

El futuro de la filosofía

Artículo por el evento del milenio de la Royal Society¹

por

John R. Searle

<http://socrates.berkeley.edu/~jsearle/>

Dado que este artículo está pensado para una audiencia predominantemente científica, comenzaré explicando algunas de las similitudes y diferencias entre la ciencia y la filosofía. No hay una división precisa entre una y otra. Ambas son, en principio, universales en lo referente a su temática y buscan la verdad. Aunque no haya una clara línea divisoria hay importantes diferencias de método, estilo y presuposiciones. Los problemas filosóficos suelen poseer tres características relacionadas que los problemas científicos no poseen. En primer lugar, la filosofía se ocupa en gran parte de cuestiones para las que aún no se ha encontrado una forma satisfactoria y sistemática de resolverlas. En segundo lugar, las cuestiones filosóficas suelen componerse de lo que llamaré preguntas referidas a “marcos conceptuales”; es decir, se ocupan de grandes marcos de fenómenos en vez de preguntas específicas e individuales. Y en tercer lugar, las cuestiones filosóficas se refieren típicamente a problemas conceptuales; habitualmente son cuestiones acerca de nuestros conceptos y la relación entre nuestros conceptos y el mundo que representan.

Estas diferencias se aclararán si consideramos ejemplos concretos: La pregunta “¿Cuál es la causa del cáncer?” es una pregunta científica, no filosófica. La pregunta “¿Cuál es la naturaleza de la causalidad?” es una pregunta filosófica, no científica. De manera similar, la pregunta “¿Cuántos neurotransmisores existen?” es una pregunta científica y no una filosófica; pero la pregunta “¿Cuál es la relación entre la mente y el cuerpo?” es aún en gran medida, una pregunta filosófica. En cualquier caso, las preguntas filosóficas no son decidibles mediante la mera aplicación de métodos experimentales o matemáticos. Tratan acerca de grandes marcos conceptuales e involucran cuestiones conceptuales. Los grandes avances científicos contribuyen algunas veces tanto a la ciencia como a la filosofía, puesto que involucran cambios en

¹ Traducción de Juan Ignacio Guarino. El artículo original en inglés puede ser consultado en la página del autor en <http://socrates.berkeley.edu/~jsearle/articles.html>

los marcos conceptuales y la revisión de los conceptos. La teoría de la relatividad de Einstein es un ejemplo evidente del siglo XX.

Dado que la filosofía se ocupa de preguntas referidas a marcos conceptuales y de preguntas que aún no sabemos cómo responder sistemáticamente, ella muestra una tendencia a mantenerse en una peculiar relación con las ciencias naturales. Tan pronto como encontramos la forma de reír una pregunta filosófica y formularla de tal modo que podemos encontrar una forma de responderla, deja de ser una pregunta filosófica para volverse una pregunta científica. Algo de este estilo sucedió con el problema de la vida. En algún momento, la cuestión de cómo la materia “inerte” podía volverse “viva” se consideraba un problema filosófico. Al llegar a comprender los mecanismos biológicos moleculares de la vida, cesó de ser una pregunta filosófica y pasó a ser una cuestión de hechos establecidos científicamente. Es difícil para nosotros hoy en día comprender la intensidad con la cuál se debatía este problema. Lo esencial no es que los mecanicistas ganaron y los vitalistas perdieron, sino que logramos un concepto mucho más rico de los mecanismos biológicos de la vida y la herencia. Espero que una cosa similar suceda con el problema de la consciencia y de su relación con los procesos cerebrales. Esta cuestión es considerada aún hoy por mucha gente como un problema filosófico. Por el contrario, creo que dados los recientes progresos en neurobiología y la crítica filosófica de las categorías tradicionales de lo mental y lo físico, nos estamos acercando a lograr una forma sistemática y científica de responder a esta cuestión. En tal caso cesará de ser un problema filosófico y pasará a ser uno científico, como sucedió con el problema de la vida. Estas características de los problemas filosóficos, es decir que tienden a ser cuestión de marcos conceptuales y a ser irresolubles mediante la investigación empírica sistemática, explican por qué la ciencia siempre está en “lo correcto” y la filosofía siempre está “equivocada”. Tan pronto como logramos una forma sistemática de responder a una pregunta y conseguimos una respuesta que todos los investigadores competentes en ese área acuerdan que es la respuesta correcta, dejamos de considerarla una pregunta filosófica para considerarla científica. Estas diferencias no significan que en la filosofía todo vale ni que uno puede decir cualquier cosa y hacer cualquier especulación que se le ocurra. Por el contrario, dado que carecemos de un método empírico, matemático establecido para investigar los

problemas filosóficos, debemos ser todo lo rigurosos y precisos que nos sea posible en nuestros análisis filosóficos.

Pareciera por lo que he dicho, que a la larga la filosofía dejará de existir como una disciplina cuando logremos una forma sistemática y científica de responder todas las preguntas filosóficas. Éste ha sido el sueño de los filósofos creo yo, desde la época de los antiguos griegos, pero en realidad no hemos tenido tanto éxito en deshacernos de la filosofía resolviendo todos sus problemas. Hace una generación se creía de modo generalizado que habíamos descubierto finalmente métodos sistemáticos para resolver cuestiones filosóficas, mediante los esfuerzos de Wittgenstein, Austin y otros “filósofos lingüísticos”, y les parecía a algunos filósofos que quizá podríamos resolver todas las preguntas dentro de unas pocas generaciones. Austin, por ejemplo, creía que había unas mil cuestiones filosóficas sin resolver y que, mediante una investigación sistemática, podríamos resolver todas ellas. No creo que nadie crea eso hoy en día. Solamente una pequeña cantidad de problemas filosóficos, heredados de los siglos precedentes y que se remontan a los filósofos griegos, han sido susceptibles a recibir soluciones científicas, matemáticas y lingüísticas. La pregunta de la naturaleza de la vida, en mi opinión ha sido finalmente resuelta y no es más una pregunta filosófica. Espero que algo así suceda en el siglo XXI con el llamado problema mente-cuerpo. Una gran cantidad de otras preguntas que hemos heredado de los antiguos griegos, tales como “¿Cuál es la esencia de la justicia?”, “¿Cómo es una buena sociedad?”, “¿Cuál es el fin correcto de la vida humana?”, “¿Cuál es la esencia del lenguaje y del significado?”, “¿Cuál es la esencia de la verdad?” son todavía, sin embargo, preguntas de tipo filosófico. Estimo que un noventa por ciento de los problemas filosóficos legados por los griegos persisten aún, ya que no hemos encontrado una forma científica, lingüística o matemática de resolverlos. Nuevos problemas filosóficos aparecen asimismo constantemente y nuevas áreas de la filosofía se desarrollan. Los griegos no podrían jamás haber tenido el tipo de problemas filosóficos que nosotros poseemos al tratar de realizar una interpretación filosófica correcta de los resultados de la mecánica cuántica, del teorema de Gödel o de las paradojas de la teoría conjuntista. Tampoco poseían ellos, a diferencia nuestra, tales temáticas como la filosofía del lenguaje o la filosofía de la mente como hoy en día se las comprende. Parecer ser que incluso cuando acabe el siglo XXI quedará una gran cantidad de problemas filosóficos por resolver.

II

Me he ocupado hasta el momento de presentar ciertas características generales de la filosofía como área de investigación y de qué modo se diferencia de las ciencias. Antes de intentar realizar algunas proyecciones sobre el futuro de la filosofía, necesito decir al menos un par de cosas acerca de ciertas características específicas de la filosofía del siglo XX. Dado que vamos a examinar las posibilidades de la filosofía del siglo XXI, necesitamos conocer un poco el punto de partida desde el cuál vamos a entrar al nuevo siglo. La filosofía del siglo XX tiene muchas características específicas, pero la diferencia más notable en relación con la filosofía de siglos anteriores es el rol central de la lógica y del lenguaje, tanto como métodos cuanto como objeto de estudio. Esta nueva era comenzó en realidad en el año 1879, cuando un no muy conocido profesor de matemáticas de Jena de nombre Gottlob Frege, revolucionó la lógica e inició la filosofía del lenguaje. Desde la época de Aristóteles hasta 1879 la teoría aristotélica del silogismo dominó la lógica, al punto que se concebía a la teoría del silogismo como prácticamente coextensiva con la disciplina de la lógica. Incluso un filósofo de la talla de Kant pudo decir en el siglo XVIII que la lógica en tanto sujeto de estudio se había completado. Con la perfección de la teoría del silogismo ya no quedaba qué hacer en lógica. Frege revolucionó empero la lógica, al inventar lo que fue llamado el cálculo de predicados o lógica cuantificacional, la lógica de las expresiones cuantificacionales del tipo “Hay un x tal que” y “Para todo x, x es”. La lógica fregeana es enormemente más poderosa que la tradicional lógica aristotélica y es parte hoy de lo cotidiano, al punto que casi no nos damos cuenta de sus características especiales y revolucionarias. En ciencias de la computación, por ejemplo, se da por sentado el uso del cálculo de predicados. Es difícil imaginar una teoría moderna de la computación sin la lógica cuantificacional y la teoría de conjuntos.

