

EL LENGUAJE HISTÓRICO- CONCEPTUAL DE LA FILOSOFÍA

The Historical-Conceptual Language of Philosophy

FABIÁN MIÉ*

Universidad Nacional de Córdoba
CONICET - Argentina

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.

Palabras clave: filosofía, metodología, lenguaje, conceptos, historia.

ABSTRACT

In an essay devoted to the method of philosophy, Ernst Tugendhat (1989) warned about the scarcity of general methodological clarifications that this discipline offers for its own labor. Beyond the many ways there currently exist to make philosophy, and along its vast history, such lack of clarifications about the procedures can signal a lasting fault in the concept and scope of philosophy. Although Tugendhat is certainly right in his diagnosis, his proposal is quite incomplete and its formulation in the classical terms of the analytic tradition –according to which doing philosophy is a form of clarification in the use of linguistic expressions– must be completed with the historical feature which is peculiar to the discipline. However, in this paper I will not discuss this author’s thesis, but I will examine the methodological problem mapped out by him. The strategy is to start from what I consider a necessary previous step: to clarify the conceptual and historical dimensions of the philosophical vocabulary whereby this discipline handles its own topics. As a result, I will be able to derive some consequences *vis-à-vis* the method and goals of philosophy.

Keywords: philosophy, methodology, language, concepts, history.

Artículo recibido: 25 de noviembre de 2008; aceptado: 17 de enero de 2009.

* fabiangustavomie@gmail.com

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 una sólida médula central del pensar 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 & 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 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, etc., encontramos un enorme despliegue de líneas y proyectos de investigación que resultan especialmente atractivos gracias a su integración de muy distintos conocimientos específicos que confluyen en proyectos abarcadores, llegándose con ello a alcanzar un adecuado nivel interdisciplinario, tal como es característico en el conocimiento humano dentro de su estado de desarrollo actual. En efecto, asistimos hoy a una desafiante situación de trabajo interdisciplinario donde convergen planteamientos acerca del aprendizaje del lenguaje o del desarrollo de diferentes niveles de conceptualidad y normatividad en animales humanos y no humanos, que nos permiten estudiar sobre una base empírica más firme fenómenos acerca de los cuales, incluso habiéndose ya realizado descripciones muy detalladas y finas al nivel fenomenológico, hubo hasta la fecha escasas explicaciones satisfactorias. De

esta manera, el fino trabajo empírico puede revelar como obsoletas o demasiado generales y vagas algunas tesis filosóficas sostenidas durante un cierto período e incluso cultivadas como piezas de la tradición. 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 (*cf.* Evans 1982 sec. 4.3) o el posible rol de conceptos que organizan muy básicamente nuestra experiencia perceptiva, como los sensorio-motrices (*cf.* 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.¹

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

1 “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 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 368s).

teoría política actuales. Lo que las personas que estudian autores y problemas de la historia de la filosofía podrían ofrecer a sus colegas no iría más allá de comparaciones que buscarían establecer antecedentes de planteamientos 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 planteamientos actuales e históricos acerca de problemas como la percepción, los mecanismos cognitivos, la causalidad y el indeterminismo físico, la teoría del espacio-tiempo, o también planteamientos semánticos que desde Frege conceptualizamos a través de términos como ‘sentido’ y ‘referencia’ (cf. Rorty 1990).

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.² Como ejemplo de un caso elocuente de la situación fáctica aludida podemos mencionar el tratamiento de problemas sobre la identidad y la persistencia de objetos naturales y artefactos, criterios de individuación, modalidad, etc., por parte del esencialismo contemporáneo. En los trabajos relativos a estos tópicos de autores como David Wiggins (1980), E. J. Lowe, Ruth Barcan Marcus, entre otros, se movilizan conceptos y planteamientos particularmente aristotélicos, leibnizianos y lockeanos que son valorados no meramente como antecedentes o simples esbozos aproximativos, sino que ellos proveen la conceptualidad y, con ello, el mismo instrumental de análisis de los enfoques que realizan escritores contemporáneos como los alistados. Otro ejemplo de interacción entre la filosofía actual y la historia de la filosofía está dado por el influyente libro de la bióloga y filósofa Ruth Garret Millikan, *On Clear and Confused Ideas. A Study of Substance Concepts* (2000), 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 acerca del carácter indispensable de la suposición de un mundo estructurado sobre la base de sustancias que no pueden reducirse a cúmulos de propiedades. En lo que acabo de reseñar muy sucintamente sobre la posición de Millikan se hace ya evidente la influencia que ejerce

2 Aubenque (1994) y Brunschwig (1994) sostuvieron un interesante debate acerca de la naturaleza filosófica de la historia de la filosofía. Acerca del carácter histórico de la filosofía (cf. Hartmann 1936).

