

Título del artículo: El lenguaje histórico-conceptual de la filosofía  
Autor: Fabián Mié  
Institución: CONICET - Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

Dirección postal:  
Prof. Dr. Fabián Mié  
Cátedra de Filosofía Antigua  
Escuela de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)  
Pabellón Francia  
Ciudad Universitaria  
5000 Córdoba  
Argentina

Tel. 0054 351 4334059  
part. 0054 351 4743429

[FBIANGUSTAVOMIE@fullzero.com.ar](mailto:FBIANGUSTAVOMIE@fullzero.com.ar)

Descriptores: filosofía - metodología - lenguaje - conceptos - historia

Resumen:

En un ensayo dedicado al método de la filosofía, Ernst Tugendhat (1989) advertía sobre la escasez de clarificaciones metodológicas generales que la disciplina ofrece a su propio quehacer. Detrás de la variedad de formas de hacer filosofía que existen en la actualidad y a lo largo de su vasta historia, esa falta de claridad sobre sus procedimientos puede detectar una persistente irresolución acerca del concepto y del alcance de la filosofía; y en este aspecto el diagnóstico de Tugendhat me parece acertado. Sin embargo, creo que su propuesta, formulada en términos bastantes clásicos de la tradición analítica (“aclaración del uso de las expresiones lingüísticas”) es incompleta en cuanto deja de lado el carácter histórico. Aunque no discutiré las tesis de este autor, en este artículo pretendo abordar el mencionado problema metodológico que él señalara, haciéndolo a partir de lo que considero un paso previo indispensable: esclarecer el tipo de vocabulario conceptual con que opera la filosofía así como su impronta histórica, para obtener, desde allí, algunas conclusiones sobre su método y objetivos.

### El lenguaje histórico-conceptual de la filosofía

“No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre”. (Gadamer 1988: 531).

“Pues hay un sólido núcleo central del pensamiento humano que no tiene historia –o no tiene ninguna registrada en las historias del pensamiento; hay categorías y conceptos que, en su carácter más

fundamental, no cambian en absoluto—. Obviamente éstas no son las especialidades del pensar más refinado. Son los lugares comunes del pensamiento menos refinado; y son, con todo, el núcleo indispensable del equipamiento conceptual de los seres humanos más sofisticados. Es de ellos, de sus interconexiones y de la estructura que forman que se ocupará primariamente una metafísica descriptiva”. (Strawson 1989: 14).

“El debate interesante [...] es acerca de *cómo* pensamos. Es un debate sobre los tipos de mecanismos que nos permiten anclar mentalmente en el mundo”. (Prinz y Clark 2004: 59).

## 1. La utilidad de la historia para la filosofía

Puede parecer temerario formular en la actualidad alguna propuesta acerca del método de la filosofía que incluya de alguna manera no aleatoria la dimensión histórica de esta forma de saber. Pues si consideramos algo unilateralmente el desarrollo que algunas ramas de esta disciplina han alcanzado en los últimos decenios a través de su estrecha y muy fructífera colaboración con ciencias como la psicología experimental, la neurobiología, la lingüística, la física, la sociología, encontramos un enorme despliegue de líneas y proyectos de investigación que resultan especialmente atractivos por su integración de distintos conocimientos específicos, que confluyen en proyectos abarcadores a la altura de la naturaleza interdisciplinaria del conocimiento en su estado de desarrollo actual. Vivimos hoy una desafiante situación de trabajo interdisciplinario en la cual convergen planteos acerca del aprendizaje del lenguaje o del desarrollo de diferentes niveles de conceptualidad y normatividad en animales humanos y no humanos, que permiten estudiar, sobre una base empírica más firme, fenómenos acerca de los cuales, incluso habiéndose realizado descripciones muy detalladas y finas al nivel fenomenológico, hubo hasta la fecha escasas explicaciones satisfactorias. De esta manera, el fino trabajo empírico puede hacer aparecer como obsoletos o demasiado generales y vagos a algunos conceptos tradicionales de la filosofía. Un ejemplo particularmente notorio puede ser el del concepto de “representación”, tradicionalmente anclado en la filosofía moderna a partir de Descartes, los empiristas ingleses y Kant, y que hoy se usa, o rechaza, de tal manera que las notas tradicionales de aquel concepto sólo pueden retomarse si se someten a pruebas empíricas exigentes en áreas como la psicología y la filosofía de la mente, en relación con temas como el requisito de generalidad conceptual o el posible rol de conceptos que organizan muy básicamente nuestra experiencia perceptiva, como los sensorio-motrices (Noë 2004). Tanto por el lado de la filosofía teórica como por el de la filosofía práctica podemos ser partícipes hoy, dentro de nuestra disciplina, de un enorme impulso cuyo principal atractivo consiste quizá en esa tensión entre el hiper-desarrollo de conocimientos específicos, en áreas como las arriba mencionadas ilustrativamente, que se combina con intentos de elaboración de teorías filosóficas de conjunto que, de alguna manera, responden a esa antigua motivación filosófica consistente en alcanzar una explicación de la totalidad de los fenómenos relevantes del mundo<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> “The Greek asked ‘Why?’, and this interest in causes leads immediately to a further demand: the demand for generalization. [...] The Egyptians had thought of geometry as a matter of individual

Teniendo en cuenta los desafíos que nos plantea esta situación, el interés y la relevancia que puede ostentar la historia de la filosofía parecería claramente relegada, cuanto más, al salón anticuario de los nobles predecesores. Los especialistas en áreas históricas de la filosofía no parecerían tener casi nada que ofrecer que sea comparable a los nuevos retos formulados en dominios como el de la semántica y la filosofía de la mente, la filosofía de la acción y la teoría política actuales. Lo que la gente que desarrolla estudios sobre autores y problemas de la historia de la filosofía podría ofrecer a sus colegas no iría más allá de comparaciones que buscaran establecer antecedentes de planteos que hoy formulamos a un nivel tan elevado que todo lo anterior dicho al respecto parece un mero balbuceo, una prehistoria poblada de grandes visionarios, dignos por los esfuerzos que han realizados, pero definitivamente inservibles en términos de provisión de herramientas teóricas que todavía hoy pudieran ayudarnos. Pensemos que de esta manera suele entenderse la relación entre planteos actuales e históricos acerca de problemas como la percepción, los mecanismos cognitivos, la causalidad y el indeterminismo físicos, la teoría del espacio-tiempo, o también planteos semánticos que desde Frege conceptuamos a través de términos como “sentido” y “referencia”.

Sin embargo, desde hace algunas décadas se ha ido corrigiendo una visión sesgada de este tipo, e imponiendo en su lugar la convicción de que esa imagen de la disociación entre el desarrollo de temas de la filosofía actual y la utilización fructífera de la historia de la filosofía es *de hecho* cada vez más artificial y *de derecho* injustificada. Como ejemplos de un caso elocuente de la situación fáctica aludida podemos mencionar ahora el tratamiento, que tiene lugar en el esencialismo contemporáneo, de problemas sobre la identidad y la persistencia de objetos naturales y artefactos, criterios de individuación, modalidad, etc. En los trabajos relativos a estos tópicos de David Wiggins, E. J. Lowe, Ruth Barcan Marcus, entre otros, se movilizan conceptos y planteos particularmente aristotélicos, leibnizianos y lockeanos que son valorados no meramente como antecedentes o planteos aproximativos, sino que proveen la conceptualidad y, con ello, el mismo instrumental de análisis de los planteos que realizan estos autores contemporáneos. Otro ejemplo de interacción entre la filosofía actual y la historia de la filosofía está dada por el influyente libro de la bióloga y filósofa Ruth Garret Millikan, *On Clear and Confused Ideas. A Study of Substance Concepts*, cuyo subtítulo ya delata la tradición semántica en la que la autora encuadra e inspira algunas de sus innovadoras propuestas acerca de las habilidades cognitivas y de la utilidad que tiene para los humanos el manejo de conceptos sustanciales, así como la indispensabilidad de suponer que el mundo está estructurado sobre la base de sustancias que no pueden equipararse a cúmulos de propiedades. Es evidente ya en esto último la influencia que ejerce sobre Millikan otro autor ligado al esencialismo contemporáneo de prole aristotélica. Me refiero a Saul Kripke (Kripke 1995) y a su crítica de la

---

rectangular or triangular fields. The Greek lifts it from the plane of the concrete and material and begins to think about rectangles and triangles themselves, which have the same properties whether they are embodied in fields of several acres or in pieces of wood or cloth a few inches long, or simply represented by lines drawn in the sand. In fact, their material embodiment ceased to be of any importance, and we have made the discovery which above all other stands to the especial credit of the Greeks: the discovery of form. [...] This gift for abstraction, with its limitless possibilities and (we must add) its inherent danger, was the peculiar property of the Greeks. The danger lies, of course, in the temptation to run before one can walk. For the human reason to discover for the first time the extent of its powers is an intoxicating experience. It tends to look down on the pedestrian accumulation of facts, and trying its wings to soar far beyond the available evidence up to a grand synthesis that is very largely its own creation. [...] Yet if no one had begun in the first place by asking these ultimate and universal questions, science and philosophy as we know them could never have been born”. Guthrie 1992: 36ss.

equiparación entre nombres y descripciones, y, correlativamente, entre objetos y cúmulos de propiedades.