En su elaboración de la lógica, Frege inventó asimismo, de manera más o menos inconsciente, la filosofía del lenguaje. Filósofos anteriores (en una historia que también comienza con los griegos) habían estado interesados en el lenguaje, pero la actitud general suponía que se podía dar por sentado el tema del lenguaje y proseguir a problemas filosóficos más interesantes. La imagen del lenguaje y del significado que

prevalece en, por ejemplo, los empiristas británicos, Locke, Berkeley y Hume, es que las palabras obtienen sus significados ya que representan ideas mentales y que estas a su vez, representan a objetos del mundo gracias a una suerte de semejanza. La palabra “silla” por ejemplo, representa a una imagen mental que yo poseo de las sillas y esta imagen mental representa a las sillas reales del mundo por su semejanza. La imagen mental se ve como se ven las sillas reales. Frege, del mismo modo que luego haría Wittgenstein, afirmó que todo ese acercamiento debía ser descartado y produjo una filosofía del lenguaje mucho más rica aunque aún inadecuada.

Nadie le prestó mucha atención a Frege excepto por algunos matemáticos europeos y un joven filósofo inglés llamado Bertrand Russell. El estilo distintivo de hacer filosofía en el siglo XX comenzó con el famoso artículo llamado “On denoting”, publicado en la revista *Mind* en 1905. En éste se aplicaban los métodos fregeanos a los problemas específicos del análisis de oraciones en lenguaje ordinario. Frege mismo odiaba el lenguaje ordinario, ya que pensaba que era incoherente y contradictorio, y que estaríamos mucho mejor con un lenguaje lógicamente perfecto del estilo del que él había desarrollado. Russell tampoco era un adepto al lenguaje ordinario, pero creía que sus ambigüedades y su vaguedad podrían ser eliminadas analizándolo mediante el cálculo de predicados. El punto en la presente discusión es el siguiente: la filosofía del siglo XX tuvo tres características nuevas gracias a la revolución desarrollada por Frege, Russell, su estudiante Wittgenstein, como también por el colega de Russell, G. E. Moore. En primer lugar, la lógica fregeana nos dio una herramienta mucho más poderosa para analizar relaciones lógicas y para la discusión de problemas filosóficos en general, que las que poseían las generaciones anteriores de filósofos. En segundo lugar, el análisis filosófico del lenguaje mismo pasó a ser un problema central –de hecho, algunos dirían el problema central– de la filosofía. ¿Cuál es la relación exacta entre el lenguaje y la realidad? ¿Cómo es que las palabras representan cosas en el mundo real? ¿Cuál es la esencia exacta de la verdad y de la referencia? En tercer lugar, el lenguaje no era meramente un objeto de estudio de la investigación filosófica, sino que el análisis del lenguaje fue tomado como una herramienta esencial para la investigación en otras áreas de la filosofía. Es por esta razón que es necesario que distingamos entre la filosofía del lenguaje y la filosofía lingüística. La filosofía del lenguaje se ocupa de ciertas características generales del lenguaje, tales como la verdad y el significado,

mientras que la filosofía lingüística usa los métodos del análisis lingüístico para intentar resolver problemas tradicionales. Así, por ejemplo, el problema que mencioné antes, concerniente a la naturaleza de la causalidad, fue tratado por los filósofos del siglo XX como una cuestión de analizar el uso del concepto de causalidad tanto en las ciencias como en la vida ordinaria. ¿Qué quiere decir exactamente que A causa a B? ¿Podemos analizar la relación causal en términos de características más básicas? Para algunos filósofos del siglo XX esto no significaba tanto un cambio revolucionario en la filosofía sino más bien una cuestión de clarificar y precisar patrones de análisis que ya estaban presentes en la filosofía. Así, Hume intentó analizar la noción de causalidad examinando las ideas acerca de la causalidad que poseía en su mente. El filósofo del siglo XX también procede por análisis; pero en vez de analizar las ideas de causalidad presentes en su mente, analiza el lenguaje que usamos al afirmar hechos causales acerca del mundo.

No pretendo dar la impresión de que la filosofía ha sido o es hoy un dominio unificado. Existe una gran cantidad de escuelas, métodos y acercamientos en filosofía, y el que he descrito suele ser llamado "filosofía analítica". Si bien no es el único modo de hacer filosofía, en Gran Bretaña, los Estados Unidos y otros países angloparlantes, es éste sin lugar a dudas el modo predominante de realizar filosofía y prevalece en prácticamente todas nuestras universidades más importantes. Existen otros acercamientos, como ser el existencialismo y la fenomenología. De hecho, la fenomenología y sus sucesores pueden ser caracterizados como el método filosófico con mayores influencias en ciertos países europeos, en especial Francia. No es éste el lugar para intentar explicar las diferencias entre la llamada filosofía "continental" y la filosofía analítica; sin embargo, existe una diferencia crucial para el motivo de este artículo y es que la filosofía analítica tiende a estar mucho más preocupada por la ciencia y a ver a la filosofía como una búsqueda del mismo tipo de verdad objetiva que uno encuentra en las ciencias. Mi experiencia muestra que los filósofos continentales – salvo excepciones notables – tienden a ver la filosofía no tanto como algo similar a las ciencias sino más bien como una rama de la literatura, o al menos, una aliada cercana del estudio de la literatura y la teoría literaria.

Es necesario mencionar una característica adicional de la filosofía del siglo XX. Como ya dije, los filósofos del siglo XX mostraron una obsesión especial con el

lenguaje, pero el estudio del lenguaje como disciplina sufrió una revolución gracias al trabajo de Noam Chomsky y otros, a partir de finales de la década de 1950. El objetivo principal del trabajo de Chomsky fue y aún es, la sintaxis de los lenguajes naturales. ¿Cuáles son las reglas mediante las cuales los seres humanos construyen oraciones en los diferentes lenguajes naturales? ¿Cuáles son las reglas comunes a todo lenguaje natural, las reglas de la “gramática universal”? Los filósofos empero siempre han estado más interesados en la semántica y en la pragmática que en la sintaxis. La semántica, según la definición estándar, se ocupa de las condiciones de verdad de los enunciados: ¿Bajo qué condiciones un enunciado es verdadero o falso? La pragmática se ocupa del uso de los enunciados en situaciones humanas concretas; el uso para dar órdenes, hacer afirmaciones, hacer promesas, etc. Una cantidad de filósofos del lenguaje, entre los que me incluyo, creyó que se debía intentar alcanzar una unificación de la sintaxis de Chomsky con los resultados de las investigaciones que se estaban llevando a cabo en semántica y pragmática. Creo que está claro que este esfuerzo ha sido un fracaso. Si bien Chomsky efectivamente logró revolucionar la lingüística, no está del todo claro a fin de siglo cuáles son los resultados sólidos de esta revolución. Hasta donde yo sé, no existe una sola regla sintáctica que todos los lingüistas competentes acepten como regla, ni siquiera que sea aceptada por la mayoría de ellos.

A mediados de siglo, en las décadas siguientes a la II Guerra Mundial, el optimismo acerca de utilizar la lógica y el lenguaje como las herramientas primarias de la filosofía estaba en su cumbre. Y efectivamente, creo yo, en esas décadas se lograron numerosos progresos. La mayor parte del optimismo y de la confianza de este período surgen de la creencia en dos distinciones lingüísticas. Tales distinciones son, en primer lugar, la distinción entre las proposiciones analíticas y las sintéticas; y en segundo lugar, la distinción entre las aserciones descriptivas y las normativas. Aceptando estas dos distinciones en su forma pura -como lo hicieron muchos filósofos- parece quedar definida la naturaleza de la filosofía como así también su programa específico de investigación. La primera distinción entre enunciados analíticos y sintéticos es entre, por un lado, aquellos enunciados que son verdaderos o falsos por definición, como los enunciados de la lógica y de las matemáticas y las tautologías del sentido común del tipo "Todos los solteros no están casados", y por otra parte, aquellos enunciados que son verdaderos o falsos según hechos empíricos, como las aserciones de las ciencias

naturales y los enunciados sobre hechos contingentes, como por ejemplo “la mayoría de los solteros toma cerveza”. La segunda distinción, entre enunciados descriptivos y normativos, es entre aquellos enunciados que describen estados de cosas en el mundo y que por eso son propiamente verdaderos o falsos, y aquellos enunciados que sirven para expresar nuestros sentimientos, actitudes y valoraciones, de modo que, de acuerdo con la teoría, no son propiamente verdaderos o falsos. Un ejemplo de un enunciado descriptivo sería “Los sucesos de crímenes y violencia han menguado en la última década”, mientras que un ejemplo de un enunciado normativo sería “Está mal cometer crímenes”. La clase descriptiva incluye tanto a los enunciados analíticos como a los sintéticos. De acuerdo con esta teoría, los enunciados científicos y matemáticos son descriptivos puesto que describen cuestiones referidas a hechos objetivos, mientras que los enunciados de la ética o la estética son normativos ya que son usados para expresar sentimientos y actitudes y para guiar el comportamiento más que para enunciar hechos. Para quienes aceptaban tales distinciones, la mayoría a mediados de siglo, esas distinciones definían la naturaleza de la filosofía. Los filósofos pretendían alcanzar la verdad y por eso no era su trabajo hacer evaluaciones o juicios de valor de ningún tipo. Decirle a la gente cómo vivir no es el trabajo de un filósofo profesional, pero las verdades de la filosofía tampoco son verdades sintéticas contingentes del tipo de las que uno encuentra en las ciencias naturales. Se trata más bien de verdades analíticas acerca de conceptos, ya que la tarea del filósofo, como la del lógico y del matemático, es presentar verdades necesarias y analíticas. Sus verdades son conceptuales; explican conceptos filosóficos confusos como el de causalidad, conocimiento, justicia o incluso, el de verdad.