sobre ella otro filósofo ligado al esencialismo contemporáneo de progenie aristotélica. Me refiero a Saul Kripke (1995) y a su crítica a la tesis que equipara nombres y descripciones, y, correlativamente, 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 (cf. Thiebaut 1992). 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 planteamientos con relación a preocupaciones contemporáneas. Por caso, Osvaldo Guariglia ha vuelto a considerar últimamente la ética estoica y la kantiana en torno al problema de los valores (cf. Guariglia 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 al haber prestado atención a la crítica de Nietzsche y a la tradición utilitarista y pragmática, en los trabajos de autores como Alasdair MacIntyre (2004), Bernard Williams (1993), Martha Nussbaum (1995; 2003), Donald Davidson, Ernst Tugendhat, Christine Korsgaard (2000) y Robert Roberts (2003), entre otros. Para traer a la memoria dos últimos ejemplos, la discusión en la ética actual sobre universalismo, la réplica a los llamados comunitaristas anti-ilustrados y la apelación al estatuto casi trascendental que en algunas posiciones se otorga a los derechos humanos, sería sencillamente impensable sin Kant. Similarmente, toda la masa de material crítico sobre la sociedad tecnológica y el sistema socio-productivo 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 existen suficientes pruebas para admitir que el conocimiento de la historia de la filosofía resulta ventajoso en orden a viabilizar planteamientos conceptualmente solventes, creativos y con una perspectiva adecuadamente amplia. El diagnóstico que puede extraer quien intenta seguir estas recientes producciones de la filosofía indica que para participar exitosamente en los debates contemporáneos constituye parejamente un obstáculo el desconocimiento de los planteamientos conceptuales de la filosofía actual así como de la historia de la filosofía, incluyendo en esta última las habilidades mediante las cuales el historiador puede contextualizar un texto en su contexto histórico y sistemático, restituyendo,

así, la propia densidad histórica que pertenece al vocabulario de toda teoría filosófica formulada en el pasado.

Según un principio metodológico aristotélico (cf. *APo.* I 30, 46a17-22), a la recolección de hechos debe seguir el descubrimiento de la causa explicativa.³ En este trabajo quisiera proponer, entonces, una posible explicación al uso de, y al recurso al vocabulario histórico en la filosofía, planteando, para ello, la cuestión *de iure* concerniente a los hechos representativos que arriba he recogido.

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 del saber, contraponiéndola a las ciencias particulares o a las ciencias positivas. Este hecho ya fue marcado por Aristóteles, en *Metafísica* IV; posteriormente, aceptado, giro trascendental mediante, por Husserl en *Crisis* (1992b) y *Filosofía primera* (1992a), y constituyó una motivación principal del programa de reubicación de la filosofía en el pensamiento de Heidegger (1999). Se trata de una peculiaridad que Aristóteles señaló como una marca de identidad positiva de la filosofía. Pues los objetos de esta disciplina son sus propios conceptos. Aunque con distintas acentuaciones y resultados muy dispares, la filosofía se entiende plausiblemente como *aclaración de conceptos* (cf. 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 Lawrence, Eric Margolis, entre otros. La gran variedad de temas, intereses, perspectivas, programas y metodologías que existe en, y diferencia a 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 tratar de explicar el *de iure* antes mencionado, es decir, 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*

3 Existen diferentes interpretaciones sobre este principio metodológico; dos de ellas, con divergentes implicaciones, son las de Bolton (1999) e Irwin (1992).

historia –en un sentido particular de ‘historia’ que resultaría preciso definir– que en su proceso de formación ha acontecido.

El lenguaje de la filosofía refleja una característica distintiva del método filosófico, aquella según la cual nunca hacemos filosofía fuera del marco de una interpretación general que se plasma en el lenguaje histórico heredado, tanto el vulgar como el técnico, del que no podemos prescindir al formular nuestros propios planteamientos filosóficos. Es cierto que a los filósofos, a lo largo de la historia, no parece haberles interesado predominantemente el objetivo de la sola aclaración de las nociones vulgares a través de términos técnicos, aunque ésta pueda haber sido tomada como una meta parcial por algunos representantes de la disciplina. El tipo de aclaración conceptual que persiguen los filósofos se entiende más adecuadamente quizá cuando nos representamos la manera que adopta esta forma del saber para establecer un anclaje en el mundo que sea tanto reflexivo como fundado conceptualmente. Es importante tener en cuenta que a fin de establecer ese anclaje comprensivo en el mundo no precisamos eliminar las ambigüedades, confusiones y todo elemento no asertórico, que se van generando a través del proceso continuo de elaboración del lenguaje natural, por medio de la implementación de un sistema artificial de signos alternativo. Algunos de los motivos que condujeron al abandono de los distintos proyectos, más o menos sistemáticos, que a través de la historia persiguieron formular un lenguaje técnico compuesto por signos unívocamente referidos a un objeto y que expresan un único pensamiento, residen en el hecho de que tales intentos se revelaron inconducentes en virtud de que cualquier lenguaje, incluso una lengua artificial, *presupone una interpretación* de la conexión entre palabra y objeto; una conexión que no puede controlarse dentro de las posibilidades que ofrece un cálculo hecho con signos artificiales y que tampoco puede examinarse con los medios del lenguaje artificial.⁴ Es preciso acentuar y dar cuenta de que esa interpretación, que articula la misma relación entre palabra y objeto, o entre lenguaje y mundo, se fragua tanto mediante nuestro trato *histórico* con las palabras como mediante nuestro intercambio *causal* con el mundo. No es, efectivamente, el mecanismo adecuado para llevar cabo las correcciones necesarias en nuestro anclaje lingüístico-comprensivo en el mundo ese intento de neutralizar las equívocidades del lengua-