Por otro lado, y sólo para quedarnos en los ejemplos pertenecientes al ámbito de influencia de la filosofía aristotélica, son bien conocidos los desarrollos del neoaristotelismo en la filosofía práctica, particularmente en la discusión entre comunitaristas y liberales (Thiebaut 1992). En verdad, dentro de la filosofía práctica abundan los ejemplos de una recepción de filósofos antiguos y modernos hecha a un alto nivel en cuanto al conocimiento histórico de esas filosofías, así como llevada a cabo a través de una actualización fructífera de sus planteos con relación a preocupaciones contemporáneas. Últimamente, Osvaldo Guariglia ha vuelto a considerar la ética estoica y la kantiana en torno al problema de los valores (Guariglia 2002: cap. 4). Además, dentro del espectro de la discusión ética contemporánea, el reposicionamiento del problema de la virtud y la felicidad, la autonomía moral, las fuentes de la normatividad, la debilidad de la voluntad y el rol de los afectos en la vida práctica, la motivación moral y la formación del carácter, etc. se hicieron por recurso particularmente a Aristóteles, la tradición estoica y cristiana, desde Agustín hasta Kierkegaard, así como prestando atención a la crítica de Nietzsche y a la tradición utilitarista y pragmática, en los trabajos de autores como Alasdair MacIntyre, Bernard Williams, Martha Nussbaum, Donald Davidson, Ernst Tugendhat, Christine Korsgaard, Robert Roberts, entre otros. Para citar dos últimos ejemplos, la discusión en la ética actual sobre universalismo, la réplica a los llamados “comunitaristas anti-ilustrados” y la apelación al carácter casi trascendental de los derechos humanos sería sencillamente impensable sin Kant. Similarmente, toda la masa de material crítico sobre la sociedad tecnológica y el sistema de producción capitalista, que debemos a la Escuela de Frankfurt, no existiría sin su recepción de Marx.

Esta enumeración incompleta de casos bien conocidos por todos parece indicar que existe suficiente evidencia empírica acerca de la productividad y la utilidad que se halla en un conocimiento de la historia de la filosofía en orden a viabilizar planteos conceptualmente solventes, creativos y con amplia perspectiva. El diagnóstico que puede extraer quien intenta seguir estas recientes producciones de la filosofía indica que para participar exitosamente en el debate constituye un obstáculo parejo desconocer los planteos conceptuales de la filosofía actual así como la historia de la filosofía.

Pero los filósofos no suelen conformarse con una buena colección de hechos; a esa colección debe seguir la explicación de la causa, según lo estipula Aristóteles (*APr.* I 30, 46a17-22). En este trabajo quisiera considerar la cuestión *de iure* concerniente a los hechos recogidos.

## 2. El doble origen de nuestro anclaje comprensivo en el mundo y las fuentes de los conceptos filosóficos

Desde distintas perspectivas e ideologías filosóficas se coincide en una tesis que concierne a la metodología peculiar de la filosofía: la aparente falta de un dominio de objetos específico y delimitado. Este rasgo caracterizaría a esta forma de conocimiento, contraponiéndolo a las ciencias. Curiosamente, se trata de una peculiaridad que ya Aristóteles había señalado como una marca de identidad positiva de la filosofía. Pues sus objetos son sus propios conceptos. La filosofía se entiende plausiblemente como *aclaração de conceptos* (Tugendhat 1989) desde Platón y Aristóteles, pasando por la filosofía trascendental kantiana y el idealismo de Hegel, hasta la fenomenología husserliana, la hermenéutica de Gadamer y la filosofía analítica de un Wittgenstein, un

Ryle o un Strawson, y alcanzando a la discusión actual sobre análisis conceptual en autores como Christopher Peacocke, Frank Jackson, Stephen Laurence, Eric Margolis, entre otros. La gran variedad de temas, intereses, acentuaciones, programas y metodologías particulares que existe entre los autores arriba enumerados coincide en ese mínimo, y eso justifica cierta unidad disciplinaria existente entre las posiciones que ellos representan. Quisiera considerar hacia el final de este texto algunos de estos casos paradigmáticos para proponer en qué consiste, a mi entender, el método y el objeto de la filosofía. Previamente, me parece necesario que tratemos de explicar el *de iure* antes mencionado, esto es, cuál es la condición de posibilidad que explica que la *formación de conceptos filosóficos* sólo pueda tener lugar *históricamente* o, con otras palabras, por qué los resultados de tal formación, los mismos conceptos filosóficos y las teorías en que ellos se articulan, no pueden entenderse *aparte* de la *historia* que en su proceso de formación ha acontecido.

El lenguaje de la filosofía refleja una característica distintiva del método filosófico: nunca hacemos filosofía fuera del marco de una interpretación general que se plasma en el lenguaje heredado, entre vulgar y técnico, que utilizamos y del que no podemos prescindir al formular nuestros planteos filosóficos. Es cierto que a los filósofos no parece haberles interesado mayormente el objetivo de una mera aclaración de las nociones vulgares a través de términos técnicos, aunque ésta pueda haber sido tomada como una meta parcial por algunos autores. El tipo de aclaración conceptual que perseguimos cuando hacemos filosofía se entiende quizá más adecuadamente cuando nos representamos la manera que tiene esta forma de saber para establecer humanamente un anclaje reflexivo y fundado en el mundo. El hecho es que para establecer ese anclaje no precisamos ni parece ser tampoco el camino conducente eliminar las ambigüedades y errores característicos del lenguaje natural. Parte del abandono de los variados proyectos que a lo largo de la historia persiguieron formular un lenguaje de signos unívocos, se debe a que tales programas se revelaron irrealizables en virtud de que cualquier lenguaje artificial presupone una interpretación de la conexión entre palabra y objeto; una conexión que no puede controlarse por un cálculo hecho con signos artificiales y que presupone una interpretación que tampoco puede examinarse dentro del lenguaje artificial. Esa interpretación de la relación entre palabra y objeto se fragua en nuestro trato histórico con las palabras y en nuestro intercambio causal con el mundo. No es el mecanismo adecuado para efectuar las correcciones necesarias en nuestro anclaje en el mundo ese intento de neutralizar las equivocidades del lenguaje natural a través de un cálculo de signos, ya que lo decisivo en nuestra comprensión del mundo está en los criterios de referencia de las palabras. Tales criterios pueden y deben explicarse y discutirse, pero la dirección que tiene que adquirir esa tarea de examen de nuestra ideología conceptual no consiste en borrar y desligarse de las nociones históricas menos elaboradas a través de una estipulación artificial de correspondencia entre signos y cosas. Por el contrario, es a partir de esas nociones más básicas, que constituyen la expresión de nuestra orientación comprensiva primaria dentro del mundo, desde donde parte la aclaración filosófica de conceptos cuyo resultado no es, entonces, un abandono de esa ideología que compartimos como hablantes de una lengua natural, sino un esclarecimiento que persigue otros fines. Más adelante sugeriré en qué creo que consiste realmente ese esclarecimiento conceptual, que ahora trato de disociar del intento reduccionista de establecer una correspondencia unívoca entre signos y cosas susceptible de construirse deductivamente y que busca hallarse exenta de la ideología propia del lenguaje natural.

