

La filosofía analítica y la filosofía transformativa*

Richard Rorty

Universidad de Stanford

California, Estados Unidos de América

Resumen

La mayor parte de este trabajo se dedica a la historia y la sociología de la filosofía analítica en la academia de Estados Unidos. Esto proveerá los antecedentes para una propuesta principal la cual expresa que los filósofos analíticos han fracasado completamente en hacer lo que ellos tanto anhelaban hacer: ubicar a la filosofía en el camino seguro de la ciencia y concluir diciendo que los filósofos analíticos, quienes han hecho lo máximo por socavar las pretensiones científicas del movimiento, han contribuido de manera permanente y valiosa a la filosofía. Como moraleja podemos decir que tanto el fracaso de la filosofía analítica como el de la historia de su autocrítica proveen razones adicionales para abandonar, de una vez por todas, la idea misma de que la filosofía pueda convertirse en cualquier clase de ciencia. Ambos elementos nos ayudan a reemplazar la suposición de que la filosofía deba agregar ladrillos al edificio del conocimiento por el pensamiento de que la filosofía es, como dice Hegel, su tiempo retenido en el pensamiento.

Palabras clave: Filosofía Analítica, Filosofía Transformativa, antagonismo.

* Traducido por Susan McLaren y María Pires.

Recibido: 14-09-2001 • Aceptado: 20-06-2002

Analytic Philosophy and Transformative Philosophy

Abstract

I shall devote most of this paper to the history and the sociology of analytic philosophy within the US academy. This will supply the background for my claim that analytic philosophers have completely failed to do what they most hoped to do: put philosophy on the sure path of science. But I shall conclude by saying that the analytic philosophers who have done most to undermine the scientists pretensions of the movement have made a permanent, and very valuable, contribution to philosophy. The moral of this paper will be that both the failure of analytic philosophy and the history of its auto-criticism give additional reasons to abandon, once and for all, the very idea that philosophy can be made into any sort of science. Both elements help us replace the assumption that philosophy should add bricks to the edifice of knowledge with the thought that philosophy is, as Hegel said, time held in thought.

Key words: Analytic philosophy, transformative philosophy, antagonism.

Muchos filósofos analíticos no estiman adecuado considerar su disciplina como perteneciente a las humanidades. Consideran su propia rama de la filosofía como la búsqueda disciplinada del conocimiento objetivo, y por esa razón, la vinculan con las ciencias naturales. Ellos perciben a las humanidades como un ruedo donde se generan conflictos de opiniones indiscutibles. Los filósofos de este tipo prefieren ubicarse, para propósitos administrativos, lo más lejos posible de los profesores de literatura y lo más cerca posible de los profesores de física.

Por esta razón, en los organigramas de las universidades estadounidenses, las escuelas de filosofía se encuentran algunas ve-

ces ubicadas en la Facultad de Ciencias Sociales más que en la Facultad de Humanidades. Otro motivo es que los atribulados filósofos no-analíticos a veces intentan reunirse bajo el estandarte titulado "filosofía humanística." Cuando los analíticos y los no-analíticos entran en grandes conflictos, los administradores académicos a veces intentan resolver el problema dividiendo el Departamento en dos -creando un departamento para los filósofos analíticos "técnicos" y otro para los no-analíticos "no-técnicos".

El antagonismo entre la filosofía analítica y la no-analítica es un tema bien conocido tedioso para nosotros los que trabajamos en el medio. Pero los que no son filósofos frecuentemente se confunden con las referencias a esta división. No tienen idea alguna de qué se trata tanto alboroto. Están poco claros en cuanto a los rasgos que distinguen la filosofía analítica de otros géneros, la naturaleza de los problemas que los filósofos analíticos pasan el tiempo discutiendo, y por qué los departamentos de filosofía americanos están frecuentemente conformes cuando se enseña acerca de figuras tales como Hegel, Heidegger, Derrida, y Foucault en otras áreas de la universidad (por científicos políticos, profesores de literatura comparada, historiadores del intelecto entre otros).