La filosofía así entendida se define como un análisis conceptual y gran parte del optimismo de las décadas de mitad de siglo se fundamentaba en la convicción de que la filosofía poseía entonces un proyecto de investigación bien definido como también métodos bien definidos para alcanzar resultados.

La confianza en estas distinciones se ha debilitado seriamente ya que el lenguaje ya no parece algo tan ordenado o simple que podamos dividir las aserciones en categorías tan simples como las de analítico y sintético o descriptivo y normativo. El optimismo generalizado en la posibilidad de resolver todos o al menos gran parte de los problemas filosóficos utilizando los métodos del análisis conceptual ha menguado, en

parte por la pérdida de confianza en la adecuación de estas distinciones. El resultado final es que la filosofía ya no posee tanta confianza en sí misma como en los años 50 y 60, pero, al mismo tiempo, es mucho más interesante. Se han hecho posibles todo tipo de preguntas que anteriormente –durante el apogeo del análisis lingüístico- no eran consideradas como preguntas filosóficas realmente posibles; diré algo más sobre esto a la brevedad. Al mismo tiempo hay empero menos confianza en la posibilidad de lograr respuestas definitivas a los problemas filosóficos tradicionales utilizando los métodos del análisis lingüístico.

Hay otro desarrollo importante de la filosofía del siglo XX, del cual no estoy totalmente seguro pero que finalmente, puede ser su resultado más importante. Durante los tres siglos posteriores a Descartes, desde mitad del siglo XVII hasta fines del siglo XX, la preocupación más grande de los filósofos ha sido el problema del conocimiento y del escepticismo. Descartes hizo que la gnoseología –teoría del conocimiento– poseyera un rol central en la filosofía, ya que para él, la pregunta fundamental era qué tipo de fundamento sólido le podemos dar a nuestras pretensiones de conocimiento, ya sea en las ciencias, en sentido común, en la religión, en las matemáticas, etc... Grandes filósofos posteriores como Locke, Berkeley, Hume, Leibniz, Spinoza y Kant sintieron que el intento cartesiano de responder al escepticismo era inadecuado, pero el problema cartesiano permaneció como el más importante en su trabajo filosófico. Locke, por ejemplo, tomó como la pregunta principal de la filosofía “¿Cuál es la naturaleza y la extensión del conocimiento humano?” Hume acabó en un escepticismo mucho más radical que el que Descartes concibió, pero sintió que podíamos vivir con ese escepticismo adoptando una actitud completamente natural hacia nosotros mismos y el mundo. Debemos aceptar las limitaciones de nuestro conocimiento y darnos cuenta de que no sabemos mucho y continuar como si supiéramos un montón de cosas, aunque no podamos ofrecer ninguna justificación para las presunciones que hacemos acerca del mundo. Kant leyó a Hume y sintió que lo despertó de su “sueño dogmático”. Realizó un esfuerzo heroico para superar el escepticismo humeano, el cual resultó un fracaso, creo yo. En el siglo XX, como ya dije, el interés principal de los filósofos fue el lenguaje y el significado y no el conocimiento y su justificación. En resumen, la pregunta de Descartes era “¿Cómo sabes?” y luego Russell y Moore la transformaron en “¿Qué quieres decir?”. Sin embargo, filósofos como Russell, Moore, Wittgenstein y Austin

invertieron una gran cantidad de esfuerzo intelectual en tratar de superar el escepticismo utilizando métodos lingüísticos. Aunque el objetivo principal de sus análisis se relacionaba con el lenguaje y el significado, el objeto de tales análisis se relacionaba en gran medida con explicar y justificar las nociones de verdad, evidencia y conocimiento. Creo y sinceramente espero que tal época haya acabado finalmente. Por supuesto que en filosofía nada acaba de una vez para todas, pero mi diagnóstico del escenario intelectual actual y mi esperanza para el próximo siglo, es que simplemente podamos dejar de lado nuestra obsesión con el escepticismo y ocuparnos de aspectos más constructivos de la filosofía.

La obsesión con la gnoseología y su obsesión endémica con superar el escepticismo ha llevado a que la filosofía revistiera una segunda característica durante los tres siglos posteriores a Descartes. Para muchos filósofos, el progreso real suponía una reducción lógica. Para comprender un fenómeno debemos reducirlo a fenómenos más simples. De este modo, muchos filósofos de corte empirista creyeron que la única forma de comprender los estados mentales humanos era reduciéndolos a comportamientos (conductismo). Muchos filósofos creyeron de manera análoga, que para entender la realidad empírica debíamos reducirla a experiencias sensoriales (fenomenalismo). Una consecuencia natural de la obsesión con la gnoseología fue imaginar que la solución al problema del escepticismo yacía en el reduccionismo. Hubo así, según mi visión, errores paralelos que penetraron en la filosofía y que espero que hayamos ya superado. Estos errores son el escepticismo y una extensión inapropiada del reduccionismo.

No puedo no subestimar la extensión del área de la filosofía infectada por el sesgo epistémico por casi cuatrocientos años. Incluso en materias que parecerían poseer sólo una lejana conexión con la gnoseología, la cuestión epistémica se ha hecho central para el área completa. En el caso de la ética y de la filosofía política se ve esto con mayor evidencia. Podría creerse que la pregunta “¿Cómo sabemos?” no aparece en estas disciplinas, pero en realidad la cuestión central en la ética de esta época ha sido “¿Cómo es posible el conocimiento objetivo en la ética?”. ¿Cómo podemos obtener en nuestros juicios éticos el tipo de certeza epistémica como el que pretendemos en nuestros juicios científicos?” No parecía incluso posible para nuestros padres y abuelos filosóficos que hubiera una pregunta en la ética que fuera más fundamental que ésta.

Para aquellos que aceptaban la distinción entre lo descriptivo y lo valorativo, el resultado del análisis filosófico del discurso ético era escéptico. De acuerdo con esta perspectiva, es imposible el conocimiento objetivo en la ética, ya que las proposiciones éticas no pueden ser objetivamente verdaderas o falsas. Un sesgo epistémico similar afectó a la filosofía política. La pregunta era nuevamente “¿Cómo podemos estar seguros, cómo podemos determinar la objetividad epistémica de nuestros juicios políticos y de nuestras afirmaciones de obligación política?”. Así como la ética fue afectada por una forma de escepticismo, la filosofía política cayó en un estado de desidia por el mismo tipo de escepticismo. La publicación de *A Theory of Justice* de John Rawls revolucionó y revitalizó la filosofía política; de esto hablaré luego.

En ninguna parte fue más evidente el sesgo epistémico que en la filosofía del lenguaje. Frege no poseía inicialmente preocupaciones sobre el significado, pero sus seguidores del siglo XX transformaron las preguntas sobre el significado en preguntas acerca del conocimiento del significado. Este fue, para mí, un error desastroso que continúa aún el día de hoy. Existe una corriente en la filosofía del lenguaje que cree que la pregunta central de dicha disciplina es: ¿Qué tipo de evidencia tiene un receptor cuando atribuye significados a un hablante de un lenguaje? Por ejemplo, ¿qué tipo de evidencia tengo de que cuando tu pronuncias la palabra “conejo” significa lo que para mí significa “conejo”? La respuesta para esta pregunta es tomada no como una cuestión meramente gnoseológica sobre cómo decidimos cuestiones de significado, sino como la llave para la comprensión de la mismísima naturaleza del significado, lo cual, nuevamente es un error para mí. El significado se analiza completamente conforme a los tipos de evidencia que puede tener el oyente acerca de lo que el emisor quiere significar. Muchos filósofos influyentes han pensado que la cuestión gnoseológica ya nos ha dado una respuesta a la cuestión ontológica, que las cuestiones de significado se constituyen completamente por la evidencia que tenemos sobre él mismo. Creo que esta visión es tan desacertada en la filosofía del lenguaje como lo es en las ciencias y en la filosofía en general. Es como suponer que el conocimiento en la física es el conocimiento aportado solamente por los experimentos y la lectura de mediciones, dado que usamos experimentos y mediciones para contrastar nuestro conocimiento del universo físico. También es un error suponer, de manera análoga, que las cuestiones de significado son cuestiones sobre las circunstancias en las que la gente pronuncia expresiones, dado que

usamos tales circunstancias como evidencia para hacer juicios acerca de lo que significan. Creo que este sesgo epistémico no es más que el error filosófico de nuestra época, el cual continuaré tratando en la próxima sección.