4 Uno de los exponentes históricos más sutiles y entusiastas de este tipo de proyectos denominados *lingua* o *ars characteristic universalis* fue Leibniz (cf. 1982 secc. III). En Leibniz juega un rol muy importante la suposición –actualmente cuestionada desde distintos enfoques en el campo de la filosofía de la mente– relativa a la simplicidad de nuestros pensamientos básicos, a partir de cuya combinación reglada y uniforme, y, por ende, controlable mediante el cálculo lógico, se sintetizarían las ideas compuestas.

je 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, en aquello que podemos llamar *significado*, y este último no puede controlarse prescindiendo del contexto ideológico del lenguaje al que pertenece. En definitiva, la utópica operatoria de un cálculo de signos se formula ya sobre la base de la admisión de criterios semánticos, los cuales se incorporan al mecanismo de cálculo. El cálculo no reemplaza a la semántica ni fue programado para cuestionar las raíces del significado. Pues si lo que permite razonar utilizando signos lingüísticos artificiales es la misma ejecución del proceso de combinación entre los signos más elementales, es evidente que la puesta en marcha del proceso no se propone examinar el anclaje (la *significatividad*) de los que serían nuestros pensamientos más elementales, sino que se lleva a cabo dando por supuesto esa base elemental de significados y pensamientos. Los criterios semánticos aludidos pueden y, en situaciones de disenso semántico, forzosamente deben explicitarse y discutirse a fin de desambiguar el uso de ciertas expresiones. Pero la dirección que tiene que adquirir esa tarea de examen de nuestra ideología conceptual no consiste en eliminar y desligarse de las nociones históricas menos elaboradas a través de una estipulación artificial de cierta correspondencia estricta –aunque no por ello menos convencional que la existente en el lenguaje natural– entre pensamiento, signo y objeto. Por el contrario, es a partir de cierto conglomerado de nociones y términos lingüísticos básicos, que constituyen la expresión de nuestra orientación comprensiva primaria dentro del mundo, desde donde parte la aclaración filosófica de conceptos. El resultado de esta tarea no apunta, por ende, al abandono de esa ideología que compartimos como hablantes históricos de un lenguaje natural, sino que reside en el *esclarecimiento de esa ideología conceptual primaria*. La inquietud que quisiera suscitar más adelante en este trabajo se refiere a los fines que perseguimos al implementar dicha tarea aclaratoria; por ahora, trato solamente de disociar dicha labor filosófica del intento de establecer una correspondencia artificial y unívoca entre signos y cosas, que puede construirse deductivamente y que, pretendiendo hallarse exenta de la ideología propia del lenguaje natural, intenta convertirse en la operación adecuada para aclarar los significados y alcanzar el mundo a través del lenguaje. Esta última concepción encuentra una correspondencia en metodologías y abordajes ahistóricos de los problemas filosóficos.

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 ahora como hipótesis, dado que a través de ella podremos ayudarnos a avanzar un paso más en esta caracterización de la matriz histórica de los conceptos de que se ocupa el 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, y tomo como el marco de algunas ideas que presentaré posteriormente acerca del lenguaje histórico y de la metodología de la filosofía, sostiene 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 de manera determinante 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 humanidad y da lugar a una compleja interacción epistémica con el mundo que no puede reducirse unilateralmente a ninguno de los dos orígenes antes mencionados. Para apreciar la fuerza configuradora específica que le pertenece al medio histórico socio-cultural baste ahora con tener en cuenta la decantación del proceso en el que tiene lugar el desarrollo de dicho medio a través de la constitución de una tradición. Dentro de la tradición se prefiguran nuestras elecciones y hasta nuestra misma sensibilidad psicológico-cultural. Una muestra de dicho proceso

configurador podemos comprobarla en la honda influencia que sobre nuestra *forma mentis* y nuestra auto-comprensión ejerce la formación psicológica y emocional del yo desplegada en las obras literarias de occidente. Ese largo proceso abarca desde la invención de las figuras y personajes esmerilados en la épica homérica y en los trágicos griegos; pasa por el fondeo descarnado en la psicología humana en que se sumergieron los novelistas de la Rusia decimonónica, y llega hasta la obra de escritores de la talla de Thomas Mann, Louis Ferdinand Céline o, más recientemente, Philip Roth, quienes desmenuzan la ideología de la turbulenta modernidad, sus clases sociales simultáneamente impregnadas de la vejez de su auge y de la miseria del propio derrumbe, y el esplendor y la agonía de las culturas nacionales.⁵

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 vocabulario técnico de la filosofía en el contexto del lenguaje natural que es su propia fuente. 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 anclaje en el mundo; y, además, si la terminología filosófica va formándose a través del *análisis conceptual* del lenguaje natural,