Dedicaré la mayor parte de este trabajo a la historia y la sociología de la filosofía analítica en la academia de Estados Unidos. Esto proveerá los antecedentes para mi propuesta principal la cual expresa que los filósofos analíticos han fracasado completamente en hacer lo que ellos tanto anhelaban hacer: ubicar a la filosofía en el camino seguro de la ciencia. Pero concluiré diciendo que los filósofos analíticos quienes han hecho lo máximo por socavar las pretensiones científicas del movimiento han contribuido de manera permanente y valiosa a la filosofía. Como moraleja podemos decir que tanto el fracaso de la filosofía analítica como el de la historia de su autocrítica proveen razones adicionales para abandonar, de una vez por todas, la idea misma de que la filosofía pueda convertirse en cualquier clase de ciencia. Ambos elementos nos ayudan a reemplazar la suposición de que la filosofía deba

agregar ladrillos al edificio del conocimiento por el pensamiento de que la filosofía es, como dice Hegel, su tiempo retenido en el pensamiento.

Se dice frecuentemente que hay una "crisis" en los departamentos de humanidades en las universidades americanas. Pero la gente que dice esto normalmente tiene en mente la excesiva corrección política que a veces se encuentra todavía en los departamentos estadounidenses de literatura. Los departamentos de filosofía americanos tuvieron su última crisis en los años 1940 y 1950 – período en el cual la filosofía analítica logró apoderarse del poder. No ha habido ningún cambio generacional drástico desde aquella época, con la excepción de la repentina emergencia, en los años 70s, de la filosofía feminista como una nueva área de especialización. Si bien el período subsiguiente del radicalismo de los 60s tuvo un impacto profundo en varias matrices disciplinarias en otras áreas de la universidad, en su mayor parte, no afectó a la filosofía. Muchos filósofos analíticos estaban activos políticamente, pero por lo general, esta actividad no les llevó a cambiar ni su autoimagen profesional, ni sus hábitos de lectura.

A groso modo, se puede definir a la filosofía analítica como un intento por combinar el cambio de discutir la experiencia a discutir el lenguaje -lo que Gustav Bergmann llamó "el giro lingüístico"- en un intento más por profesionalizar la disciplina y hacerla más científica. El giro lingüístico es común a toda la filosofía del siglo veinte, tan evidente en Heidegger, Gadamer, Habermas y Derrida como en Carnap, Ayer, Austin y Wittgenstein. Lo que distingue la filosofía analítica de otras iniciativas filosóficas del siglo XX, es la idea de que este giro, junto con el uso de la lógica simbólica, hacen posible o por lo menos más fácil, convertir a la filosofía en una disciplina científica. La esperanza es que los filósofos, por medio de la investigación paciente y cooperativa, pudieran agregar ladrillos al edificio del conocimiento. De esta manera no existirán ya escuelas de pensamiento filosófico, sino solamente especialidades filosóficas.

Antes de que se produjese el giro lingüístico, Edmund Husserl hizo un intento parecido. Sus exhortaciones a la cientificidad y al trabajo en equipo suenan parecidas a las de Carnap y Reichenbach unas décadas más tarde. Pero en *Ser y Tiempo*, Heidegger logró empaquetar los pensamientos de Kierkegaard y Nietzsche en una jerga que los hizo parecer doctrinas filosóficas respetables, más que solamente conceptos literarios. Al imponer una forma quasi-Kantiana que sonaba profesional sobre el contenido de Kierkegaard y Nietzsche, Heidegger contribuyó a que los filósofos se tornaran más interesantes para los intelectuales literarios de lo que Carnap o Husserl pensaron les incumbía hacer. De esta manera, estableció la tradición que los filósofos analíticos llaman "la filosofía continental" - una tradición que, en los Estados Unidos, se estudia en muchos de los departamentos de humanidades pero no así en los departamentos de filosofía.

Tanto Carnap como Husserl pensaron que Platón estaba en la dirección correcta cuando él prefirió los matemáticos a los poetas. Pero si bien la iniciativa de Husserl fue cortada de raíz por Heidegger, las esperanzas de Carnap por lograr la cientificidad y su desconfianza de Heidegger y de los de tendencia literaria que toman a Heidegger seriamente, se encuentran hoy sanas y salvas en los departamentos americanos de filosofía. Tales esperanzas y sospechas ayudan a explicar el ultraje Blimpiano evidenciado por muchos profesores americanos de filosofía al enterarse de que la Universidad de Cambridge estaba a punto de ofrecer a Derrida un título honorario.