Tengo un objetivo intelectual específico para proponer que abandonemos el escepticismo y el reduccionismo. Creo yo que no es posible lograr un análisis constructivo satisfactorio del lenguaje, de la mente, de la sociedad, de la racionalidad, de la justicia política, etc... hasta que abandonemos nuestra obsesión con la idea de que el presupuesto de toda investigación es proveer una justificación para la mismísima posibilidad del conocimiento y que los avances reales en la filosofía en general requieren la reducción de fenómeno de niveles más altos a fenómenos epistémicamente más básicos. La forma en la que hay que lidiar con el escepticismo no consiste en tratar de refutarlo en sus propios términos, sino superarlo de una manera tal que podamos continuar ocupándonos con los problemas que se nos presenten. Como dije antes, no estoy seguro de que nos encontremos en ese punto, pero con toda seguridad es donde yo mismo me encuentro en mi propio desarrollo intelectual. Según mi interpretación del escenario filosófico contemporáneo, el escepticismo ha finalmente cesado de ser una preocupación primaria para los filósofos y el reduccionismo, en general, ha fallado. La situación en la que nos encontramos es algo análoga a la situación en la que se encontraban los griegos en la época de transición de Sócrates y Platón a Aristóteles. Sócrates y Platón tomaron el escepticismo muy en serio y lucharon con sus formas fragmentariamente. Aristóteles no tomó las paradojas escépticas como una amenaza seria contra su proyecto general de intentar realizar una filosofía sistemática, constructiva y teórica. Creo que hoy en día poseemos las herramientas para entrar en lo que sería una versión del siglo XXI de la fase aristotélica. Wittgenstein, uno de los filósofos más importantes del siglo XX, creyó que en la filosofía eran imposibles las teorías generales. Paradójicamente, al ayudar a despejar el campo de preocupaciones escépticas, Wittgenstein logró hacer posibles las teorías filosóficas generales.

III

Dada la naturaleza del tema, no creo que sea posible prever el curso futuro de la filosofía del mismo modo que se puede prever el curso de las ciencias, lo cual tampoco es cosa fácil. Lo que haré entonces será elegir una media docena de ramas de la

filosofía, que actualmente gozan de gran vitalidad y examinaré su estado actual y perspectiva futura. En algunos casos me siento lo suficientemente seguro como para realizar algunas predicciones acerca de lo que creo que pasará, mientras que en otros casos me limitaré a hacer comentarios críticos y a expresar mis esperanzas en las investigaciones futuras de las próximas décadas.

1. *El tradicional problema mente-cuerpo.*

Comenzaré con el tradicional problema mente-cuerpo dado que creo que es el problema filosófico contemporáneo más susceptible a una solución científica. ¿Qué relaciones existen entre la consciencia y el cerebro? Creo que la neurociencia ha progresado hasta el punto que podemos tomar este problema directamente como una cuestión neurobiológica y de hecho, varios neurobiólogos están haciendo precisamente esto. En la forma más simple, la pregunta es ¿cómo es que los procesos neurobiológicos en el cerebro causan los estados y procesos conscientes, y cómo se realizan en él aquellos estados y procesos conscientes?

Presentado de esta manera parece un problema empírico y científico. Parece similar a problemas tales como “¿Cómo causan cáncer los procesos bioquímicos a nivel celular?” y “¿Cómo produce la estructura de una cigota los rasgos fenotípicos de un organismo maduro?”

Existen empero una cantidad de obstáculos puramente filosóficos para la obtención de una solución neurobiológica satisfactoria del problema de la consciencia y planeo dedicarle cierto espacio al menos a quitar algunos de los peores de estos obstáculos.

El obstáculo concreto más importante a la hora de solucionar el tradicional problema mente-cerebro es la persistencia de un conjunto tradicional -aunque obsoleto- de categorías como mente y cuerpo, materia y espíritu, mental y físico. Mientras que continuemos hablando y pensando acerca de lo mental y de lo físico como realidades metafísicas separadas, la relación del cerebro con la consciencia parecerá siempre misteriosa y no obtendremos una explicación satisfactoria de la relación entre la

actividad neuronal y la consciencia. El primer paso en el camino del progreso filosófico y científico en estas áreas es olvidarse de la tradición del dualismo cartesiano y simplemente recordar que los fenómenos mentales son fenómenos biológicos ordinarios del mismo tipo que la fotosíntesis o la digestión. Debemos dejar de preocuparnos por cómo el cerebro *podría* causar la consciencia y comenzar aceptando el hecho evidente de que lo *hace*. Las nociones tanto de lo mental como de lo físico, tal como han sido definidas tradicionalmente, deben ser abandonadas para reconciliarnos con el hecho de que vivimos en un solo mundo, y que todas las características del mundo, desde los *quarks* y los electrones a los estados nacionales y los problemas en las balanzas de pago son, de diferentes modos, partes de este único mundo. Me resulta realmente asombroso que categorías obsoletas como mente y materia continúen impidiendo el progreso. Muchos científicos sienten que solamente pueden investigar la realidad “física” y se resisten a enfrentar la consciencia en sus propios términos ya que no parece ser “física” sino “mental”, y muchos filósofos destacados creen que es imposible comprender las relaciones entre la mente y el cerebro. Del mismo modo que Einstein realizó un cambio conceptual para anular la distinción entre espacio y tiempo, nosotros necesitamos un cambio conceptual similar para anular el abismo entre lo mental y lo físico.

Existe también una falacia lógica evidente relacionada con la dificultad suscitada por aceptar las categorías tradicionales, la cual debe ser expuesta. La consciencia es, por definición, subjetiva, en el sentido de que para que exista un estado consciente debe ser experimentado por un sujeto consciente. La consciencia tiene, en este sentido, una ontología de primera persona, es decir, sólo existe desde el punto de vista de un sujeto humano o animal, un “yo” que posee la experiencia consciente. La ciencia no está acostumbrada a ocuparse con fenómenos que poseen una ontología de primera persona. La ciencia se ha ocupado tradicionalmente de fenómenos que son “objetivos” y ha evitado todo aquello “subjetivo”. De hecho, muchos filósofos y científicos creen que dado que la ciencia es por definición objetiva, no puede existir algo así como una ciencia de la consciencia ya que la consciencia es subjetiva. A todo este razonamiento subyace una gran confusión, la cual es una de las confusiones más persistentes de nuestra civilización intelectual. Existen dos sentidos realmente diferentes de la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo. En un sentido, que llamaré el sentido

epistemológico, existe una distinción entre el conocimiento objetivo y las opiniones subjetivas. Si digo, por ejemplo, "Rembrandt nació en el año 1606", esa afirmación es epistémicamente objetiva en el sentido de que puede ser decidida como verdadera o falsa independientemente de las actitudes, sentimientos o prejuicios de los agentes que investiguen la cuestión. Si digo "Rembrandt fue mejor pintor que Rubens", tal aserción no es una cuestión de conocimiento objetivo sino un asunto de opinión subjetiva. Pero además de la distinción entre las aserciones epistémicamente objetivas y subjetivas, existe una distinción entre entidades que poseen una existencia objetiva en el mundo, como las montañas y las moléculas, y entidades que poseen una existencia subjetiva, como el dolor y las cosquillas. Llamaré a esta distinción en los modos de existir, el sentido ontológico de la distinción objetivo-subjetivo.

La ciencia es epistémicamente objetiva en el sentido de que los científicos intentan establecer verdades que puedan ser verificadas independientemente de las actitudes y prejuicios de los científicos. Pero la objetividad epistémica no excluye la subjetividad ontológica del objeto de estudio. No existe entonces en principio, una objeción para una ciencia epistémicamente objetiva de un dominio ontológicamente subjetivo como el de la consciencia humana.

Otra dificultad con la que se topa la ciencia de la subjetividad es la dificultad de verificar afirmaciones acerca de la consciencia animal y humana. En el caso de los seres humanos, a menos que realicemos experimentos en nosotros mismo en tanto individuos, nuestra única evidencia concluyente acerca de la presencia y naturaleza de la consciencia, es lo que el sujeto dice y hace; y los sujetos, notablemente, no son fiables. En el caso de los animales, nos encontramos en una situación aún peor, ya que debemos confiar solamente en el comportamiento del animal en respuesta a estímulos. No podemos obtener ninguna aserción de parte del animal acerca de sus estados de consciencia.