5 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. 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 (cf. 1993 caps. I, IV, XIV), Nietzsche (1988), y, en general, en las figuras estilizadas de filólogos como Ulrich von Willamowitz-Möller, Karl Reinhardt, Hermann Fränkel, Paul Friedländer, Wolfgang Schadewaldt (sobre algunas de esas figuras cf. Gadamer 1985 1619). Éste es obviamente un ámbito muy restringido al que, además de otras manifestaciones del arte y la cultura, habría que agregar diversas áreas de la misma disciplina, por ejemplo, los estudios históricos italianos, entre otros, en la obra de Rodolfo Mondolfo (1979); así como la historia de la filosofía francesa desde mediados de los años cincuenta 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 de la filosofía analítica, como Martha Nussbaum o Julia Annas. En referencia a los componentes de la identidad moderna ver Taylor (2006) y Berman (1988).

entonces el vocabulario 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 vocabulario técnico de la filosofía será histórico en un sentido gracias a que 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; pero también será histórico, en otro sentido, 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 —cuyo efecto cooperativo podemos llamar *histórico-causal*—. En efecto, una clase especial de nociones a través de las cuales 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 nociones 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 vocabulario 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 sobre la que me interesaría insistir 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 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 necesariamente* pueden resultarnos

inteligibles esos mismos conceptos. Por ello, un problema filosófico particular no puede entenderse prescindiendo de sus diversas y sucesivas etapas de planteamiento y discusión, lo que incluye forzosamente el dominio del vocabulario a través del cual se formuló en dichas etapas. 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 periodos 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 pueden ser puestos 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 intento expresar aludiendo ejemplarmente ahora a influencias de este tipo, es que la comprensión filosófica de un problema no puede operar más que históricamente en virtud de que el proceso de elaboración del problema a través de los conceptos históricos producidos en diferentes teorías filosóficas es inseparable del planteamiento 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 en que es interpelado por ese problema, es decir, en cuanto tal o cual problema le parece significativo o, lisa y llanamente, le resulta de interés. Esta interpelación, en la que se plasma la llamada fusión de horizontes, no puede tener lugar si el intérprete no se encuentra ya dentro de lo que metafóricamente podríamos llamar dominio 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 ubicado en el pasado 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 planificar 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, *empeiria*. Los animales humanos, según nos ve Aristóteles, requieren en su comportamiento, además de experiencia, 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, lo que permite explicar su interacción con otras cosas del mismo tipo y con atributos accidentales. A esas dos clases de entidades –sustancias y 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 (*cf.* Millikan cap. 1, 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* en un *nuevo marco de aplicación*.

Sería una ilusión más que crea el mito de lo dado imaginar que existe un núcleo de identidad del concepto de sustancia, que sería ajeno a lo que Gadamer llama su *historia efectiva* (*Wirkungsgeschichte*), 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, no es sino un producto del proceso histórico de formación que tuvo lugar, en su caso, mediante el proyecto de dar una mejor explicación de 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. Desde la perspectiva aristotélica, una nueva teoría de la *ousía* resultaba necesaria, dado que la teoría platónica se formulaba apoyándose en una riesgosa y oscura asociación con un modelo del conocimiento basado en la aprehensión directa de correlatos de la percepción sensorial, y con 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. Más allá de este marco histórico, pero, como se puede comprender por estas mínimas aclaraciones acerca de los motivos de aquella discusión, no prescindiendo completamente de él, la función de las sustancias aristotélicas puede *actualizarse en distintas aplicaciones* cuando se intenta sortear problemas semejantes a los que el mismo Aristóteles creyó encontrar en el platonismo. La tesis de las sustancias también se puede *validar* en diversas concepciones modernas que defienden 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 existe 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, que consiste en la pretensión de *fixar* definitivamente un concepto atándolo al momento de su primera definición. El factor común a esos errores en que se incurre acerca de la interacción en que se hallan ambos extremos —el del *origen* del concepto y el de su *recepción*— reside en la misma noción de *origen y desarrollo histórico* que incide 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 sucumbe al espejismo de una comprensión independiente de la determinación histórica, que aprehende una esencia ahistórica. En contra de ideas hermenéuticas como éstas, que han sido ya despojadas de su pretendida neutralidad ideológica (*cf.* Foucault 1979), la tesis sobre la interpretación que estoy tomando 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 aquí 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 esas mismas nociones, ya que, en tal caso, y como consecuencia de aquella erradicación de la historia, no podremos identificar la naturaleza y el diseño de esos conceptos ni el problema a que ellos intentan dar una solución.

Este procedimiento abstractivo con carácter 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 planteamiento 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 planteamiento 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 planteamientos relacionados. Cuál sea la relación, es una cuestión que no tiene sentido pretender predecir ni tampoco se puede deducir a partir de la configuración conceptual originaria del problema, el mismo problema que llega a adquirir una nueva configuración en un momento posterior. La regla, sin embargo, es que la naturaleza de la experiencia humana genera esa interacción histórica entre planteamientos presentes y pasados de un problema; y mi idea 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 en que la filosofía es una tarea de aclaración de la experiencia comprensiva humana del mundo. 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 una 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 especialmente inquietantes 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 conceptuar