Entre 1945 y 1960, la filosofía analítica se apoderó de la mayoría de los departamentos importantes de filosofía en América. Los empiricistas lógicos inmigrantes tales como Carnap y Hempel reemplazaron a Dewey y Whitehead como los héroes de la generación más joven. Este reemplazo produjo un cambio sorprendente y profundo en el currículo de postgrado de estos departamentos de filosofía, y en la auto imagen de los Doctores en Filosofía que se graduaron en estos departamentos.

Antes de que la filosofía analítica tomara el poder, el estudio de la filosofía, tanto en países angloparlantes como en los no-angloparlantes, se centraba en la historia de la filosofía. Se esperaba que cualquier persona que enseñara filosofía pudiera conversar acerca de los méritos relativos de Platón y Aristóteles, Hobbes y Spinoza, Kant y Hegel, Nietzsche y Mill.

Por supuesto, eso no era todo lo que se esperaba que ellos hicieran; también tenían que participar en debates generados en ese momento a través de las publicaciones. Pero en este período, nadie dudaba de que la filosofía era una de las humanidades, ya que el entrenamiento avanzado en filosofía no difería mucho del entrenamiento avanzado en los departamentos de literatura: se leían los textos canónicos, se desarrollaban puntos de vista acerca de sus méritos relativos, y se intentó agruparlos en patrones nuevos e interesantes. Hasta finales de la década de los 40s, los profesores universitarios de literatura e historia en los Estados Unidos generalmente tenían alguna idea de los intereses y puntos de vista de sus colegas en el departamento de filosofía, lo cual ocurría también de manera inversa. Para 1965, este no era el caso.

Como estudiante de postgrado de filosofía en los años 1950-54, me encontré atrapado entre dos tipos de profesores bastante diferentes: aquellos quienes, como McKeon y Hartshorne, esperaban que yo desarrollara puntos de vista acerca de lo que estaba vivo y lo que estaba muerto en el pensamiento de varios filósofos grandes, y aquellos quienes, como Carnap y Hempel, esperaban que me familiarizara con artículos en publicaciones de actualidad: en particular, artículos centrados en los intentos por proveer lo que entonces llamaron “reconstrucciones racionales” de varias partes de la cultura -por ejemplo, la comprobación de teorías científicas. Uno de los temas “candentes” que discutimos en el seminario de Hempel sobre la filosofía de la ciencia fue la Paradoja del Cuervo- el hecho de que conocidas explicaciones de “la lógica de la confirmación científica” tenían una consecuencia contra-intuitiva:

la existencia de cualquier entidad no-negro y no-cuervo confirma la propuesta de que todos los cuervos son negros.

Pasé algunos años, y una parte de mi tesis, algo esquizofrénico, preocupado con un problema afín: la nomologicalidad. Una generalización verdaderamente no-nomológica tal como “Todas las monedas en mi bolsillo son de plata” no da cabida a la afirmación contraria a los hechos de que “Si este penique estuviera en mi bolsillo, sería de plata.” Por el otro lado, una generalización verdaderamente nomológica tal como “Todos los cuervos son negros,” sí autoriza a la afirmación contraria a los hechos de que “Si este pájaro fuera un cuervo, sería negro.” Sin embargo, es más difícil de lo que uno piensa especificar qué hace que una generalización sea nomológica.

Mi tesis fue una comparación entre tres tratamientos del concepto de potencialidad: según Aristóteles, los racionalistas del siglo diecisiete, y la filosofía de la ciencia Hempeliana/Carnapiana. Pasé dos tercios de la investigación de mi tesis leyendo comentarios sobre grandes filósofos muertos y el tercio restante leyendo los artículos más recientes en las publicaciones que ofrecían interesantes análisis nuevos de frases subjuntivas condicionales. La investigación para mi tesis me dejó, si me perdonan la metáfora tan poco elegante, varado entre la marea menguante y la marea creciente. Cuando terminé mis estudios de postgrados y el servicio militar, era el año 1958. Para ese entonces, ya era evidente que si uno no conocía la filosofía analítica no iba a conseguir un buen empleo. En la Universidad de Princeton, donde conseguí un puesto en 1961, para verse como un joven filósofo con futuro, era cuestión casi exclusiva poder hablar el nuevo lenguaje—mantenerse al día con las publicaciones actuales y entrar en los circuitos de las prepublicaciones especializadas. Si tenía esperanzas de obtener titularidad, como así lo esperaba yo, había poca ventaja si mantenía una mente orientada a la historicidad.