Se trata de una dificultad real, pero en principio no es un obstáculo mayor que las dificultades encontradas en otras formas de investigación científica donde se debe confiar en modos indirectos de verificar nuestras aserciones. No hay modo de observar

a los agujeros negros y, de hecho y en sentido estricto, no hay manera de observar directamente a las partículas atómicas y subatómicas. Poseemos, sin embargo, desarrollos científicos realmente bien establecidos en estos dominios y las dificultades a la hora de verificar hipótesis en estas áreas deberían darnos un modelo para la verificación de hipótesis en el área de estudio de la subjetividad humana y animal. La “privacidad” de la consciencia humana y animal no imposibilita una ciencia de la consciencia. En lo referente a la “metodología”, en las ciencias reales las preguntas metodológicas siempre tienen la misma respuesta: para poder descubrir cómo funciona el mundo hay que utilizar cualquier arma a la mano y continuar utilizando cualquier arma que parezca funcionar.

Suponiendo entonces, que no nos preocupa el problema de la objetividad y la subjetividad, y que estamos preparados para buscar métodos indirectos para la verificación de hipótesis acerca de la consciencia, ¿cómo deberíamos proceder? La mayor parte de la investigación científica actual acerca del problema de la consciencia está basada en lo que considero un error. Los científicos en cuestión generalmente adoptan lo que llamaré la teoría de ladrillos de la consciencia, y conducen sus investigaciones de acuerdo a ella. Según la teoría de ladrillos, debemos pensar en nuestro campo consciente como construido a partir de varios ladrillos, como por ejemplo, la experiencia visual, la experiencia auditiva, la experiencia táctil, el flujo del pensamiento, etc. La tarea de una teoría científica de la consciencia sería encontrar el correlato neurobiológico de la consciencia (actualmente llamado NCC) y según la teoría de los ladrillos, si pudiéramos encontrar el correlato para al menos un ladrillo, como por ejemplo el correlato para la visión cromática, eso nos daría con seguridad la pista para los ladrillos correspondientes a otras modalidades sensitivas como también para el flujo del pensamiento. Este programa de investigación podría resultar correcto. Sin embargo, me parece dudoso como forma de proceder en la presente situación, por la siguiente razón: Dije arriba que la naturaleza de la consciencia era la subjetividad. Hay una determinada sensación o cualidad para cada estado consciente. Un aspecto necesario de esta subjetividad es que los estados conscientes siempre se nos aparecen de modo unificado. No percibimos sólo el color, la forma o el sonido de un objeto, sino que los percibimos todos simultáneamente en una experiencia consciente unificada. La

subjetividad de la consciencia implica la unidad. No son dos características separadas sino más bien dos aspectos de la misma característica.

Ahora, teniendo en cuenta esto, me parece que los correlatos que deberíamos buscar no son los correlatos de los diversos ladrillos de color, sabor, sonido, etc., sino más bien lo que llamaré campo consciente basal o *background*, que es la presuposición de la posesión de estados conscientes en general. Deberíamos concebir mi campo consciente presente no como hecho a partir de diversos ladrillos sino más bien como un campo unificado, que se modifica de modos específicos mediante varios estímulos que yo y otros humanos recibimos. Dado que poseemos pruebas bastante confiables, a partir de casos de estudios de lesiones, de que la consciencia no está distribuida por todo el cerebro y, dado que poseemos también pruebas confiables de que la consciencia existe en ambos hemisferios, creo que lo que deberíamos buscar ahora es el tipo de procesos neurobiológicos que producen un campo unificado de consciencia. Estos, hasta donde yo sé, son factibles de encontrarse principalmente en el sistema talamocortical. Mi hipótesis es, entonces, que buscar los correlatos de los ladrillos es un error y que deberíamos más bien buscar el correlato del campo unificado de consciencia en patrones masivos de actividad neuronal.

2. La filosofía de la mente y la ciencia cognitiva.

El problema mente-cuerpo es parte de un conjunto mucho mayor de cuestiones, conocidas colectivamente como filosofía de la mente. Ella incluye no sólo el tradicional problema mente-cuerpo sino también todos los problemas acerca de la naturaleza de la mente y la consciencia, de la percepción y la intencionalidad de las acciones y los pensamientos intencionales. Durante las últimas dos o tres décadas ha sucedido algo interesante; la filosofía de la mente ha pasado a ocupar un puesto central en la filosofía. Otras ramas importantes de la filosofía, como la gnoseología, la metafísica, la filosofía de la acción e incluso la filosofía del lenguaje son hoy en día consideradas como dependientes de la filosofía de la mente, y en algunos casos, como ramas de ella. Mientras que hace cincuenta años la filosofía del lenguaje era considerada la “filosofía

primera”, tal título se le adjudica hoy a la filosofía de la mente. Existen una serie de razones para este cambio, pero hay dos que se destacan.

En primer lugar, se ha hecho cada vez más evidente para muchos filósofos que la comprensión de cuestiones de diversa temática –por ejemplo, la naturaleza del significado, la racionalidad y el lenguaje en general–, presupone la comprensión de procesos mentales más fundamentales. Por ejemplo, la forma en la que el lenguaje representa la realidad depende de formas biológicamente más básicas mediante las cuales la mente representa la realidad y, de hecho, la representación lingüística es un desarrollo enormemente más poderoso de las representaciones mentales básicas tales como las creencias, los deseos y las intenciones.

En segundo lugar, el surgimiento de una nueva disciplina, la ciencia cognitiva, ha abierto nuevos campos de investigación para la filosofía, acerca de la cognición humana en todas sus formas. La ciencia cognitiva fue desarrollada por un grupo interdisciplinario de similar credo, conformado por filósofos que se oponían a la persistencia del conductismo en la psicología, junto con psicólogos cognitivos, lingüistas, antropólogos y científicos de la computación,. El área general de investigación de la filosofía más activa y fructífera hoy en día es, creo yo, el dominio general de la ciencia cognitiva.

El objeto de estudio fundamental de la ciencia cognitiva es la intencionalidad en todas sus formas. “Intencionalidad” es un término técnico utilizado por los filósofos para referirse a todo fenómeno mental que se refiere a, o es acerca de, objetos y estados de cosas del mundo. La “intencionalidad” así definida no tiene una conexión especial con la intención en el sentido ordinario, como cuando uno tiene la intención de ir al cine a la noche. La intención es sólo una forma de intencionalidad entre otras, y así definida incluye al menos creencias, deseos, recuerdos, percepciones, intenciones (en sentido ordinario), acciones y emociones intencionales.

Paradójicamente, la ciencia cognitiva fue fundada sobre un error. No hay nada necesariamente nefasto en fundar una disciplina académica en un error; de hecho,

muchas disciplinas se fundaron en errores. La química, por ejemplo, se fundó sobre la alquimia. La adhesión persistente al error es empero, en el mejor de los casos, ineficiente y un obstáculo para el progreso. En el caso de la ciencia cognitiva, el error consistió en suponer que el cerebro es una computadora digital y la mente un programa de computación.

Existe una variedad de formas para demostrar que esto es un error, pero la forma más simple consiste en señalar que el programa computacional implementado se encuentra definido completamente en términos de procesos sintácticos o simbólicos, independientes de la naturaleza física del hardware. Las mentes, por el contrario, contienen más que componentes simbólicos o sintácticos; contienen estados mentales reales con contenido semántico como pensamientos, sentimientos, etc...., los cuales son causados por procesos neurobiológicos realmente específicos que suceden en el cerebro. La mente no podría consistir en un programa dado que las operaciones sintácticas del programa no son en ellas mismas suficientes para garantizar los contenidos semánticos de los procesos mentales reales. Demostré este punto hace años con el llamado argumento del cuarto chino.

Aún se continúa debatiendo ésta y otras versiones de la teoría computacional de la mente. Alguna gente cree que la introducción de computadoras que utilicen procesamiento distribuido en paralelo (PDP), algunas veces también llamado "conexionismo", respondería las objeciones que he presentado. No veo cómo la introducción de argumentos conexionistas marca una diferencia. El problema es que cualquier cálculo que puede ser realizado en un programa conexionista, también puede ser calculado en un sistema tradicional estilo *von Neumann*. Es sabido por resultados matemáticos que cualquier función que es calculable, es calculable en una máquina universal de Turing. En tal sentido, no hay ninguna capacidad computacional que se añada por virtud de la arquitectura conexionista, aunque los sistemas conexionistas puedan funcionar más rápidamente ya que poseen varios procesos computacionales diferentes actuando en paralelo e interactuando. Dado que los poderes computacionales del sistema conexionista no son mayores que los de un sistema tradicional *von Neumann*, si afirmamos la superioridad del sistema conexionista debe haber alguna otra

característica del sistema a la cual se apele. Pero la única característica adicional del sistema conexionista tiene que estar en la implementación del *hardware*, el cual opera en paralelo en vez de hacerlo en serie. Si afirmamos por el contrario que la arquitectura conexionista es responsable de los procesos mentales en vez de los cálculos conexionistas, ya no estamos avanzando en la teoría computacional de la mente sino que nos entregamos a una especulación neurobiológica. Mediante esta hipótesis hemos abandonado la teoría computacional de la mente reemplazándola con una neurobiología especulativa.