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 planteamiento 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* (cf. Gadamer 1988 370-377; 1988 cap. 9-11; 1992 85ss), en la suposición de que el problema de la libertad sería algo fijo que se vuelve a suscitar en meras reediciones históricas postreras. Recordemos algunas de las principales instancias de delineación histórica de este problema. Encontramos el enigma trágico de Edipo, cuya acción libre revela una apariencia de la 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 *daimon* 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 planteamiento 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 (cf. Dennett 1992, especialmente cap. 1: “El eterno y cautivante problema”, en alusión al problema de la libertad de acción). Todos estos son planteamientos

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*, 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 planteamientos 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 planteamientos 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—. 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 en que esto le permite encuadrar su propia experiencia y comprender mejor sus motivaciones.⁶

Este procedimiento de *formación de conceptos*, que se ejecuta interactivamente con la participación de la actualidad del intérprete y de las determinaciones que en el pasado ha recibido la noción del caso, es algo regular en la disciplina filosófica, puesto que 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 a su propia relación con el mundo. De una parte, ese mismo carácter básico explica que la inquietud que nos motiva a abordar estos temas no se clausure en una época histórica; de otra parte, es el proceso continuo de interpelación histórica a través del cual afrontamos esta clase de inquietudes el factor que excluye que se trate allí de una esencia ahistórica. En efecto, 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

6 En lo anterior resulta palpable la tensión entre la revalorización de los prejuicios, dentro de la hermenéutica de Gadamer, y aspectos de la hermenéutica ilustrada de Schleiermacher. Para considerar esto ver Schleiermacher (1993), Bowie (2006), y acerca de la posición de Gadamer ver Grondin (2006), Figal (2006) y Bubner (1992). Elementos para reconsiderar el problema de la verdad y la objetividad en estas posiciones se pueden encontrar en Patzig (1986a; 1986b) y Davidson (1995; 2003).

interactivo de interpelación de la historia 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 atemporal, 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 tanto que objetos de la disciplina filosófica, ante todo, *problemas filosóficos*, 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 la naturaleza misma de esos fenómenos. El autor filosófico ejecuta el denominado *círculo de la comprensión* (cf. 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 en que estas últimas no contradicen aquel sentido general anticipado. Esta consistencia es una prueba de que el problema discutido es, efectivamente, el *mismo*.

Si lo que he dicho acerca de la dinámica de la interpretación refleja, al menos parcialmente, 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 que somos partícipes de una tradición y usuarios de un lenguaje histórico. Esas opiniones plausibles –pienso ahora en las *éndoxxa* 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 cuanto el científico y el lego comparten un mismo mundo, y en la medida en 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, mientras

que el otro, en cambio, dispone de una habilidad relativa a cuántas cucharadas de azúcar sirven para endulzar una taza de leche con chocolate. Sin embargo, si la creencia del niño está bien acreditada debería ser consistente con la noción explicativa y semánticamente más elaborada del químico, hasta un mínimo dado por el hecho de que, apelando a criterios semánticos, 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 tal 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 (sobre el exigente ideal aristotélico de racionalidad del saber y la vida racional humana ver Frede (1999)). 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 conceptos que gozan de mayor aceptación comunitaria y sustentación empírica 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 del saber filosófico sufren un proceso de sedimentación histórica en la misma medida en que se muestran capaces de proveer premisas verdaderas para la explicación de ciertos hechos. La evaluación epistemológica de esas nociones queda a cargo del intérprete. Este aspecto metodológico y epistemológico de la dialéctica aristotélica muestra que la matriz histórica de los conceptos incluye su *corregibilidad* y *aceptabilidad limitada* al contexto explicativo que los justifica.⁷

7 Para aclarar la experiencia de *apertura* que es característica de la conciencia hermenéutica del intérprete, Gadamer toma, en cambio, el aspecto formal, dado por el preguntar socrático, que elabora la dialéctica platónica (cf. Gadamer 1988 439-458).

4. La metodología del análisis filosófico conceptual como *metafísica descriptiva*

El lenguaje histórico de la tradición constituye lo que Aristóteles llamaba *lo anterior para nosotros*, en cuanto que conforma nuestra vía de acceso para la elaboración de una conceptualidad más precisa a partir de la cual 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 que 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 dar una respuesta a las siguientes preguntas mutuamente vinculadas: ¿Qué utilidad distintiva posee 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 la correcta a estos interrogantes asevera que las palabras aludidas en la segunda interrogación son, precisamente, las que expresan la *base comprensiva del anclaje humano en el mundo*. Esto delimita un marco de temas específicamente filosóficos: mente y mundo, conocimiento y acción, significado y referencia, etc., son algunos de los términos que históricamente han servido para delimitarlo y, su vez, medir su dimensión. Pero podemos dar un paso más, caracterizando el procedimiento filosófico como una *aclaración conceptual* 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 de este trabajo y que la acompaña desde los primeros filósofos presocráticos hasta discusiones contemporáneas que tratan cómo un estado o episodio mental se dirige al mundo (cf. 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 la experiencia comprensiva humana*, el anclaje entre nuestro lenguaje natural y la realidad; y a través de ello se analizan filosóficamente las *estructuras básicas de la realidad* lingüísticamente aprehendida en un determinado contexto histórico.