Esto sucedió en parte por la influencia de Willard van Orman Quine. Quine fue el mejor alumno de Carnap, el *arbiter elegantarium* de la filosofía analítica, y el ideal del ego de todos. Él desdeñaba abiertamente el estudio de la historia de la filosofía. En sus propios años estudiantiles, Quine se había preocupado por leer tan pocos de los textos canónicos como le era posible, y recomendó esta práctica a sus alumnos en Harvard. Él creyó que la historia de la filosofía era tan irrelevante en la investigación como lo es la historia de la física en las investigaciones actuales en ese campo. Quine admiró a Carnap porque, al ser invitado a enseñar un curso introductorio sobre Platón, él respondió que no enseñaría a Platón, porque enseñaría nada más que la verdad.

Actitudes quineanas de esta índole fueron muy generalizadas en Princeton. Los alumnos de Princeton competían debidamente entre sí en cuanto a la destreza de argumentación y la sagacidad dialéctica, más bien que en adquirir una amplia gama de conocimientos. A uno de nuestros estudiantes más brillantes lo eximimos de cumplir con el requisito de aprender un idioma extranjero porque sufría de un impedimento genético e idiosincrásico -la falta de *Sprachgefuehl*- y hubiese sido injusto retrasar la carrera brillante para la cual este alumno estaba destinado (y la cual de hecho tuvo). Sin embargo, no se hubiese tenido ninguna consideración semejante para un alumno que hubiese afirmado que sus genes le imposibilitaban dominar la lógica simbólica. Llegando al fin de mi estadía en Princeton, alrededor del año 1980, el departamento de filosofía abolió el requerimiento de un idioma extranjero para los alumnos de postgrado. Treinta años antes, aquel paso hubiera sido impensable (y, de hecho, fue invertido posteriormente).

Para el año 1980, la diferencia entre los alumnos entrenados en los departamentos de filosofía angloparlantes del tipo Harvard y Princeton y los entrenados en Francia, Alemania, Italia, España y la mayoría de los otros países europeos (con la excepción de Gran Bretaña y Escandinava) había llegado a ser grande en reali-

dad. Por lo general, los alumnos de Europa conocían razonablemente bien tanto a Hegel como a Heidegger. Habían formado su propia opinión sobre los méritos relativos de los magníficos relatos *geistesgeschichtlich* contados por estos dos hombres, y también de cómo entretener tales relatos con otros relatos igualmente magníficos acerca de la historia del arte y la literatura por un lado, y la historia de las instituciones sociales y políticas por el otro lado. Algunos estudiantes angloparlantes también habían leído estos dos filósofos y tenían su propia opinión acerca de dichos relatos, pero estos estudiantes eran atípicos, y frecuentemente marginalizados. De igual forma, voy a decir que algunos estudiantes en países no-angloparlantes estaban muy interesados en la filosofía analítica, y preparados a seguir el consejo de Quine de ignorar la historia de la filosofía. Pero ellos, también, eran atípicos, y con frecuencia, marginados.

La mayoría de estas diferencias profundas persisten en la actualidad. Hay todavía una gran diferencia entre los jóvenes con aspiraciones a ser profesores de filosofía en el mundo angloparlante con respecto a los del mundo no-angloparlante. La diferencia más marcada está en la divergencia con respecto al concepto de lo que significa ser filósofo -en la auto imagen y en las ambiciones adquiridas por un alumno avanzado-. Es esta diferencia lo que hace poco probable que haya un *rapprochement* entre la tradición analítica y una tradición que todavía entrena a los alumnos guiándolos a través de la secuencia canónica de Platón a Nietzsche.

Entre los filósofos angloparlantes, la mera habilidad argumentativa -propia a un litigante forense- es lo que importa, más que nada. Todavía es de suma importancia ser lo que mis colegas en Princeton llamaron "rápido en la mente". En contraste, en otras partes, todavía lo más importante es ser erudito - haber leído mucho y tener opiniones sobre cómo enlazar las diversas cosas que uno ha leído en algún tipo de relato, un relato que termina en una moraleja. Por eso, los estudiantes de filosofía no-angloparlantes en el continente normalmente tienen pocos problemas para entablar

conversaciones con estudiantes de literatura e historia o ser abordados por ellos. Los estudiantes de filosofía de postgrado en los Estados Unidos frecuentemente tienen problema para hacer eso.