Lo que en realidad está sucediendo en la ciencia cognitiva es un cambio de paradigma, de un modelo computacional de la mente hacia una concepción de la mente basada mucho más en la neurobiología. Por razones que ya deberían ser evidentes, acepto con satisfacción estos desarrollos. Cuando llegemos a comprender más acerca de las operaciones del cerebro, creo yo que lograremos reemplazar gradualmente la ciencia cognitiva computacional con una ciencia cognitiva neural. Creo de hecho, que esta transformación ya está sucediendo.

Es probable que los avances en la neurociencia generarán más problemas filosóficos de los que solucionen. Por ejemplo, ¿a qué nivel nos forzarán una mayor comprensión de las operaciones cerebrales a realizar una revisión conceptual del vocabulario de sentido común utilizado para describir procesos relativos a pensamientos y acciones? En el más simple y fácil de los casos, podemos simplemente asimilar los descubrimientos de la neurociencia cognitiva a nuestro aparato conceptual ya existente. No realizaremos por lo tanto, un gran cambio en nuestro concepto de memoria cuando introduzcamos el tipo de distinciones que la investigación neurobiológica ha hecho evidentes. Distinguimos actualmente en el habla popular entre memoria a corto plazo y memoria a largo plazo y, sin lugar a dudas, con el avance de las investigaciones haremos más distinciones. Quizá el concepto de memoria icónica ya esté pasando al habla general de la gente instruida. En algunos casos pareciera que, por el contrario, nos vemos forzados a hacer revisiones conceptuales. Por un largo tiempo he pensado que la concepción del sentido común acerca de la memoria como un depósito de experiencias pasadas y de conocimiento es tanto psicológica como biológicamente inadecuada. Las

investigaciones actuales me apoyan en este punto. Debemos desarrollar una concepción de la memoria como un proceso creativo en oposición a un simple proceso de recuperación. Algunos filósofos creen que los descubrimientos futuros de la neurobiología van a forzar revisiones más radicales.

Otro conjunto de problemas filosóficos aparece cuando comenzamos a examinar las relaciones entre lo que sabemos en cuanto al desarrollo de los fenómenos mentales, y los fenómenos mentales tal como ocurren en los adultos maduros. Al parecer, los niños de corta edad poseen una concepción diferente de la relación entre la creencia y la verdad de la que poseen los adultos. ¿Qué tan seriamente deberíamos tomar estas diferencias? ¿Es necesario enriquecer nuestra teoría de la intencionalidad incorporando los datos de la psicología del desarrollo? Aún no sabemos la respuesta a ninguna de estas preguntas y mi intención al presentarlas es realizar un llamado de atención sobre el hecho de que, una vez que hayamos superado el error filosófico consistente en la suposición de que el cerebro es una computadora digital, y una vez que desarrollemos una neurociencia cognitiva más madura y sofisticada, aún quedarán un gran número de preguntas filosóficas para entretenernos.

3. La filosofía del lenguaje

Como ya dije, la filosofía del lenguaje ocupó el lugar central de la filosofía durante la mayor parte del siglo XX. De hecho, ya he dicho que durante los tres primeros cuartos del siglo XX, la filosofía del lenguaje era tomada como la “filosofía primera”. Pero a medida que el siglo va llegando a su fin esto está cambiando. Cada vez hay menos actividad en la filosofía del lenguaje y más en la filosofía de la mente y creo que los programas de investigación más influyentes han llegado a una especie de punto muerto. ¿Por qué? Hay muchas razones, de las cuales mencionaré sólo tres.

En primer lugar, las ramas más exitosas de la filosofía del lenguaje se están trasladando actualmente a la ciencia lingüística. El tipo de investigación que otras personas y yo mismo realizamos hace treinta años acerca de la teoría de los actos de habla y el uso del lenguaje se ha transformado en una parte de la lingüística llamada

“pragmática” y tiene su propio nicho en la lingüística, con publicaciones y congresos anuales específicos. En resumen, la filosofía del lenguaje está siendo echada gradualmente del campo de la filosofía escaleras arriba, hacia el de las ciencias sociales. Acojo con agrado este desarrollo y creo que es un ejemplo del tipo de fenómeno que describí en las primeras partes de este artículo, donde expliqué que a medida que las áreas de investigación alcanzan metodologías establecidas para su investigación tienden a concebirse más como científicas que filosóficas.

Por otra parte, uno de los programas de investigación principales en la filosofía del lenguaje sufre la obsesión epistémica que he estado atacando. Existe un compromiso con cierta forma de empirismo y en algunos casos incluso conductismo, del cual algunos filósofos destacados forman parte y mediante el cual intentan realizar un análisis del significado según el cual el oyente participa del acto epistémico de tratar de darse cuenta qué quiere decir el hablante prestando atención a su comportamiento en respuesta a estímulos o examinando las condiciones bajo las cuales afirmaríamos que una oración es verdadera. La idea es que si pudiéramos describir cómo el oyente resuelve el problema epistémico habríamos asimismo analizado el significado.

Este trabajo no lleva a ningún lado, creo yo, ya que su obsesión con cómo sabemos qué quiere decir un hablante oscurece la distinción entre *cómo* el oyente sabe qué pretende decir el hablante y *qué* es que lo sabe el oyente. Creo que la epistemología desempeña el mismo rol en la filosofía del lenguaje que por ejemplo, en la geología. Al geólogo le interesan cosas como las placas tectónicas, la sedimentación y las estratificaciones, y utilizará cualquier método que le sea útil para tratar de resolver cómo ocurren estos fenómenos. Al filósofo del lenguaje le interesan el significado, la verdad, la referencia y la necesidad, y de modo análogo, debería utilizar cualquier método epistémico que le resulte útil para tratar de descubrir cómo funcionan estos fenómenos en las mentes de los hablantes y de los oyentes. Lo que nos interesa es cuáles son los hechos conocidos y luego, en menor medida, nos interesa cómo llegamos a conocer estos hechos.

Finalmente, creo que la mayor fuente de debilidad de la filosofía del lenguaje es que actualmente su programa de investigación más influyente está basado en un error. Como dije antes, Frege fundó la filosofía del lenguaje, pero Frege poseía una concepción del significado que situaba a los significados de las palabras dentro de las cabezas de los hablantes de un lenguaje. Frege estaba urgido de insistir en que estos significados no eran entidades psicológicas, pero creía que podían ser captados por los hablantes y los oyentes de un lenguaje. Frege pensó que la comunicación en un lenguaje público era posible solamente porque existía una esfera ontológicamente objetiva de significados y que el mismo significado podía ser captado igualmente tanto por el hablante como por el oyente. Algunos autores han atacado esta concepción. Tales autores creen que el significado es una cuestión de relaciones causales entre la pronunciación de palabras y objetos en el mundo. Así, la palabra “agua” por ejemplo, significa lo que me significa no porque yo tenga cierto contenido mental asociado con esa palabra sino porque existe una cadena causal que me conecta con varios ejemplos reales de agua. Esta concepción se llama “externalismo” y se la opone generalmente a la concepción tradicional, llamada “internalismo”. El externalismo ha llevado a un extensivo proyecto de investigación consistente en tratar de describir la naturaleza de las relaciones causales que dan lugar al significado. El problema con este proyecto de investigación es que nadie ha podido jamás explicar con cierta plausibilidad cuál es la naturaleza de estas cadenas causales. La idea de que los significados son algo externo a la mente es ampliamente aceptada pero nadie ha podido dar una exposición coherente del significado en estos términos.

Mi predicción es que nadie logrará nunca exponer satisfactoriamente el significado como algo externo a la mente, dado que tales fenómenos externos no podrían funcionar de modo tal que relacionasen el lenguaje con el mundo del modo en que los significados relacionan las palabras con la realidad. Lo que necesitamos para resolver la disputa entre internalistas y externalistas es una noción más sofisticada de cómo los contenidos mentales en las cabezas de los hablantes sirven para relacionar el lenguaje en particular y los agentes humanos en general con el mundo real de los objetos y estados de cosas.

4. *La filosofía de la sociedad*

Es algo distintivo de la historia de la filosofía el hecho de que nuevas ramas de estudio aparezcan en respuesta a desarrollos intelectuales tanto dentro como fuera de la filosofía. Así por ejemplo, la filosofía del lenguaje –en el sentido en que hoy usamos esa expresión- fue creada en la primera parte del siglo XX, principalmente en respuesta a desarrollos en lógica matemática e investigaciones sobre los fundamentos de tal disciplina. En la filosofía de la mente ha sucedido una evolución similar. Creo que en el siglo XXI vamos a sentir una necesidad apremiante de lo que llamaré una filosofía de la sociedad, la cual deberíamos efectivamente intentar desarrollar. Es algo distintivo de las partes sociales de la filosofía que intentemos construir la filosofía social como una rama de la filosofía política (de ahí la expresión “filosofía política y social”) o que tendamos a construirla como un estudio de la filosofía de las ciencias sociales, del mismo modo en que la filosofía de las ciencias naturales es una rama de la filosofía de la ciencia. Creo que debemos tener una filosofía social que sea a las ciencias sociales lo que la filosofía de la mente es a la psicología y la ciencia cognitiva o la filosofía del lenguaje a la lingüística. Se ocuparía con preguntas de marco más generales. Creo que necesitamos realizar mucho trabajo en particular sobre cuestiones de ontología de la realidad social. ¿Cómo es posible que los seres humanos puedan crear una realidad social objetiva de dinero, propiedad, matrimonio, gobierno, guerras, juegos, etc. mediante interacciones sociales entre ellos, cuando en cierto sentido, tales entidades sólo existen por un acuerdo colectivo o por la creencia en que existen? ¿Cómo es posible que una realidad social objetiva exista solamente porque creemos que existe?