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 suscrito recurriendo a una tesis semántica y epistemológica sobre el papel de las creencias cuya fuente se halla en la dialéctica de Aristóteles. Según esta tesis, las teorías –o sea, elaboraciones conceptuales refinadas– que van siendo capaces de integrar nuestras mejores creencias vulgares previas y sus correspondientes observaciones, y que, a su vez, por un proceso paulatino de penetración y absorción, se integran, ellas mismas, a nuestro acervo ideológico común, permeándolo e infundiéndolo en él los ajustes y las correcciones necesarias dentro de la red general de creencias comunes, esas teorías representan conocimientos técnicos que, al resultar vulgarizados de la manera aludida, pasan lentamente a formar parte de la base epistemológica a cuyo análisis, precisamente, 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, más allá de la división entre legos y expertos.⁸

8 En el esencialismo contemporáneo (cf. Wiggins 1980 77ss, en referencia a tesis de Hilary Putnam y Saul Kripke) se sostiene que un hablante que dispone de un sustantivo que denomina una clase natural (e.g. ‘acacia’), y al que usa como término sortal o sustancial, efectúa una práctica lingüística de denominación cuyo sustento se halla, finalmente, en la suposición no explícita relativa a que existe una teoría que ofrece los fundamentos para identificar el ejemplar denominado con aquel sustantivo como miembro de la clase que agrupa a otras instancias con las que nuestro ejemplar de acacia, en virtud de dicha membresía (la tesis de la *dependencia sortal de la identidad* en Wiggins (cf. 1980 cap. 2)), se identifica. Ahora bien, más allá de la discusión acerca de si la palabra en cuestión (‘acacia’) cambia su significado en el lenguaje en el caso de que los expertos alteren algunos criterios para determinar si cierto árbol es o no una instancia de esa clase, lo relevante ahora para mi consideración es la interacción al nivel semántico entre el lenguaje vulgar y el vocabulario técnico. Como Wiggins señala, dicha interacción es parte de la doctrina epistemológica central de los *Segundos Analíticos* (II 7-10) de Aristóteles concerniente a las definiciones nominal y real, y también fue fomentada por Leibniz. A mi juicio, se trata de una interacción en la cual lo importante ahora es que tener cierto conocimiento, teórico o proto-teórico, de *lo que es ser* una acacia –lo que Wiggins entiende como la *concepción*– es una condición del uso de ese nombre. Es importante que, también para Wiggins, un cambio relevante en la *concepción* implica una modificación en el *concepto* (el *referente* o la *designación* del predicado sortal) de ‘acacia’, y aunque sólo raramente esto conlleva una alteración en la determinación de la

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*.⁹ 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 bajo la rúbrica propuesta por Peter Strawson: *metafísica descriptiva* (cf. Strawson 1989). La metafísica descriptiva consiste en la elaboración reflexiva de nuestros conceptos más básicos. A dicha elaboración reflexiva hay que vincular un aspecto central de nuestra comprensión, que fuera rehabilitado en la hermenéutica gadameriana. Me refiero al rol de condicionamiento positivo que le corresponde a 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 en 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 (cf. Strawson 1989). Sin embargo, contrariamente a lo que el mismo Strawson parece sugerir, 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

extensión, parece ser normal que tales cambios en la concepción anterior entrañen una corrección en dicha extensión del concepto. Es decir, un cambio apreciable en la teoría conlleva correcciones de la referencia del término anteriormente establecida. Se producen, entonces, reajustes concernientes a nuestra determinación de la esencia que, a su vez, implican reajustes correspondientes atinentes a lo que incluimos en la extensión del concepto 'acacia'. Esto no excluye cierta elasticidad en la predicación de un mismo sortal en la medida en que no haya sufrido alteraciones semánticas drásticas.

- 9 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, es decir, 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 trato de mostrar en este trabajo, debe ser explicado todo el sentido del análisis conceptual referido a lo que ya comprendemos de antemano.

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 base amplia y flexible que tales conceptos nucleares constituyen y despliegan.

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 (cf. *Investigaciones* §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, a su vez, 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 a través de la evolución de la especie y que hemos perfilado y simbolizado culturalmente,¹⁰ en un intercambio indisoluble entre ambas esferas, la biológica y la cultural. Pero con el ejercicio de tales habilidades no estamos ya en posesión de un conocimiento reflexivo acerca de la manera en que las hemos implementado; en algunos casos, incluso, 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

10 Acerca de la vinculación entre lenguaje, símbolo y cultura en Cassirer (1971).

reglas. Así, la *aclaración de nuestras habilidades conceptuales* es parte central de las condiciones del uso exitoso 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 optimización que apuntan a alcanzar un mejor anclaje comprensivo en el mundo y que adaptativamente implementamos para usar de modo más efectivo esa clase de herramientas peculiarmente dúctiles y poderosas de que humanamente disponemos: los conceptos (*cf.* 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 ya usamos no sólo no puede implicar desencajar el concepto de su uso primario, sino que, por el contrario, esa reflexión constituye un mecanismo idóneo de optimización del uso de esa clase de herramientas cognitivas refinadas. Creo que la teoría 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 (*cf.* Prinz & Clark 2004), puede rastrearse —y lo que se hallará no son meros vestigios ruinosos— ya en la concepción platónica que alienta la teoría de las ideas. Y si esta interpretación de la teoría platónica se confirmara (*cf.* 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,¹¹ que en la filosofía platónica moviliza una tarea de esclarecimiento de largo alcance, referida a las capacidades epistémicas vinculadas con la

¹¹ Esta situación, que da lugar a la pregunta socrática por el *qué* (paradigmáticamente, ¿qué es la virtud?), fue bien aclarada por Stemmer (1992).