Si bien insumiría un espacio del que aquí no dispongo desarrollar y examinar la tesis que describiré a continuación, creo que es conveniente mencionarla, tomándola

como hipótesis no demostrada ahora, dado que a través de ella podemos ayudarnos a avanzar un paso más en esta caracterización de la matriz histórica de los conceptos de que se ocupa ese análisis filosófico cuya factura, en virtud de la naturaleza misma de sus objetos, sostendré que no puede prescindir de articularse en una doble dimensión. La hipótesis, a la que aquí aludo como el marco de algunas ideas que presentaré posteriormente acerca del lenguaje histórico y de la metodología de la filosofía, dice que el *anclaje humano en el mundo* se elabora a través de dos vías. En primer lugar, *causalmente*, mediante una serie de variados mecanismos cognitivos que comienzan en la experiencia sensible y se elevan a elaboraciones epistémicas muy sofisticadas. A través de esos mecanismos, los miembros de la especie humana van ajustando evolutivamente sus habilidades para interactuar con el mundo de manera más provechosa y conforme a la delimitación de intereses predominantes y motivaciones para la acción privilegiadas, lo que incluye diversos procesos de producción racional que se sitúan al nivel de la deliberación, abarcando cálculos y planes de acción, e incluyendo también, característicamente, elecciones de fines hacia los que tendemos con el objetivo de realizarnos individual y socialmente. Este primer anclaje envuelve, además, aspectos cognitivos subpersonales, como emociones que los psicólogos actuales califican como muy próximas a reflejos, que son filogenéticamente antiquísimas y no requieren de un procesamiento cognitivo complejo. En segundo lugar, ese anclaje acontece *históricamente* a través de la adquisición, aceptación y desarrollo deliberado de motivaciones y habilidades específicamente culturales, que inciden determinadamente en los individuos por el solo hecho de que pertenecemos a una tradición cuya vigencia se manifiesta en que es siempre dentro del marco de una cultura donde se perfilan nuestras elecciones vinculadas con intereses cognitivamente más complejos que se promueven reflexivamente. Tales son, característicamente, las normas y los ideales que los seres humanos inventamos para regular nuestra conducta moral. Si bien en la constitución de la experiencia humana pueden distinguirse ambos factores como sus componentes, y es cierto que se les debe asignar una independencia relativa en la conformación e incidencia que a cada uno le es propia, en el resultado no se dan estrictamente por separado la vía causal y la histórica. Si se observa con detenimiento, una vía está encastrada en la otra, ya que el proceso evolutivo biológico de configuración de nuestras habilidades cognitivas es acompañado por el desarrollo histórico-cultural de la especie y da lugar a una compleja interacción epistémica con el mundo que no parece poder reducirse unilateralmente a ninguno de los dos orígenes mencionados. Para apreciar la fuerza configuradora específica que le pertenece al entorno histórico socio-cultural basta con tener en cuenta la decantación del proceso en el que tiene lugar el desarrollo de dicho entorno mediante la constitución de una tradición donde se prefiguran nuestras elecciones y hasta nuestra misma sensibilidad psicológico-cultural. Una muestra de dicho proceso configurador la encontramos en la honda influencia que sobre nuestra auto-comprensión ejerce la formación psicológica y emocional del yo desplegada en las obras literarias de occidente, desde la épica homérica, la lírica arcaica y los trágicos griegos hasta los grandes novelistas decimonónicos y escritores de la talla de Thomas Mann o, más recientemente, Philip Roth<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Dicha configuración es el alimento constante de las distintas variantes de humanismo occidental, así como de las diversas reacciones contra ellas que intentaron reflotar otras fuentes de pensamiento. Algunas repercusiones de la compleja situación a la que estoy aludiendo, unilateral, pero representativamente enfocada al ámbito de la filología clásica alemana sólo hasta la primera mitad del siglo pasado, pueden verse en Jaeger 1985; Snell 1993<sup>7</sup>: esp. caps. I, IV, XIV; Nietzsche 1988<sup>2</sup>; y, en general, en las figuras estilizadas de filólogos como Ulrich von Willamowitz-Möllandorf, Karl Reinhardt, Hermann Fränkel,

Esta hipótesis puede ponerse a prueba y defenderse analizando muchísimo material, pero aquí no voy a aventurarme a emprenderlo. Pido ahora que se la acepte como un supuesto necesario para explicar mejor el hecho referido a lo que trataré de identificar como el carácter esencialmente *histórico* del lenguaje de la filosofía; un carácter que, en cierta manera, no implica postular un rasgo extraordinario para el lenguaje técnicamente filosófico. En efecto, si admitimos que la base del lenguaje de la filosofía está constituida por el lenguaje ordinario, y teniendo en cuenta que éste es el medio primario en que se expresan nuestras habilidades cognitivas para alcanzar un buen anclaje en el mundo; y, además, si la terminología filosófica va formándose a través del *análisis conceptual* del lenguaje natural, entonces el lenguaje técnico que va sedimentándose a través del análisis filosófico conservará también ambas fuentes –la causal-evolutiva y la histórico-cultural– de nuestro anclaje en el mundo. El lenguaje técnico de la filosofía será histórico tanto porque opera sobre la lengua natural, que es parte y resultado de los mecanismos cognitivos evolutivamente desarrollados por la especie en su anclaje en el mundo, como también en virtud de que las nociones y comportamientos humanos que la filosofía analiza cuentan con la determinación no meramente suplementaria que proviene del hecho de que el lenguaje analizado es siempre el lenguaje de una cultura histórica.

Creo que éste es, efectivamente, un presupuesto necesario para encuadrar una tesis correcta acerca de la experiencia y su relación con los conceptos filosóficos. Según esa tesis, “el lenguaje, que expresa la interpretación del mundo, es sin duda un producto y resultado de la experiencia” (Gadamer 1992: 83). Aquí, la experiencia, la interpretación y el lenguaje deben entenderse fuera de los estrechos límites de un erróneo reduccionismo empirista, que puede evitarse precisamente incluyendo en la explicación de nuestras habilidades conceptuales la característica principal que envuelve la anterior hipótesis sobre el doble origen de nuestra experiencia –a cuyo efecto cooperativo podemos llamarle “histórico-causal”–. En efecto, una clase especial de conceptos a través de los que elaboramos nuestra comprensión de la experiencia es la de los *conceptos filosóficos*. Mi propuesta en este trabajo es que tales conceptos se destacan, de entre un variado arsenal de otros tipos de conceptos disponibles, por el hecho de que ellos expresan el proceso de *aclaración de la experiencia humana del mundo*. Si esto es así, la conceptualidad filosófica y el lenguaje técnico de la filosofía son productos de la elaboración de la naturaleza *histórico-causal* peculiar de nuestra *comprensión*. Una de las consecuencias de esta tesis que me interesaría destacar aquí para resaltar el carácter intrínsecamente histórico de la disciplina filosófica, reside en que la delimitación de un determinado problema filosófico y la formación de los conceptos que buscan aportar una solución a tal problema nunca puede tener lugar fuera del *contexto histórico de comprensión* que ha dado lugar a la aparición de ese problema y a la consecuente formación de términos diseñados para su dominio comprensivo. Y si, además, como intentaré mostrar, el *proceso de formación de tales conceptos* es como la reverberación de aquella determinación originaria del problema, que como un sonido se propaga a través de una superficie histórica que nunca lo absorbe hasta extinguirlo, sino

---

Wolfgang Schädewaldt (sobre algunas de esas figuras cf. Gadamer 1985: 16.-19.). Éste es obviamente un ámbito muy restringido al que, además de otras manifestaciones del arte y la cultura, habría que agregar otras áreas de la misma disciplina, por ejemplo, los estudios históricos italianos, entre otros, en la obra de Rodolfo Mondolfo; así como la historia de la filosofía francesa desde mediados de los años '50 de la precedente centuria, hasta llegar al caso emblemático de la revigorización actual de la sofística griega por parte de Barbara Cassin, junto a la revitalizada discusión de tópicos centrales de la ética antigua, aristotélica y helenística, como la felicidad, la debilidad de la voluntad y el dominio de las pasiones, en autoras contemporáneas educadas en la tradición analítica, como Martha Nussbaum o Julia Annas. En referencia a los componentes de la identidad moderna cf. Taylor 2006; Berman 1988.

que, gracias a la materia peculiar de que está hecha la historia, extiende y amplifica el origen del sonido, entonces el mismo proceso histórico de elaboración del vocabulario técnico filosófico debe constituir el *contexto* dentro y a través del cual nos resultan inteligibles los mismos conceptos. Por ello, un cierto problema filosófico no puede entenderse prescindiendo de sus diversas y sucesivas etapas de planteo y discusión. Por ejemplo, la discusión acerca de la causalidad del primer motor inmóvil aristotélico no debe pretender evitar los hitos que posteriormente han contribuido a replantear el problema en períodos y autores de la medievalidad tardía. Similarmente, pero enfocado del lado de la recepción, la teoría de la justicia de John Rawls y su arsenal de nociones no puede ser “puesta entre paréntesis” por el intérprete contemporáneo de cualquier teoría política del mundo antiguo, en cuanto la discusión rawlsiana configura nuestra comprensión actual del problema; una configuración que es, ella misma, a su vez, incluso en sus tecnicismos más particulares, resultado de aquella reverberación, producto de la interacción con el pasado. Esto no implica que los problemas filosóficos sean siempre los mismos, y menos que lo sean sus diagnósticos y soluciones. Lo que en realidad intento expresar aludiendo ejemplarmente ahora a influencias de este tipo es que la comprensión filosófica de un problema no puede operar de otro modo en virtud de que el proceso de elaboración del problema a través de los conceptos históricamente producidos en diferentes teorías filosóficas es inseparable del planteo originario del problema. Por ende, para dominar conceptualmente –el modo específico de “dominio” que ejerce la filosofía sobre el mundo– un problema, el intérprete filosófico debe insertarse reflexivamente en la tradición de dicho problema, a la cual él ya pertenece históricamente en la medida que es interpelado por ese problema, o sea, en cuanto tal o cual problema le parece significativo o, lisa y llanamente, le resulta de interés. Esta interpelación no puede tener lugar si el intérprete no se encuentra ya dentro de lo que metafóricamente podríamos llamar “círculo de influencia” del problema.