Creo que cuando las cuestiones de ontología social hayan sido resueltas apropiadamente, se aclararán las cuestiones de la filosofía social, a saber la naturaleza de la explicación de las ciencias sociales y la relación de la filosofía social con la filosofía política. Intenté comenzar este proyecto de investigación en *The Construction of Social Reality*.

Específicamente, creo que en nuestro estudio de la realidad política y social necesitamos un conjunto de conceptos que nos permitirán describir la realidad política y

social desde una “distancia media” por así decirlo. El problema con el que nos topamos al intentar hacer frente a la realidad social es que nuestros conceptos o bien son inmensamente abstractos, como los de la filosofía política tradicional (por ejemplo, los conceptos de contrato social o lucha de clases), o bien tienden a ser esencialmente periodísticos, es decir, que se ocupan de cuestiones cotidianas de políticas y relaciones de poder. Somos por lo tanto muy sofisticados en teorías abstractas de la justicia y en el desarrollo de criterios para evaluar la justicia o injusticia de las instituciones. Gran parte del progreso de esta área se lo debemos a John Rawls, quien como ya mencioné, revolucionó el estudio de la filosofía política con su clásico trabajo *A theory of justice*. Pero cuando se trata de ciencias políticas, las categorías no suelen alcanzar mucho más nivel que el del periodismo. Entonces, si por ejemplo leemos un trabajo de ciencias políticas reciente, de hace unos veinte años, descubriremos que gran parte de la discusión está desactualizada.

Lo que necesitamos, creo yo, es desarrollar un conjunto de categorías que nos permita evaluar la realidad social de un modo que sea mucho más abstracto que el periodismo político cotidiano, pero que simultáneamente nos permita realizar preguntas específicas sobre realidades e instituciones políticas específicas y responderlas de un modo que la filosofía política tradicional no ha logrado hacerlo. Así, por ejemplo, creo que el principal acontecimiento político del siglo XX fue el fracaso de las ideologías del tipo del fascismo y del comunismo, y en particular, del socialismo en sus diversas y diferentes formas. Lo interesante, desde el punto de vista del análisis actual, es que carecemos de categorías para presentar y responder preguntas relacionadas con el fracaso del socialismo. Si por “socialismo” comprendemos la propiedad estatal y el control de los medios básicos de producción, entonces el fracaso del socialismo así definido es el desarrollo social particular más importante del siglo XX. Es un hecho sorprendente que este desarrollo no haya sido analizado y que rara vez sea discutido por los filósofos políticos y sociales de nuestro tiempo.

Cuando hablamos del fracaso del socialismo, me refiero no sólo al fracaso del socialismo marxista, sino al fracaso de la socialdemocracia como existió en los países de Europa Occidental. Los partidos socialistas de estos países continuaron utilizando el

vocabulario socialista pero abandonaron tácitamente la creencia en el mecanismo básico del cambio socialista, a saber la propiedad y el control públicos de los medios de producción. ¿Cuál es el análisis filosófico apropiado para este fenómeno?

Un tipo similar de cuestión sería la referente a la evaluación de las instituciones nacionales. Así, por ejemplo, para la mayor parte de los científicos políticos sería muy difícil intentar analizar el atraso, la corrupción y la naturaleza en general terrible de las instituciones políticas de varias naciones estado contemporáneas. La mayor parte de los científicos políticos, dado su compromiso a la objetividad científica y las categorías limitadas de las que disponen, no pueden siquiera intentar describir que tan terribles son algunos países. Muchos países parecen poseer instituciones políticas deseables, tales como una constitución escrita, partidos políticos, elecciones libres, etc. pero aún la forma en la que operan es inherentemente corrupta. Podemos discutir estas instituciones a un nivel muy abstracto ya que Rawls y otros nos han provisto de las herramientas para hacerlo. Me gustaría empero una filosofía social más amplia, que pudiera proveernos las herramientas para analizar las instituciones sociales tal como existen en sociedades efectivas, de un modo que nos permitiera hacer juicios comparativos entre diferentes países y sociedades, sin llegar a un nivel de abstracción tal que no podamos hacer juicios de valor específicos sobre estructuras institucionales específicas. El trabajo del economista y filósofo Amartya Sen es un paso en esta dirección.

5. Ética y razón práctica

Durante gran parte del siglo XX, el campo de la ética estuvo dominado por una versión del mismo escepticismo que ha afectado otras ramas de la filosofía durante varios siglos. La filosofía del lenguaje fue dañada por la necesidad de tratar a los usuarios del lenguaje esencialmente como investigadores ocupados en la tarea epistémica de tratar de averiguar qué quiere significar un hablante de un lenguaje; del mismo modo la ética estuvo obsesionada con la cuestión de la objetividad. La cuestión principal de la ética fue acerca de si podía o no haber objetividad epistémica en la ética. La concepción tradicional de la filosofía analítica era que la objetividad ética era imposible, que no es posible derivar un “debe ser” de un “es” –como decía Hume– y

que consecuentemente, ninguna afirmación ética podía ser realmente ni verdadera ni falsa sino que simplemente funcionaba como la expresión de sentimientos o como un intento de influenciar comportamientos, etc. La forma de salir de la esterilidad de estos debates no es, creo yo, tratar de mostrar que las proposiciones éticas son verdaderas o falsas del mismo modo en que, por ejemplo, las proposiciones científicas lo son, ya que hay diferencias claramente importantes entre ambas. La forma de salir de este punto muerto consiste, creo yo, en comprender a la ética como una rama de un campo mucho más interesante, el de la razón práctica y la racionalidad. ¿Cuál es la naturaleza de la racionalidad en general y qué es actuar racionalmente siguiendo una razón para hacer algo? Esto es, creo yo, un acercamiento mucho más fructífero que el tradicional acercamiento consistente en preocuparse por la objetividad del juicio ético.

Algo así como un estudio de la racionalidad, como sucesora de la ética tradicional, parece estar ya desarrollándose. Actualmente existen, por ejemplo, cierta cantidad de intentos de revivir la doctrina kantiana del imperativo categórico. Kant creyó que la naturaleza de la racionalidad en sí misma determinaba limitaciones formales que podían contar como razones éticamente aceptables para la acción. Personalmente no creo que estos esfuerzos lleguen a ser exitosos, pero mucho más interesante que su éxito o fracaso es el hecho de que la ética parece haber vuelto a ser posible como una rama substantiva de la filosofía, liberada de su obsesión epistémica de alcanzar la objetividad y el fatal escepticismo cuando la búsqueda falla. No estoy seguro de cuales son las razones para el cambio, pero en mi impresión, el trabajo de Rawls no sólo revivió a la filosofía política sino que hizo posible también una ética substantiva más que cualquier otro factor individual.

6. La filosofía de la ciencia

No es sorprendente que la filosofía de la ciencia haya compartido durante el siglo XX la obsesión epistémica del resto de la filosofía. Las preguntas clave de la filosofía de la ciencia estuvieron relacionadas, al menos durante la primera mitad del siglo, con la naturaleza de la justificación científica y se dedicaron grandes esfuerzos a superar varias paradojas escépticas tales como el problema de la inducción. Durante la

mayor parte del siglo XX la filosofía de la ciencia estuvo condicionada por la creencia en la distinción entre las proposiciones analíticas y las proposiciones sintéticas. La concepción heredada de la filosofía de la ciencia era que los científicos intentaban alcanzar verdades sintéticas, contingentes, de la forma de leyes científicas universales. Estas leyes expresaban verdades muy generales sobre la naturaleza de la realidad y la cuestión principal sobre la filosofía de la ciencia tenía que ver con su contrastación y justificación. La opinión imperante tal como se desarrolló en las décadas de mediados de siglo era que la ciencia procedía mediante el llamado “método hipotético-deductivo”. Los científicos formulaban la hipótesis, deducían consecuencias lógicas a partir de ella y luego contrastaban tales consecuencias mediante experimentos. Esta concepción fue presentada más o menos independientemente, creo yo, por Karl Popper y Carl Gustav Hempel.

Los científicos practicantes que se interesaron por la filosofía de la ciencia tendieron a, creo yo, admirar la visión popperiana, pero gran parte de su admiración se basaba en una comprensión errónea. Lo que creo que admiraban en Popper era la idea de que la ciencia procede mediante actos de originalidad e imaginación. El científico debe presentar una hipótesis a partir de su propia imaginación y sus conjeturas. No existe un “método científico” para llegar a una hipótesis. El proceder del científico consiste entonces en contrastar las hipótesis mediante la realización de experimentos y descartar aquellas que hayan sido refutadas.