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 sugiere y trata de mostrar, de distintas maneras, que el *conocimiento de las ideas* no puede equipararse al de una mera enumeración de instancias de tal o cual universal ni a la clasificación de usos lingüísticos adecuados del predicado 'F', y menos aún coincide con la expresión de meras opiniones correctas o incluso 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 (cf. Wieland 1982). El conocimiento de las ideas es, para Platón, el *acceso comprensivo 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, en el marco del ambicioso proyecto de sus diálogos tardíos, Platón se propone esclarecer conceptos estructurales de la realidad, como identidad, diferencia, unidad, multiplicidad. Este aspecto de dicho proyecto 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 señalé, 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 aquellas tiene lugar, es decir, 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 en que no estamos en condiciones de alegar razones, de fundamentar nuestro uso y de resolver problemas vinculados a situaciones especiales de disenso semántico, que suelen presentarse cuando discutimos sobre el uso 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 comprensivo en el mundo y de realizarnos racionalmente en él. El análisis filosófico conceptual incluye, así, complementariamente a su función *descriptiva*, un aspecto *normativo*, vinculado con el hecho de que en dicho análisis buscamos *aclarar cómo es posible* que anchemos en el mundo y realicemos nuestros intereses en él.

Bibliografía

- Aristóteles. *Analytica Priora et Posteriora*. Recensuit brevis adnotatione critica instruit. Ross, W. D. Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Aristóteles. *Topica et Sophistici elenchi*. Recensuit brevis adnotatione critica instruit. Ross, W. D. Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Aristóteles. *Metaphysica*. Recognovit brevis adnotatione critica instruit. Jaeger, W. Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Aubenque, P. “Sí y no”. *Nuestros griegos y sus modernos: estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*, comp. Cassin, B. Madrid: Ediciones Manantial, 1994. 20-31.
- Berman, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, trad. Morales Vidal, A. Buenos Aires: Siglo XXI, 1989.

- Bolton, R. "The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic". *From Puzzles to Principles? Essays on Aristotle's Dialectic*, ed. Sim, M. Lanham/Maryland: Lexington Books, 1999. 57-105.
- Bowie, A. "The Philosophical Significance of Schleiermacher's Hermeneutic". *The Cambridge Companion to Schleiermacher*. Cambridge: Cambridge University Press. Collections Online, 2006. 73-90.
- Brunschwig, J. "No y sí". *Nuestros griegos y sus modernos: estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*, comp. Cassin, B. Madrid: Ediciones Manantial, 1994. 33-71.
- Bubner, R. "Acerca del fundamento del comprender", trad. Grimaldi, R. & Vázquez, J., *Isegoría* 5 (1992): 5-16.
- Cassirer, E. *La Filosofía de las formas simbólicas I. El lenguaje*, trad. Morones, A. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Davidson, D. *De la verdad y de la interpretación: fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, trad. Filippi, G. Barcelona: Gedisa, 1995.
- Davidson, D. *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*, trad. Fernández Prat, O. Madrid: Cátedra, 2003.
- Dennett, D. *La libertad de acción: un análisis de la exigencia de libre albedrío*, trad. Ventureira, G. Barcelona: Gedisa, 1992.
- Evans, G. *The Varieties of Meaning*, ed. McDowell, J. Oxford/New York: Oxford University Press, 1989.
- Figal, G. "The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language", trad. Dostal, R. *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press. Cambridge Collections Online, 2006. 102-125.
- Foucault, M. "Nietzsche, la Genealogía, la Historia". *Microfísica del poder*, trad. Varela, J. y Álvarez-Uría, F. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1979. 7-29.
- Frede, M. "Aristotle's Rationalism". *Rationality in Greek Thought*, eds. Frede, M. & Striker G. Oxford/New York: Oxford University Press, 1999. 157-173.
- Frede, M. & Striker, G., eds. (1996). *Rationality in Greek Thought*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1999.
- Gadamer, H. G. *Griechische Philosophie II. Gesammelte Werke*. Bd. 6. Tübingen: Mohr, 1985.
- Gadamer, H. G. *Wahrheit und Methode: Ergänzungen und Register. Hermeneutik II. Gesammelte Werke*. Bd. 2. Tübingen: Mohr, 1986.