Sin embargo, el anti-historicismo de la filosofía analítica, no ha impedido una especie de retorno del estudio de la historia de la filosofía haya hecho una especie de retorno en los Estados Unidos. Hoy en día, los filósofos americanos han hecho un trabajo de mayor calidad en esta área, en comparación a lo que se había hecho hace veinte años. Sin embargo, es por lo general un trabajo que evita *Geistesgeschichte*; más bien se centra en una figura o período en particular, y no señala una moraleja histórico-mundial. Tiene pocos puntos de contacto con los intereses de la gente que toman en serio los relatos de Hegel y Heidegger sobre la secuencia de Platón a Kant.

El estudio de la historia de la filosofía está, sin embargo, igualmente alejado de las preocupaciones de las así-llamadas áreas “centrales” de la filosofía analítica. Debe muy poco a la filosofía analítica, y tiene continuidad con el trabajo histórico llevado a cabo ante de que Russell y Carnap propusieran el desplazamiento del paradigma que revolucionó la filosofía angloparlante. Los historiadores de la filosofía en los departamentos de filosofía americanos son, como se dice, “analíticos” solamente por cortesía. Si bien en la primera ola de entusiasmo habían algunos intentos poco elegantes para convertir Aristóteles en una especie de proto-Russell o proto-Austin, y para hacer de Kant un confundido proto-Strawson, hoy día con frecuencia hay poca diferencia entre los comentarios sobre textos canónicos escritos por profesores de filosofía y los escritos por científicos políticos o historiadores intelectuales.

El caso de la historia de la filosofía, se repite con la filosofía moral y política. John Rawls hubiera escrito el mismo libro aún si Russell y Carnap nunca hubiesen vivido, e incluso si jamás se hubiera tomado el giro lingüístico. En la medida en que escritores como Rawls o Charles Taylor o Peter Singer utilizan “métodos,”

son los mismos “métodos” utilizados por Sidgwick, Mill y T.H. Green. El giro lingüístico no ha afectado a sus investigaciones. El único efecto que el dominio de la filosofía analítica ha ejercido sobre estos campos es relegar la historia de la filosofía, la filosofía moral y la filosofía política a los márgenes del currículo filosófico. El eje central en los departamentos americanos de filosofía está ocupado hoy día por las así llamadas especialidades “centrales”-la metafísica, la epistemología, la filosofía del lenguaje, y la filosofía de la mente.

La presumida centralidad de estas áreas lleva a los estudiantes a considerar que el trabajo en otras áreas de la filosofía es suave y debilucho. El “centro” duro consiste precisamente en un trabajo que no es sólo extremadamente diferente de cualquier cosa hecha por los profesores de literatura o historia, sino que su conclusión es oscura para cualquier persona que no sea filósofo de profesión. El estatus “central” de este trabajo se debe al hecho de que es la parte de la filosofía que todavía aparenta ofrecer la esperanza de lograr resultados definitivos, quasi-científicos -de lograr conocimiento y no solamente opinión-.

Para darles una idea sobre el tipo de temas que los filósofos analíticos de ultranza toman en serio, consideren el ejemplo siguiente. En 1962, Edmund Gettier indicó que existía una imperfección en la definición tradicional de conocimiento como creencia verdadera justificada -la primera definición dada por Platón. Gettier notó que uno puede tener una creencia verdadera justificada que sin embargo no contaría como conocimiento, simplemente porque se generó de manera equivocada- causada por eventos irrelevantes. Por ejemplo, si creo que alguien en mi departamento es ahora dueño de un BMW, pero creo que es Jones quien me dijo el mes pasado que él tenía uno, entonces yo podría tener una creencia verdadera justificada. Pero, debido a que Jones vendió su BMW ayer, mi creencia es verdadera solamente porque otro de mis colegas de mi departamento, Smith, se lo compró a Jones. Puesto que mi creencia verdadera justificada fue causada por algo

equivocado, para decirlo de alguna manera, no sé que un colega es dueño de un BMW, aunque uno de ellos de hecho lo sea, y aunque mi creencia de que uno de ellos lo posea, sea justificada.