Ahora bien, el marco resultante del proceso de formación de los conceptos filosóficos no es inmóvil, sino que se va ampliando constantemente a través del intercambio entre el texto histórico y el intérprete actual. Así, por ejemplo, en la aplicación del término, de origen aristotélico, “sustancia” a la explicación del tipo de conceptos que en su proceso de aprendizaje van generando los seres humanos como una habilidad cognitiva que les permite reidentificar objetos persistentes y planear comportamientos a adoptar en nuevas ocasiones de encuentro con esos objetos, se movilizan una serie de ideas desarrolladas por Aristóteles en el capítulo primero del libro I de su *Metafísica*. Allí, Aristóteles habla del aprendizaje y la formación inductiva de los conceptos, vinculando esto a los requisitos explicativos que se imponen a organismos cuyas capacidades cognitivas específicas exceden los límites que corresponde a animales que sólo alcanzan a tener percepción sensible o, cuanto más, *empeiría*. Los animales humanos, así nos ve Aristóteles, requieren en su comportamiento, además de *empeiría*, un grado de generalización que sólo puede ser satisfecho a través de la determinación de sustancias caracterizadas por una cierta estabilidad y por la interrelación causal que permite explicar su interacción con otras cosas del mismo tipo y con atributos accidentales. A esas dos clases de entidades –sustancias o accidentes– se reduce en la ontología aristotélica todo lo que existe en el mundo. Precisamente esas ideas aristotélicas son las que ofrecen el marco dentro del cual resultará justificado llamar al producto de tales habilidades cognitivas “conceptos sustanciales”. Pero la relevancia del aspecto histórico en la elaboración de conceptos

filosóficos se debe a que la teoría de Millikan (Millikan 2000: cap. 1 y 2) no pudo alcanzarse sin *aplicar* la noción aristotélica, es decir, sin que se haya vuelto *históricamente efectivo* el concepto aristotélico a través de una *nueva motivación* que utiliza ese *concepto históricamente elaborado* ahora en un *nuevo marco de aplicación*.

Sería una ilusión más que crea el “mito de lo dado” imaginar que hay un núcleo de identidad del concepto de “sustancia”, que sería ajeno a lo que Gadamer llama su “historia efectual”, es decir, la historia de su formación que tiene efecto en la determinación del contenido semántico del concepto filosófico. Pues el mismo concepto de “sustancia”, inicialmente “fijado” por Aristóteles, es un producto del proceso histórico de formación que tuvo lugar, en su caso, mediante el proyecto de dar una explicación mejor sobre la identidad y persistencia dentro de una ontología que no incurriera en las dificultades insuperables que, en la opinión del estagirita, viciaban una metafísica de los dos mundos, como la platónica, asociada a un modelo del conocimiento basado en la aprehensión directa de correlatos de la percepción sensorial y a una teoría referencialista del significado, que acarreaba, entre otros inconvenientes, una plana comprensión de la forma lógica de la proposición elemental, por la que se ignoraba el rol diferente de sujetos y predicados, a los que Platón habría aprehendido erróneamente como nombres de objetos. La función de las sustancias aristotélicas es *actualizada en distintas aplicaciones* cuando en diversas concepciones modernas se defiende el lugar básico y central que desempeñan los particulares. El más conspicuo defensor reciente de una idea aristotélica de ese tipo es Peter Strawson.

La situación que acabo de ejemplificar no es más que un caso de la *productividad comprensiva* que entraña la *actualización* de los conceptos filosóficos. He acentuado que la errónea suposición de que hay un concepto separado de su interpretación histórica incurriría en dificultades como las provenientes del intento de desarraigar los conceptos de los diferentes contextos históricos en que se “desarrollan”. Curiosamente, ese error es subsidiario de otra equivocación, la que consiste en la pretensión de “fijar” definitivamente un concepto atándolo al momento de su primera definición. El factor común a esos errores en que se incurre acerca de ambos extremos de la interacción –el del origen del concepto y el de su recepción – reside en la misma noción de “origen” y “desarrollo histórico”, que inciden en la eliminación del carácter histórico del “contenido semántico” de los conceptos filosóficos. Pues sólo se puede pretender fijar en un momento único el contenido de un concepto si se cree en la ilusión de una comprensión independiente de la determinación histórica, que aprehende una esencia ahistórica. En contra de ideas hermenéuticas como éstas, que han sido adecuadamente desprovistas de su engañosa neutralidad ideológica (Foucault 1979<sup>2</sup>), la tesis sobre la interpretación que estoy retomando aquí indica que el contenido de un concepto se determina originariamente a través de la historia de su elaboración, de la cual es sólo una parte su primera definición. Tomo esta tesis para mantener que, separando los conceptos de sus contextos históricos, en lugar de hallar un núcleo esencial, perdemos la posibilidad de realizar un análisis conceptual preciso utilizando los mismos, ya que no podemos identificar, como consecuencia de dicha erradicación, la naturaleza de su diseño y del problema a que ellos intentan dar una solución. Este procedimiento abstractivo ahistórico constituye un error porque los conceptos filosóficos son productos de la interpretación histórica de la experiencia. Y es por ello que, en virtud de esa misma situación histórica de una interpretación, la elaboración posterior de un determinado concepto filosófico depende positiva y fructíferamente del

contexto histórico particular en que se formó como respuesta comprensiva al planteo inicial de cierto problema. Si la experiencia humana se configura como resultado de sus componentes histórico-causales, un problema filosófico evidencia su actualidad manteniendo con el planteo del mismo en el pasado una vinculación tal que el hecho de que se suscite ese problema en el presente mueve al intérprete a recurrir a herramientas conceptuales pretéritas, fabricadas con el objetivo de dominar el problema anterior. El resultado es una nueva configuración histórica del problema a partir de la interacción comprensiva entre dos planteos relacionados. Cuál sea la relación, es una cuestión que no puede prescribirse generalmente de antemano, sino que debe determinarse en particular según los casos. La regla, sin embargo, es que la naturaleza de la experiencia humana genera esa interacción histórica entre planteos presentes y pasados de un problema; y mi idea aquí es que los conceptos filosóficos y la tarea misma de la filosofía consisten en trabajar sobre la base operativa de dicha interacción. De allí que el lenguaje de la filosofía sea intrínsecamente histórico en la medida que la filosofía es una tarea de aclaración de la experiencia comprensiva humana del mundo en general. Obviamente, esta tesis no formula ninguna prescripción material o de contenido sobre los temas de la filosofía, sino que es meramente una explicación sobre el carácter *formal* de su vocabulario técnico, aunque esto conlleva un teorema sustantivo sobre qué es la filosofía a partir de lo que ella procura hacer, o, dicho de otro modo, sobre el tipo de habilidad epistémica específicamente humana que desplegamos a través de la filosofía.