- Gadamer, H. G. *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. Agud Aparicio, A. y de Agapito, R. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Gadamer, H. G. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Hermeneutik I. Gesammelte Werke. Bd. 1.* Tübingen: Mohr, 1990.
- Gadamer, H. G. *Verdad y método II*, trad. Olasagasti, M. Salamanca: Sígueme, 1992.
- Grondin, J. “Gadamer’s Basic Understanding of Understanding”. *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press. Cambridge Collections Online, 2006. 36-51.
- Guariglia, O. *Una ética para el siglo XXI: Ética y derechos humanos en un tiempo posmetafísico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Guthrie, W. K. *A History of Greek Philosophy I. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Hartmann, N. [1936]. “Der philosophische Gedanke und seine Geschichte”. *Kleinere Schriften Bd. II*. Berlin: De Gruyter, 1957. 1-48.
- Heidegger, M. *Introducción a la filosofía*, trad. Jiménez Redondo, M. Madrid: Cátedra, 1999.
- Husserl, E. *Erste Philosophie. Gesammelte Schriften 6*. Hamburg: Meiner. Hrsg. v. Ströker, E., 1992a.
- Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Gesammelte Schriften 8*. Hamburg: Meiner. Hrsg. v. Ströker, E., 1992b.
- Irwin, T. [1988]. *Aristotle’s First Principles*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Jaeger, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. Xirau, J. & Roces, W. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Korsgaard, C. *Las fuentes de la normatividad*, trad. Lecuona, L. & Manríquez, L.E. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Kripke, S. *El nombrar y la necesidad*, trad. Valdés, M. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- Leibniz, G. W. *Escritos filosóficos*, ed. de Olaso, E., trad. Torretti, R., Zwanck, T. & de Olaso, E. Buenos Aires: Charcas, 1982.
- MacIntyre, A. [1987]. *Tras la virtud*, trad. Valcárcel, A. Barcelona: Crítica, 2004.

- McDowell, J. [1994]. *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Mié, F. *Lenguaje, conocimiento y realidad en la teoría de las ideas de Platón: investigaciones sobre los diálogos medios*. Ordia prima - Studia 1. Córdoba: Ediciones del Copista, 2004.
- Millikan, R. G. *On Clear and Confused Ideas: A Study of Substance Concepts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Mondolfo, R. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires: Eudeba, 1979.
- Nietzsche, F. *Die Geburt der Tragödie: Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873*. Kritische Studienausgabe. Bd. 1. Hrsg. v. Colli, G. & Montinari, M. Berlin/New York: De Gruyter, 1988.
- Noë, A. *Action in Perception*. Cambridge: MIT Press, 2004.
- Nussbaum, M. *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, trad. Ballesteros, A. Madrid: Visor, 1995.
- Nussbaum, M. *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, trad. Candel, M. Barcelona: Paidós, 2003.
- Patzig, G. "Explicar y comprender". *Hechos, normas, proposiciones: ensayos y conferencias*, trad. Seña, M. J. Barcelona: Alfa, 1986a. 45-72.
- Patzig, G. "El problema de la objetividad y el concepto de hecho". *Hechos, normas, proposiciones: ensayos y conferencias*, trad. Seña, M. J. Barcelona: Alfa, 1986b. 45-72.
- Platón. *Opera*. 5 vols. *Recognovit brevisque adnotatione critica instruit* Burnet, I. *Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*. Oxford: Oxford University Press, 1900-1907.
- Prinz, J. & Clark, A. "Putting Concepts to Work: Some Thoughts for the Twentyfirst Century", *Mind & Language* 19/1 (2004): 57-69.
- Roberts, R. *Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Rorty, R. "La historiografía de la filosofía: cuatro géneros". *La filosofía de la historia*, comp. Rorty, R., Schneewind, J.B & Skinner, Q. Barcelona: Paidós, 1990. 69-98.
- Rorty, R., Schneewind, J.B. & Skinner, Q., comp. *La filosofía de la historia*. Barcelona: Paidós, 1990.
- Schleiermacher, F. D. E. *Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

- Sim, M., ed. *From Puzzles to Principles? Essays on Aristotle's Dialectic*. Lanham/Maryland: Lexington Books, 1999.
- Snell, B. *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Stemmer, P. *Platons Dialektik: Die frühen und mittleren Dialoge*. Berlin/New York: De Gruyter, 1992.
- Strawson, P. F. [1959]. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. Garden City, New York: Anchor Books. 1963.
- Strawson, P. F. *Individuos: ensayo de metafísica descriptiva*, trad. García Suárez, A. y Valdés Villanueva, L. M. Madrid: Taurus, 1989.
- Strawson, P. F. *Análisis y metafísica: una introducción a la filosofía*, trad. Guasch Guasch, N. Barcelona: Paidós, 1997.
- Taylor, Ch. *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, trad. Lizón, A. Madrid: Paidós, 2006.
- Thiebaut, C. *Los límites de la comunidad: las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- Tugendhat, E. [1989]. „Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht“. *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. 261-272.
- Tugendhat, E. *Lecciones de ética*, trad. Rabanaque, L. R. Barcelona: Gedisa, 1997.
- Wieland, W. *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Wiggins, D. *Sameness and Substance*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Williams, B. *La fortuna moral: ensayos filosóficos 1973-1980*, trad. Marín, S. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- Wittgenstein, L. [Investigaciones]. *Investigaciones filosóficas*, trad. García Suárez, A. & Moulines, U. Barcelona: UNAM-Crítica, 1988.