La observación de Gettier ha provocado lo que se llaman "teorías causales de conocimiento". Tales teorías intentan especificar la clase de conexión causal que existe entre los conocimientos y los objetos del conocimiento empírico. Las personas interesadas en tales teorías continúan discutiendo sobre si tales conexiones existen también en el caso del conocimiento matemático y moral. Dichas investigaciones se relacionan con las teorías causales de referencia inspiradas por Kripke. Estas son teorías sobre cómo el tema que abordamos se determina no por lo que decimos sobre él, sino más bien por las conexiones causales entre nuestro uso de ciertas palabras y las cosas que aquellas palabras originalmente nombraron.

Se ha generado un fuerte debate entre los filósofos analíticos acerca del valor de tales teorías -si necesitamos una teoría del conocimiento o una teoría de referencia, si el descubrimiento de Gettier tiene algún interés filosófico, si las teorías causales alguna vez puedan funcionar, y sobre para qué servirían si funcionarían. Pero se espera que un estudiante de filosofía analítica tenga una opinión propia sobre todos estos temas, sólo para estar seguro de que aprobará la sección de "epistemología y metafísica" en el examen de calificación para un Ph.D. Se ganarían más puntos en mi profesión por tener un argumento novedoso relevante a estos temas que lo que se ganaría por publicar una historia amplia de la filosofía moral en Europa desde Montaigne a Kant.

Una historia de ese tipo fue publicada hace unos años por Jerome Schneewind, quien enseña filosofía en Hopkins. Hace cincuenta años, cuando Lovejoy, Jaeger, Cornford, Gilson, Wolfson, y Kemp Smith eran todavía nombres con que abrir puertas, un trabajo erudito, largo, original e imaginativo sobre la historia de la filosofía como el de Schneewind, *La Invención de la Autonomía*,

hubiera sido saludada como una de las más importantes contribuciones recientes de América a la filosofía. Sin embargo, hoy día, el libro probablemente encontrará más lectores fuera de los departamentos de filosofía que en éstos. La mayoría de los profesores americanos en filosofía no tendrán idea de su existencia.

Una vez más debo señalar que la razón principal de esta distribución del prestigio es que los filósofos analíticos, por sobre todo lo demás, les gustaría sentir que están agregando ladrillos al edificio del conocimiento. Por supuesto, los filósofos analíticos no tienen tantas sospechas de los historiadores como lo son de los críticos literarios. Reconocen que los historiadores que se limitan a averiguar qué eventos han ocurrido en la actualidad, sí ofrecen un conocimiento, más que una mera opinión. Pero ya que los historiadores de filosofía como Lovejoy o Schneewind se preocupan de tendencias más que de eventos, ellos son frecuentemente clasificados con los que difunden opiniones. Se considera que aparentan ser más críticos literarios de lo que los verdaderos filósofos, filósofos *profesionales*, deben aparentar.

Esto se debe a que un relato sobre las tendencias es una invitación a la próxima generación de historiadores intelectuales a hacer otro relato acerca de las mismas tendencias que compita con el primero, así como el establecimiento de un canon literario invita a la próxima generación de críticos a revisar este canon. En contraste, la explicación de un fenómeno físico macroestructural por medio de referencia a arreglos detallados micro estructurales por lo general no induce a la próxima generación a dar una explicación que compita con la primera. Frecuentemente ocurre que la primera explicación ha agregado un ladrillo al edificio del conocimiento, haciendo innecesario visitar de nuevo aquel lugar en la pared. Aquella sensación de lo definitivo y la permanencia es lo que añoran los filósofos analíticos. Obviamente eso no se logra con un libro como el de Schneewind.

El contraste entre la filosofía analítica y la filosofía no-analítica es similar en grandes rasgos con el contraste realizado por C. P. Snow entre las culturas científicas y literarias -el contraste duro-suave, técnico-no-técnico que mencioné anteriormente. La mayoría de las personas que se afanan por lo que los filósofos analíticos llaman “filosofía continental” son voluntariosas y están frecuentemente ansiosas por borrar los límites entre la filosofía, la historia intelectual, la literatura, la crítica literaria, y la crítica de la cultura. Permanecen relativamente indiferentes a los resultados de las así-llamadas “ciencias duras”. Ellos ven muchas razones por las que los profesores de filosofía deben leer *The New York Review of Books* (*La Revisión de Libros de Nueva York*) y poca razón para suscribirse al *Scientific American* (*Americano Científico*).