### 3. El vocabulario, la interpretación y los problemas de la filosofía

Para avanzar un paso más en la exposición de esta tesis sustantiva sobre la filosofía, que es parte de la tesis principal acerca del aspecto formal del vocabulario filosófico, quiero destacar que mi idea sobre la interacción histórica a través de la que se vehiculiza constantemente la comprensión, es que recurrimos a conceptos filosóficos a fin de comprender ciertos hechos de la experiencia humana cuya característica los hace especialmente atractivos e interesantes para la disciplina filosófica. Posteriormente intentaré delimitar cuáles son esos hechos. Aquella vehiculización histórica se debe, entonces, a que para comprender la experiencia recurrimos a conceptos previamente aplicados a otros hechos relacionados. Definir la independencia de la interpretación en términos de alguna versión de “emancipación de la historia”, implica desconocer sencillamente la naturaleza histórica de todos nuestros conceptos y la consiguiente mediación histórica a través de la cual los hechos del presente resultan accesibles a nuestra comprensión. Por consiguiente, si un concepto filosófico, en tanto que es un resultado característico de la experiencia comprensiva humana y de su doble fuente histórico-causal, no puede tomarse como un producto separable de la historia de su formación, entonces la identidad de esa clase de conceptos no puede determinarse aparte del resultado del proceso de interpretación de problemas relacionados, en orden a cuyo dominio tales conceptos se diseñan. Con ello, admito que las diversas motivaciones históricas de los intérpretes y las diferencias en los hechos que intentamos conceptualizar son dos factores que determinan en conjunto la identidad de un concepto de acuerdo con la doble fuente de nuestra experiencia. La historia de la filosofía sería, según lo que estoy manteniendo, la historia de la *variada* elaboración de los *mismos* conceptos para resolver *diferentes problemas correlacionados*. La “historia efectual” de un concepto no puede compararse con un progreso lineal de esclarecimiento, con el despliegue teleológico de un núcleo esencial ahistórico ni con la positiva acumulación de información sobre un mismo hecho.

Consideremos brevemente la relación dialéctica que existe entre la identidad histórico-contextual de un problema, debida a su planteo “originario” –entendiendo este último término ahora con sentido histórico–, y las aplicaciones posteriores de los conceptos diseñados para dominar dicho problema, que tienen lugar en lo que se constituye, entonces, como una tradición vinculada a la “determinación originaria” del concepto. Gadamer ha señalado que hay un componente dogmático inaceptable, e impropio de lo que él llama “principio de la historia efectual” (Gadamer 1988: 370-377, cf. cap. 9-11; 1992: 85 ss.), en la suposición de que el problema de la libertad sería algo fijo que se vuelve a suscitar en meras reediciones históricas postreras. Pensemos en algunas de las principales instancias de delineación histórica de este problema. Encontramos el enigma trágico de Edipo, cuya acción libre se revela una apariencia de su verdadera sumisión a su propio destino; o aquel mito que narra Platón en el último libro de la *República*, según el cual el alma individual, antes de encarnarse, insólitamente, elige, sin que se interponga coerción externa alguna, su propio destino y se asocia a un *daímon* correspondiente. Posteriormente, hallamos la noción de libertad estoica, relacionada con el ideal de una vida desligada de las contingencias que los hombres no pueden manejar. También deberíamos contabilizar la discusión agustiniana sobre el libre albedrío y su relación con la providencia divina, que marcó el planteo posterior acerca de la autonomía del sujeto humano. Un nuevo estadio de este “mismo” problema está constituido por el intento kantiano de fundamentación de la libertad en la autonomía moral del sujeto. Más próximo a nuestra época, hallamos las lúcidas críticas de espíritu libertario que articulara Herbert Marcuse en *El hombre unidimensional*, contra los cotos de la autodeterminación psico-social que padecemos en las sociedades modernas de control, establecidas sobre la economía de producción capitalista y la manipulación económica y disciplinaria del deseo. Pero también habría que tener en cuenta la reformulación actual, que tiene cabida dentro de la filosofía de la mente y de la teoría de la acción, acerca del problema del libre albedrío en vinculación con el universo normativo de las razones y la causalidad física (Dennett 1992, cf. cap. 1: “El eterno y cautivante problema”, en alusión al problema de la libertad de acción). Todos éstos son planteos que, indudablemente, atañen a la libertad, y todos ellos reformulan muchos conceptos inventados por pensadores antiguos y medievales para definir sus propios enfoques sobre el problema. Pero el caso es que en tal *reformulación* de conceptos usados en el pasado por otros autores se ejecuta su *reinención*, la que está motivada por los nuevos y peculiares intereses de la actualidad a la que pertenece el autor. De alguna manera, en todos esos diversos planteos sobre la libertad se discute el *mismo problema* y se usan conceptos emparentados, pero de forma tal que ese problema no se *copia* meramente en otras épocas, sino que se *redefine* para las motivaciones intrínsecas a esas otras épocas. Con ello, estamos aceptando que la *distancia temporal* que separa a unos de otros planteos guarda una productividad característica para la elaboración de conceptos. No encontramos en esos casos una mera ambigüedad conceptual, ni siquiera un mero parecido de familia –una metáfora cuyo abuso no genera más que mezcla y confusión, en lugar de trazar paralelos entre ámbitos

mutuamente alejados—. El autor que actualmente recurre a conceptos tradicionales lo hace porque ellos contribuyen a delimitar su propio problema, no con un rancio espíritu conservador. El autor se desempeña como “intérprete” de la tradición cuando utiliza aquel mismo concepto griego de “libertad” en la medida que le permiten a él encuadrar su propia experiencia y comprender mejor sus motivaciones.

Este procedimiento de formación de conceptos, que se ejecuta interactivamente entre la actualidad del intérprete y las determinaciones que en el pasado ha recibido el concepto en cuestión, es regular en la disciplina filosófica porque en ella se abordan cuestiones, como la libertad o, en otro orden, la percepción y el conocimiento sensible, que interpelan renovadamente cierta condición elemental del ser humano vinculada a su capacidad de conocer y actuar, y de su propia relación con el mundo, que, por ese carácter básico, no se cierra en una época histórica ni puede conformar una esencia ahistórica. Por el contrario, los conceptos filosóficos, a lo largo de la historia de su formación, delimitan un núcleo que, conforme a su propia naturaleza, se reactualiza histórico-contextualmente en diferentes situaciones y tiempos, de forma tal que la definición de tales nociones requiere que ejecutemos aquel proceso interactivo por el que volvemos a aplicar un vocabulario técnico tradicional a fin de comprender nuestra situación actual. En la *aplicación* no se trata de nuevas imágenes de una esencia intemporal, sino de la utilización renovada de nociones originalmente diseñadas para explicar aquel núcleo histórico, cuyo carácter es el de un *problema*. La libertad o la percepción sensible son, en cuanto objetos de la disciplina filosófica, ante todo, *problemas*, en la acepción aristotélica de este término perteneciente a la metodología dialéctica del estagirita. Es decir, se trata de fenómenos acerca de los cuales existen no casualmente, sino constitutivamente para la definición de la cuestión, diferentes tesis provistas de cierto grado de plausibilidad, que delimitan nuestra propia comprensión actual del objeto en discusión, y a cuya aclaración y examinación tenemos que dedicarnos para alcanzar desde nuestra propia situación alguna tesis fundada que, como tal, no puede pasar por alto la identificación de las dificultades o aporías que la tradición ha descubierto y que demarcan no artificialmente la naturaleza misma de fenómenos como la libertad o la percepción, en tanto *problemas filosóficos*. El autor filosófico ejecuta el denominado “círculo de la comprensión” (Gadamer 1992: cap. 5), cuyo control crítico proviene, en mi enfoque, del factor normativo que se halla en la consistencia entre la anticipación de un sentido posible del conjunto (para lo que se utilizan los lineamientos generales del concepto original) y las partes (las diversas instancias históricas de un problema en las que se aplica cierto concepto), en la medida que éstas no contradicen aquel sentido general anticipado. Esta consistencia es una prueba de que el problema discutido es el “mismo”.

Si lo que he dicho acerca de la dinámica de la interpretación refleja, al menos en parte, la estructura hermenéutica que organiza el proceso de esclarecimiento de los conceptos y la formación de la terminología filosófica, entonces podemos aseverar que el *contenido semántico* de un concepto filosófico se va determinando a través de la sedimentación de opiniones plausibles, que son las que nos influyen en tanto somos partícipes de una tradición y usuarios de un lenguaje histórico. Esas opiniones plausibles –pienso ahora en las *éndoxa* que constituyen la *base epistemológica* de la dialéctica aristotélica– conforman un conjunto de creencias acreditadas que transmiten información sobre el mundo y alcanzan a los conocimientos elaborados de una teoría científica, en la medida que el científico y el lego comparten un mismo mundo, y en la

---

<sup>9</sup> Para aclarar la experiencia de “apertura” que le corresponde a la conciencia hermenéutica del intérprete, Gadamer toma, en cambio, el aspecto formal, dado por el preguntar socrático, que elabora la dialéctica platónica (Gadamer 1988: 439-458).

medida que el lenguaje del científico no puede prescindir nunca completamente de la representación del mundo que transmite la tradición dentro de la cual se formula cualquier lenguaje técnico. Hay un buen ejemplo que tomo prestado para aclarar lo que estoy tratando de decir. Un químico y un niño tienen lo que se pueden llamar diferentes *concepciones* del azúcar. Obviamente, uno conoce la estructura molecular y el otro, en cambio, dispone de un *know how* acerca de cuántas cucharadas de azúcar sirven para endulzar una taza de leche con chocolate. Sin embargo, si la creencia del niño está bien acreditada debería encajar con la noción explicativa y semánticamente más elaborada del químico, hasta un mínimo dado por el hecho de que ambos puedan poner a prueba, llegado el caso, que están hablando de la misma cosa, que tienen el mismo *concepto*. Análogamente, nuestros lenguajes históricos van configurando un yacimiento de opiniones que se recogen en el análisis conceptual de la filosofía, poniéndose allí a prueba en su consistencia y capacidad de vehicular la comprensión de la experiencia humana. Del resultado de ese examen surge la integración de esos conceptos en nuestra construcción reflexiva de un mejor anclaje en el mundo.