La mayor parte de los científicos no se dan cuenta, creo yo, cuán anticientífica es en realidad la visión de Popper. Según la concepción popperiana de la ciencia y de la actividad de los científicos, la ciencia no es una acumulación de verdades acerca de la naturaleza y el científico no llega a verdades acerca de la naturaleza sino que lo que se posee en las ciencias es simplemente una serie de hipótesis que aún no han sido refutadas. La idea de que los científicos intentan alcanzar la verdad y que en las diversas ciencias realmente poseemos una cantidad de verdades, lo cual creo que es el presupuesto de la mayor parte de la investigación científica, no es empero consistente con la visión popperiana.

La cómoda concepción tradicional de la ciencia como una acumulación de verdades o incluso como una progresión gradual mediante la acumulación de hipótesis

sin refutar hasta el momento fue desafiada en 1962 por la publicación de Thomas Kuhn, *Structure of scientific revolution*. Es desconcertante que el libro de Kuhn haya tenido el dramático efecto que tuvo, dado que no se trata estrictamente de filosofía de la ciencia sino de historia de la ciencia. Kuhn afirma que si uno examina la historia de la ciencia descubre que no es una acumulación progresiva de conocimientos acerca del mundo sino que la ciencia está sujeta a revoluciones masivas y periódicas, durante las cuales visiones completas del mundo son descartadas cuando el paradigma existente es reemplazado por un nuevo paradigma científico. Es característico del libro de Kuhn que da a entender, aunque hasta donde yo sé no lo dice explícitamente, que el científico no nos ofrece verdades acerca del mundo sino una serie de directivas para resolver rompecabezas, una serie de formas para lidiar con los problemas o rompecabezas inherentes al paradigma. Cuando el paradigma alcanza rompecabezas que no puede resolver es reemplazado y un nuevo paradigma se erige en su lugar, lo que nuevamente implica una serie de actividades de resolución de rompecabezas. Desde el punto de vista de esta discusión, lo interesante del libro de Kuhn es que parece implicar que no estamos acercándonos progresivamente a la verdad acerca de la naturaleza en las ciencias naturales, sino que solamente desarrollamos una serie de mecanismos para la resolución de rompecabezas. El científico básicamente se mueve de un paradigma a otro según razones que no tienen nada que ver con dar una descripción precisa de una realidad natural existente independientemente, sino por razones que son irracionales en mayor o menor grado. El libro de Kuhn no fue bien aceptado por los científicos practicantes pero tuvo un efecto enorme en varias disciplinas humanísticas, especialmente aquellas relacionadas con el estudio de la literatura, dado que parecía afirmar que la ciencia no nos provee de más verdad acerca del mundo que los trabajos de ficción o crítica literaria, y que la ciencia es básicamente una actividad irracional donde los grupos de científicos presentan teorías que son constructos sociales y luego las abandonan en favor de otras que son del mismo modo constructos sociales arbitrarios.

Sean cuales sean las intenciones de Kuhn, creo que su efecto ha sido desafortunado no en la práctica científica sino en la cultura general, dado que sirvió para “desmitologizar” la ciencia, desacreditarla, probar que no es lo que la gente común y corriente creía que era. Kuhn allanó el camino para una visión aún más radicalmente

escéptica, la de Paul Feyerabend, quien afirmó que en lo que se refiere a ofrecer verdades acerca del mundo la ciencia no es mejor que la brujería.

Mi visión personal es que tales temas son completamente periféricos a lo que debería preocuparnos en filosofía de la ciencia y a lo que espero que dediquemos nuestros esfuerzos en el siglo XXI. Creo que el problema fundamental es éste: la ciencia del siglo XX ha desafiado radicalmente un conjunto muy difundido y poderoso de presunciones filosóficas y del sentido común acerca de la naturaleza, y aún no hemos digerido los resultados de tales avances científicos. Estoy pensando específicamente en la mecánica cuántica. Creo que podemos absorber la teoría de la relatividad de manera más o menos confortable dado que se construye como una extensión de la tradicional concepción del mundo newtoniana. Debemos simplemente revisar nuestras ideas del espacio y del tiempo, y de su relación con constantes físicas fundamentales como la velocidad de la luz. La mecánica cuántica empero significa un verdadero desafío a nuestra visión del mundo, desafío que aún no hemos superado. Me parece escandaloso que los filósofos de la ciencia, incluidos los físicos interesados en filosofía de la ciencia, no nos hayan presentado aún una exposición coherente de cómo la mecánica cuántica encaja en nuestra concepción general del universo, en particular en lo relacionado con la causalidad y la determinación.

La mayor parte de los filósofos, como también la mayor parte de la gente instruida de hoy en día, concibe la causalidad como una mezcla de la mecánica newtoniana y del sentido común. Los filósofos tienden a suponer que las relaciones causales son siempre manifestaciones de leyes causales estrictamente determinísticas y que estas relaciones de causa y efecto se corresponden entre ellas como simples relaciones mecánicas de engranajes que mueven otros engranajes y similares fenómenos newtonianos. Sabemos que a cierto nivel de abstracción esto no es correcto pero aún no hemos reemplazado nuestra concepción del sentido común con una concepción científica más sofisticada. Creo que ésta es la tarea más interesante de la filosofía de la ciencia del siglo XXI y que es algo que tanto científicos como filósofos deben realizar, para presentar una exposición de los resultados de la mecánica cuántica que nos permita asimilar a tal disciplina a una visión general coherente del mundo. Creo que durante el desarrollo de este proyecto necesitaremos revisar ciertas nociones críticas tales como la noción de casualidad y que tal revisión tendrá importantes efectos en otras cuestiones

tales como las relacionadas con el determinismo y el libre albedrío. Este trabajo ya ha comenzado y espero que continúe exitosamente en el siglo XXI.

Conclusión

La historia de la filosofía, tal como se la presenta en los manuales, es en gran medida la historia de las obras de una cantidad de genios. Desde Sócrates, Platón y Aristóteles a Wittgenstein y Russell, los principales resultados de la filosofía se encuentran en las obras de sus grandes figuras. En este sentido, no hay ningún gran genio vivo hoy en día. Esto no se debe, creo yo, a que tengamos menos talento que nuestros predecesores. Creo, por el contrario, que paradójicamente la razón por la que no existen genios reconocidos actualmente es porque hay más filósofos talentosos vivos hoy que los que hubo en el pasado. Dado que hay tanto talento y que se realizan tantos trabajos de gran calidad, le resulta imposible a una figura o a unas pocas figuras dominar el campo de la misma manera que a principios del siglo XX. Creo que probablemente existe una cantidad de otros campos en los que sucede lo mismo que en la filosofía; la aparente escasez de genios es el resultado de un superávit más que un déficit de talento. No sé si el fenómeno ocurre o no generalizadamente, pero estoy muy seguro de que así sucede en la filosofía. La cantidad de figuras talentosas, capaces y esforzadas en el campo imposibilita que se reconozca a un número pequeño de personas por sobre el resto.

Una de las muchas ventajas de que el campo no sea dominado por una pequeña cantidad de figuras es que la filosofía, entendida como empresa cooperativa, parece ser hoy en día más factible de lo que típicamente ha sido. Es posible que personas que trabajan un mismo conjunto de problemas comprendan su misión como la de aumentar la comprensión teórica de un dominio dado.

Según mi opinión, y este artículo ha expuesto tal visión, la obsesión con la gnoseología ha sido el mayor obstáculo específico para el progreso teórico sistemático. Creo que los problemas epistémicos “¿Cómo es posible que tengamos conocimiento dadas las diversas paradojas escépticas?” deberían ser tratados del mismo modo que se trató al resto de las paradojas en la historia de la filosofía. Las paradojas de Zenón sobre el espacio y el tiempo, por ejemplo, presentan problemas interesantes, pero nadie

creo realmente que no podemos intentar cruzar una habitación hasta que hayamos superado el escepticismo de Zenón acerca de la posibilidad del movimiento a través del espacio. De manera análoga, creo que deberíamos tener la misma actitud con las paradojas acerca de la posibilidad del conocimiento presentadas por filósofos escépticos. Es decir, se trata de problemas interesantes y sirven como buenos ejercicios para entrenar a jóvenes filósofos, pero no deberíamos suponer que la posibilidad del conocimiento y de la comprensión descansa en poder refutar previamente el escepticismo humeano. Por supuesto que no puedo predecir qué sucederá durante el siglo XXI, pero puedo expresar mi esperanza –y creo que en el presente estado de nuestra historia intelectual, es una esperanza bien fundada– en que con la renuncia al sesgo epistémico en la filosofía del lenguaje, la filosofía de la mente, la ética, la filosofía política y la filosofía de la ciencia, podremos alcanzar una mayor comprensión teórica y desarrollos teóricos más constructivos de los que hemos tenido en cualquier momento de la historia de la filosofía.