El intercambio histórico entre tradición y aplicación, que tiene lugar en la comprensión a través de la cual activamos la formación de conceptos filosóficos, es intrínsecamente falible. A ello hay que sumar la provisionalidad epistémica que caracteriza a tales conceptos. El modelo de la dialéctica aristotélica puede servirnos, nuevamente, para entender mejor esta situación. Para Aristóteles no hay un hiato entre la comprensión vulgar del mundo y la explicación científica de los hechos, aunque claramente él reconoce que la segunda constituye una realización más adecuada de la aspiración humana de alcanzar conocimiento. Sin embargo, tanto la ciencia como la experiencia vulgar parten de una misma base: nociones acreditadas y observaciones empíricas. Ahora bien, no todas las nociones acreditadas tienen igual validez epistemológica; hay algunas que se expresan en conceptos que gozan de una mayor aceptación que otros. Pero de ninguna manera es posible que tales opiniones plausibles y conceptos vastamente aceptados puedan fungir como principios axiomáticos del conocimiento, sino que son solamente la *base* de la formación de una teoría. La idea aristotélica es que los conceptos que usamos en nuestra elaboración de conocimiento filosófico van sedimentándose históricamente en la medida que se muestran capaces de proveer premisas verdaderas para la explicación de ciertos hechos. Esta evaluación es obviamente realizada por el intérprete. Este aspecto epistemológico de la dialéctica aristotélica<sup>9</sup> muestra que la matriz histórica de los conceptos incluye su *corregibilidad* y *aceptabilidad limitada* al contexto explicativo que los justifica.

#### 4. La metodología del análisis filosófico-conceptual como “metafísica descriptiva”

El lenguaje histórico forma parte de aquello que Aristóteles llamaba “lo anterior para nosotros”, en cuanto él conforma nuestra vía de acceso posible a la elaboración de una conceptualidad más precisa, de lo que el estagirita llama “principios” a partir de los cuales realizar un anclaje en el mundo epistémicamente fundado. Eso es lo que persigue la elaboración conceptual de la filosofía. Que el lenguaje histórico represente lo que es anterior con relación a nuestra propia situación en tanto intérpretes, implica que el mundo nos resulta accesible siempre en un medio lingüístico de carácter histórico. La referencia de los conceptos filosóficos está dada, entonces, por el mundo de nuestra experiencia comprensivamente articulada en el lenguaje histórico. Pero la comprensión característica del vocabulario técnico de la filosofía se distingue de la vulgar porque se propone explicar este mundo a partir de conceptos, cuya función explicativa es análoga

a la de los “principios” en la epistemología aristotélica. Para hacerlo, la disciplina filosófica se ocupa de los conceptos más básicos de nuestro anclaje comprensivo en el mundo.

En este último apartado quisiera tratar de dar respuesta a las siguientes preguntas mutuamente vinculadas: ¿qué utilidad tiene distintivamente el análisis filosófico-conceptual, entendido como una aclaración de nuestras nociones vulgares a través de las cuales establecemos la base de nuestro anclaje en el mundo? ¿Qué tipo de palabras del amplio y variado espectro que provee el lenguaje natural es el que amerita constituirse en objeto del análisis filosófico? La respuesta que me parece correcta asevera que esas palabras son, precisamente, las que expresan la *base del anclaje humano en el mundo*. Esto delimita un marco de temas específicamente filosóficos: mente y mundo, conocimiento y acción, significado y referencia, etc. Pero podemos dar un paso más, caracterizando el procedimiento filosófico como una *aclaración* de esa base lingüística que no designa el dominio de objetos del que se ocupa ninguna ciencia. La filosofía conserva, así, esa aspiración a la totalidad, a la que aludí al comienzo, y que la acompaña desde los primeros filósofos presocráticos hasta discusiones contemporáneas que tratan cómo un estado o episodio mental se dirige al mundo (McDowell 1996; Tugendhat 1989). Pero el análisis filosófico-conceptual de nuestras nociones básicas diseñadas para viabilizar nuestro anclaje en el mundo no tematiza una totalidad que se encuentra *más allá* del lenguaje y de la ciencia, sino, al contrario, *más acá* de ambas, o que es, de alguna manera, *previa* a la demarcación de regiones específicas. Lo que se esclarece en el análisis filosófico no es meramente una estructura lingüística, sino los mecanismos conceptuales de anclaje en el mundo, el anclaje entre nuestro lenguaje natural y la realidad; y a través de ello se analizan filosóficamente las estructuras básicas de la realidad lingüísticamente apprehendida.

Esta distinción entre filosofía y ciencias no es contradictoria con la relación interactiva y con la retroalimentación entre los vocabularios técnicos de la filosofía y de las ciencias que aquí he suscripto recurriendo a una tesis semántica y epistemológica sobre el papel de las creencias, que he atribuido anteriormente a la dialéctica de Aristóteles. La idea es que las teorías que van siendo capaces de integrar nuestras mejores creencias vulgares o que se integran a nuestro acervo ideológico efectuando las correcciones necesarias en nuestra red de creencias, son conocimientos técnicos que, vulgarizados de esa manera, pasan a formar parte de la base epistemológica a cuyo análisis se aplica la aclaración filosófica de conceptos. No veo que esto pueda ser de otro modo si la experiencia comprensiva de la realidad es una sola.

Pero la filosofía opera de una manera no empírica para alcanzar su propia comprensión de la experiencia. Ella lo hace a través del *análisis de conceptos*. Entendido como el procedimiento que realiza la formación histórica de los conceptos filosóficos, dicho análisis y su *metodología descriptiva*, en cuanto ese análisis persigue la *aclaración sistemática y la definición de los términos* que condicionan y posibilitan histórico-causalmente nuestro anclaje en el mundo, representa una tarea que puede entenderse dentro de lo que Peter Strawson denominó “metafísica descriptiva”<sup>10</sup>. La metafísica descriptiva consiste en la elaboración reflexiva de nuestros conceptos más

---

<sup>10</sup> Tugendhat 1989: 270ss, caracteriza plausiblemente, de un modo no trascendental, el rasgo “a priori” de los conceptos que analiza la filosofía, como componentes *necesarios* de nuestra comprensión, o sea, como aquellos componentes sin los cuales no podríamos entendernos o hacer la experiencia que humanamente hacemos. Tugendhat acepta que el “nosotros” naturalizado puesto aquí en juego es relativo a una comunidad, aunque no destaca su carácter histórico, conforme al cual, como traté de mostrar en este trabajo, debe ser explicado todo el sentido del análisis conceptual referido a lo que ya comprendemos de antemano.

básicos. Un aspecto central de nuestra comprensión, rehabilitado en la hermenéutica gadameriana, es la función positiva condicionante de los “prejuicios”, entendidos como la condición fáctica de posibilidad de toda comprensión. Dicho aspecto se halla recogido, al menos parcialmente, en la metafísica descriptiva; y esto sugiere que el modelo hermenéutico de Gadamer, en la medida que se propone aclarar la lingüisticidad misma de la comprensión, no está limitado a las ciencias humanas y que puede utilizarse para analizar el vocabulario técnico de la disciplina filosófica sin necesidad de restringir a ésta a las humanidades. Strawson sostiene que la metafísica descriptiva no queda sujeta a los *límites del lenguaje*, ya que los conceptos que son sus objetos de investigación yacen sumergidos, presupuestos, en nuestras palabras (Strawson 1989: XIV). Sin embargo, contrariamente a lo que el mismo Strawson parece sugerir en ese pasaje, esos conceptos básicos sí poseen una historia, tanto evolutiva como cultural; ellos cambian según vamos requiriéndolo a fin de realizar un mejor anclaje en el mundo. Como las opiniones plausibles de la dialéctica aristotélica, la base conceptual que ofrecen esos conceptos es revisable, provisional, se integra en teorías científicas y suele ser corregida a la luz de los resultados de estas últimas. No hay un concepto de persona, cuerpo, espacio y tiempo que forme nuestro equipamiento trascendental, sino que el único privilegio de tales nociones reside en que ellas son los presupuestos a partir de los cuales es posible construir nuestra comprensión y nuestras explicaciones sofisticadas de la realidad a través de las aplicaciones históricamente posteriores que tienen lugar sobre la amplia y flexible base que tales conceptos nucleares constituyen.

Es evidente que la idea de análisis conceptual aquí propuesta rechaza cierta imagen terapéutica de la filosofía que Wittgenstein propagara. Pues el análisis conceptual no tiene lugar cuando las nociones vulgares son extraídas de su uso no problemático, ni tal análisis tiene como consecuencia indeseable romper el engranaje de las palabras haciéndolas girar en falso, ni persigue la tarea correctiva de reconducir los términos filosóficos a su uso originario (Wittgenstein 1988: § 116). Este deslinde ocasional me permite abordar una de las preguntas que formulé al comienzo del presente apartado, la que atañe a la utilidad del análisis conceptual, que se relaciona con el título de mi primer apartado. Creo que esa cuestión puede ponerse en foco si recordamos la diferencia entre dominar una práctica y ser capaces de aclarar los principios y las reglas que constituyen su estructura normativa de organización e implementación. El caso de la lengua materna es paradigmático al respecto, pero no constituye más que un representante de una situación característica de la experiencia comprensiva. Poseemos diversas habilidades que hemos desarrollado evolutiva y perfilado culturalmente, pero no sabemos con ello ya cómo lo hemos hecho, y en algunos casos tampoco sabemos con claridad qué hacemos o si podríamos hacerlo mejor. Estas tres cosas –cómo hacemos lo que hacemos, qué hacemos en realidad y si podemos hacerlo mejor– valen particularmente para casos de aprendizaje. Para dejar atrás la contraposición entre práctica y teoría –ese viejo estigma que pesa sobre la filosofía como la mala conciencia– debemos considerar que en el caso de organismos como los seres humanos el desarrollo de la vida se despliega constantemente en contextos de aprendizaje y enseñanza –que tanto Platón como Aristóteles tienen en cuenta invariablemente para explicar de qué manera funciona el conocimiento humano así como también al formular una teoría de la ciencia–. Tales contextos requieren esencialmente de la reflexión para corregir la práctica e implementación de reglas. Así,

la aclaración de nuestras habilidades conceptuales es parte central de las condiciones de uso exitoso o adecuado de los conceptos. Si, como lo sostienen hoy muchas teorías naturalistas, los conceptos constituyen una clase especial, refinada pero no genéricamente diversa, de otras clases de habilidades cognitivas que peculiarmente ejercemos, el análisis conceptual debe entenderse como parte de los mecanismos de mejor comprensión y corrección que adaptativamente implementamos para usar de modo más efectivo esa clase de herramientas peculiarmente dúctiles y poderosas (Strawson 1997: 50).

Algunas de las ideas que aquí he expresado ubican mi posición del lado de quienes entienden los conceptos, en general, como *habilidades* epistémicas y fuera de toda disociación entre pensar y hacer. Si entender un concepto y si el contenido semántico de un concepto no son independientes de consideraciones epistémicas acerca de qué emprendemos con tal concepto, ni de qué acciones ejecutamos mediante la utilización de la herramienta cognitiva que él representa, entonces aclarar conceptos que usamos no sólo no puede implicar desencajar el concepto de su uso primario, sino que, por el contrario, la reflexión constituye un mecanismo idóneo de optimización del uso de esa clase de herramientas cognitivas refinadas. Creo que la teoría de los conceptos a la que podría aproximarse la propuesta que sobre los conceptos filosóficos estoy delineando tiene una evidente raigambre pragmática que, aunque se halla en el centro de la discusión contemporánea (Prinz and Clark 2004), puede rastrearse –y lo que se hallará no son meros “rastros”– ya en la concepción platónica que alienta la teoría de las ideas. Y si esta interpretación de la teoría platónica se confirmara (Mié 2004), estaríamos ante una nueva prueba de la productividad comprensiva que reside en la “aplicación” de conceptos originariamente diseñados para abordar cierto problema históricamente determinado. En este caso, estaríamos utilizando la teoría platónica sobre el sentido de la “teoría” no tanto para examinar un cierto problema filosófico, sino más bien para explicar la conceptualidad misma del vocabulario de esta disciplina. Pues los primeros diálogos de Platón escenifican incisivamente, una y otra vez, esa situación en la cual los interlocutores son forzados por Sócrates a darse cuenta de que existe un disenso en el uso de ciertos términos vinculados al comportamiento ético y a la acción humana. Se trata de la situación de disenso semántico acerca del significado de términos morales<sup>15</sup>, que en la filosofía platónica moviliza una tarea de esclarecimiento de largo alcance, referida a las capacidades epistémicas vinculadas con la propia realización de la vida humana, es decir, con la virtud. Lo fascinante de la filosofía de Platón está en ese largo alcance en que él cree que es indispensable discutir esta cuestión, que atañe a una motivación peculiarmente humana: la del intento de realizar una vida buena; una discusión que se extiende desde la psicología a la cosmología, pasando por la política y la educación, y que delinea un concepto de filosofía. Este proyecto platónico incluye también un capítulo central dedicado a la aclaración de nuestras habilidades cognitivas y a la estructura de los correlatos del conocimiento, que podemos encontrar en el *Teeteto* y en el *Sofista*. Platón descubre las *ideas* como la misma estructura normativa de la realidad sensible, y apunta que el conocimiento de las formas no puede equipararse al de una mera enumeración de instancias de tal o cual universal ni a la clasificación de usos adecuados, ni coincide con la expresión de meras opiniones correctas o incluso

---

<sup>15</sup> Esta situación, que da lugar a la pregunta socrática por el “qué” (paradigmáticamente, ¿qué es la virtud?), fue bien aclarada por Stemmer 1992.

definiciones adecuadas acerca de tal tipo de estructuras. Eso explica que Platón adjudique arduos trabajos al conocimiento de las ideas, y que niegue que el mismo esté disponible a los hombres por el solo hecho de usar idóneamente conceptos (Wieland 1982). El conocimiento de las ideas es, para Platón, el acceso a la estructura normativa de la realidad. La tesis principal de la llamada “fuga a los *lógoi*” del *Fedón* reside en que filosóficamente podemos acceder a esa estructura normativa considerando la manera en que representamos lingüísticamente la realidad. Finalmente, Platón se propone, en el proyecto de sus diálogos tardíos, esclarecer conceptos estructurales de realidad, como identidad, diferencia, unidad, multiplicidad; esto constituye una aclaración de los mecanismos cognitivos a través de los cuales la *psyché* humana puede anclar en esa realidad. La aclaración conceptual de nuestras opiniones previas y la formación de una terminología filosófica en Platón se encaminan a un mismo objetivo: explicar cómo podemos hacer lo que hacemos y aclarar nuestras motivaciones genuinamente humanas a fin de que podamos realizar apropiadamente nuestros intereses y habilidades.

Como dije, esta idea de análisis filosófico no segrega de la tarea de aclaración conceptual a las nociones que formamos practicando vías de anclaje más elaboradas, como las representadas por el conocimiento científico y técnico en general, así como por el arte. Sería decepcionante que la filosofía se viera privada de analizar conceptos científicos, y estuviera restringida a analizar únicamente nociones básicas del lenguaje vulgar. Lo que interesa al análisis filosófico de las teorías científicas es la parte más refinada de elaboración del anclaje en el mundo que en aquéllas tiene lugar, es decir, los conceptos estructurales no privativos de tal o cual teoría, como “explicación”, “racionalidad”, “observación”, “realismo”, “conceptos teóricos”, “falibilidad”, “sistematización cognoscitiva”, “verdad”, “evidencia”, “modelización”, etc. La función de tales conceptos dentro del conocimiento especializado es análoga a la que cabe a nociones como “identidad” o “saber” en niveles más básicos –aunque no por ello menos complejos– de nuestra elaboración epistémica.

La tarea filosófica, entendida como análisis conceptual, no constituye, entonces, un abandono de la vida concreta. Strawson tiene plena razón cuando afirma que la aspiración a conocer las reglas y criterios de nociones que aprendemos y usamos pre-teóricamente constituye un desarrollo de la misma motivación cognitiva que genera esas nociones de uso. Pues hay un sentido en que, ciertamente, comprendemos el concepto de “saber”, lo que se comprueba en el hecho de que usamos correctamente la palabra. Igualmente, comprendemos el concepto de “identidad personal” cuando reconocemos a la misma persona al reencontrarla después de algunos años. Y, sin embargo, hay otro sentido, que aparenta ser más exigente pero no abstruso o desligado de nuestra experiencia en el uso de tales conceptos, y que indica que no sabemos, en la medida que no estamos en condiciones de alegar razones, de fundamentar nuestro uso ni de resolver problemas vinculados a situaciones especiales de disenso semántico, que suelen presentarse cuando discutimos sobre nuestros usos de esos conceptos. El método filosófico del análisis conceptual es un desarrollo natural de nuestras exigencias epistémicas suscitadas por la necesidad de corregir nuestro anclaje en el mundo y de realizarnos en él. El análisis filosófico-conceptual incluye, así, complementariamente a su función *descriptiva*, un aspecto *normativo*, vinculado con que en dicho análisis buscamos descubrir *cómo es posible* que anclamos en el mundo y realicemos nuestros intereses en él.

## Bibliografía

Aristóteles (1991). (= 1964) *Analytica Priora et Posteriora*. Recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis. Oxford: Oxford University Press.

— (1992). (= 1958) *Metaphysica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger. Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis. Oxford: Oxford University Press.

— (1991). (= 1958) *Topica et Sophistici elenchi*. Recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis. Oxford: Oxford University Press.

Aubenque, Pierre (1994). “Sí y no”. En Cassin (1994): 20-31.

Berman, Marshall (1989). (= 1988) *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Buenos Aires: Siglo XXI. Trad. A. Morales Vidal.

Bolton, Robert (1999). “The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic”. En Sim (1999): 57-105.

Bowie, Andrew (2006). “The philosophical significance of Schleiermacher’s hermeneutic”. En *The Cambridge Companion to Schleiermacher*, Cambridge (Great Britain): Cambridge University Press. Collections Online: 73-90.

Brunschwig, Jacques (1994). “No y sí”. En Cassin (1994): 33-71.

Bubner, Rüdiger (1992). “Acerca del fundamento del comprender”. En *Isegoría* 5: 5-16. Trad. R. Grimaldi y J. Vázquez.

Cassin, Barbara (ed.). (1994). *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*. Buenos Aires: Manantial. Trad. I. Agoff.

Davidson, Donald (1995<sup>2</sup>). *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*. Barcelona: Gedisa. Trad. G. Filippi.

— (2003). *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Madrid: Cátedra. Trad. O. Fernández Prat.

De Waal, Frans (2007). *Primates y Filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Barcelona: Paidós. Trad. V. Casanova Fernández.

Dennett, Daniel C. (1992). *La libertad de acción. Un análisis de la exigencia de libre albedrío*. Barcelona: Gedisa. Trad. G. Ventureira.

Dummett, Michael (1990). *La verdad y otros enigmas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. Trad. A. Herrera Patiño.

Ferraris, Maurizio (2000). *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal. Trad. J. Pérez de Tudela.

Foucault, Michel (1979<sup>2</sup>). “Nietzsche, la Genealogía, la Historia”. En *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta: 7-29. Trad. J. Varela y F. Álvarez-Uría.

Gadamer, Hans Georg (1985). *Griechische Philosophie II*. Gesammelte Werke. Bd. 6. Tübingen: Mohr.

— (1990). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke. Bd. 1: Hermeneutik I. Tübingen: Mohr. Citado según la trad. cast. (1988). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme. Trad. A. Agud Aparicio y R. de Agapito.

— (1986). *Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register. Hermeneutik II*. Gesammelte Werke. Bd. 2. Tübingen: Mohr. Citado según la trad. cast. (1992.) *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme. Trad. M. Olasagasti.

Gaiser, Konrad (Hrsg.). (1969). *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*. Hildesheim: Olms.

Grondin, Jean (2006). "Gadamer's Basic Understanding of Understanding". En *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge (Great Britain): Cambridge University Press. Cambridge Collections Online: 36-51.

Guariglia, Osvaldo (2002). *Una ética para el siglo XXI. Ética y derechos humanos en un tiempo posmetafísico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Guthrie, W. K. C. (1992). *A History of Greek Philosophy I. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge (Great Britain): Cambridge University Press.

Hartmann, Nicolai (1936). "Der philosophische Gedanke und seine Geschichte", En *Kleinere Schriften* (1957). Bd. II. Berlin: De Gruyter: 1-48.

Irwin, Terence (1992). (= 1988) *Aristotle's First Principles*. New York: Oxford University Press.

Jaeger, Werner (1985). (séptima reimpr.) *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. Trad. J. Xirau y W. Roces.

Korsgaard, Christine M. (2000). *Las fuentes de la normatividad*. México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México. Trad. L. Lecuona y L. E. Manríquez.

Kripke, Saul (1995). *El nombrar y la necesidad*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México. Trad. M. M. Valdés.

MacIntyre, Alasdair 2004. (= 1987) *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica. Trad. A. Valcárcel.

McDowell, John (1996). (1994) *Mind and World*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Mié, Fabián (2004). *Lenguaje, conocimiento y realidad en la teoría de las ideas de Platón. Investigaciones sobre los diálogos medios*. Ordía prima - Studia 1. Córdoba: Ediciones del Copista.

Millikan, Ruth Garret (2000). *On Clear and Confused Ideas. A Study of Substance Concepts*, Cambridge (Mass.): Cambridge University Press.

Mondolfo, Rodolfo (1979<sup>2</sup>). *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires: Eudeba.

Nietzsche, Friedrich (1988<sup>2</sup>). *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873*. Kritische Studienausgabe. Bd. 1. Hrsg. v. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: De Gruyter.

Noë, Alva (2004). *Action in Perception*. Cambridge (Mass.): The MIT Press.

Nussbaum, Martha C. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor. Trad. A. Ballesteros.

— (2003). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona: Paidós. Trad. M. Candel.

Patzig, Günther (1986a). "Explicar y comprender". En *Hechos, normas, proposiciones. Ensayos y conferencias*. Barcelona: Alfa (1986): 45-72. Trad. J. M. Seña.

— (1986b). "El problema de la objetividad y el concepto de hecho". En *Hechos, normas, proposiciones. Ensayos y conferencias*. Barcelona: Alfa (1986): 73-92. Trad. J. M. Seña.

Platón (1900-1907). *Opera*. 5 vols. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Oxford University Press.

Prinz, Jesse and Clark, Andy (2004). "Putting Concepts to Work: Some Thoughts for the Twentyfirst Century". En *Mind & Language* 19/1: 57-69.

- Roberts, Robert C. (2003). *Emotions. An Essay in Aid of Moral Psychology*. Cambridge (Great Britain), Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1990). “La historiografía de la filosofía: cuatro géneros”. En Rorty, Schneewind y Skinner (1990): 69-98.
- Rorty, R., Schneewind, J.B. y Skinner, Q. (comp.) (1990). *La filosofía de la historia*. Barcelona: Paidós.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1817<sup>2</sup>). (1804) “Einleitung” zu *Platons Werke*. En Gaiser (1969): 1-32.
- (1993<sup>5</sup>). *Hermeneutik und Kritik*. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Hrsg. M. Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sim, May (ed.) (1999). *From Puzzles to Principles? Essays on Aristotle's Dialectic*. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Snell, Bruno (1993<sup>7</sup>). *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stemmer, Peter (1992). *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Strawson, P. F. (1997). *Análisis y metafísica. Una introducción a la filosofía*. Barcelona: Paidós. Trad. N. Guasch Guasch.
- (1963). (= 1959) *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Garden City, New York: Anchor Books. Citado según la trad. cast. (1989). *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*. Madrid: Taurus. Trad. A. García Suárez y L. M. Valdés Villanueva.
- Taylor, Charles (2006) (= 1996) *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Madrid: Paidós. Trad. A. Lizón.
- Thiebaut, Carlos (1992). *Los límites de la comunidad. Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Tugendhat, Ernst (1989). “Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht”. En *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (1992): 261-272.
- (1997). *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa. Trad. L. R. Rabanaque.
- Wieland, Wolfgang (1982). *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wiggins, David (1980). *Sameness and Substance*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Bernard (1993). *La fortuna moral. Ensayos filosóficos 1973-1980*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México. Trad. S. Marín.
- Wittgenstein, Ludwig (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: UNAM-Crítica. Trad. A. García Suárez y U. Moulines.