El lector típico de Heidegger y Derrida ve a las ciencias duras como siervas del progreso tecnológico y no como un proveedor de ventanas a través de las cuales se puede vislumbrar la realidad desvelada. Tal lector estará de acuerdo con Kierkegaard y Nietzsche que Platón y Aristóteles se equivocaron en pensar que la búsqueda de la verdad objetiva es la actividad más valiosa y la más distintivamente humana de la cual somos capaces. La mayoría de estos lectores estarán de acuerdo con Nietzsche que lo que faltó a los filósofos griegos fue la supremacía del arte y la literatura sobre la ciencia y la matemática -la necesidad de ver la ciencia a través de la óptica del arte y de la vida. Platón concibió una educación centrada en la ciencia, mientras que Nietzsche concibió una cultura centrada en el arte, en la cual reconocemos que los poetas determinan nuestros fines, y que los científicos meramente proveen los medios para realizar estos fines.

Este línea de pensamiento se resume muy bien en la insistencia de Kierkegaard acerca de lo que llamamos “conocimiento objetivo”, sea de teoremas matemáticas o de hechos físicos o de eventos históricos, es meramente conocimiento “accidental”. Los ladrillos que constituyen el edificio del conocimiento humano son irrelevantes al único propósito que verdaderamente importa. Este

propósito es el de transformar lo que Kierkegaard denomina “el individuo existente”. “Todo conocimiento,” escribe Kierkegaard, “que no se relaciona interiormente con la existencia, en la reflexión de la interioridad, es, cuando es visto esencialmente, conocimiento accidental; su grado y alcance son esencialmente indiferentes... Solamente el conocimiento ético-religioso tiene una relación esencial al conocedor”.

Para Kierkegaard, el caso paradigmático de la transformación existencial es llegar a ser un Ser Nuevo en Cristo. Pero obviamente este no es el único ejemplo para adquirir lo que Heidegger llama existencia auténtica -una vida cuyas metas no son simplemente asumidas de la cultura o la tradición de cada uno-, sino que son el resultado de un encuentro idiosincrásico, alienador, y extático con algo y alguien nuevo. Este es el tipo de encuentro que Platón tuvo con Sócrates, Pico della Mirándola con Platón, Romeo con Julieta, Hitler con Wagner, Quine con Carnap, Harold Bloom con Blake, y muchos jóvenes idealistas con movimientos sociales como el marxismo, el feminismo, el fascismo, y la liberación homosexual.

Esta claro que no todo el mundo en las humanidades anda buscando una transformación existencial. Tampoco lo están buscando todos los profesores de la filosofía no-analítica. Pero la existencia del fenómeno de la transformación existencial es tan importante para las humanidades como lo es el fenómeno del consenso entre los expertos informados en una cultura científica. Si no existiera tal fenómeno, no existiría una cultura literaria, de igual forma que no existiría una cultura científica si el logro del consenso no fuera un producto conocido y esperado, al llevar a cabo experimentos en el laboratorio.

Esto no quiere decir que los principales productos de los departamentos de humanidades sean libros que afectan la transformación existencial. Más bien, el producto principal de estos departamentos son contribuciones al *Geistesgeschichte*: historias acerca

de transformaciones pasadas, especialmente narrativas que conectan muchas transformaciones sucesivas en auto-imágenes sociales e individuales. Son historias acerca de, por ejemplo, cómo los griegos llegaron de Homero a Aristóteles, cómo la crítica literaria pasó del Dr. Johnson a Harold Bloom, cómo la imaginación alemana viajó desde Schiller a Habermas, cómo el protestantismo llegó de Lutero a Tillich, y como las feministas llegaron de Harriet Taylor a Catherine MacKinnon. Estas narrativas nos cuentan cómo los seres humanos han podido cambiar sus auto-descripciones más importantes. Todas estas narrativas son infinitamente contestables e infinitamente revisables a la luz de los cambios más recientes. Así es que la mera idea de una explicación histórica última y definitiva de cualquiera de estas transiciones es tan tonta como la idea de una última, definitiva *Bildungsroman*.

Tales narrativas, cuando se entretajan unas con otras, y con la *Bildungsroman* no-escrita del propio lector, ofrecen a aquel lector un sentido de lo que Hegel llamó el curso del Espíritu del Mundo. Los libros que entretajan muchas de estas narrativas, y que insertan una moraleja en el diseño del tapiz resultante, llevan a cabo la tarea que Hegel denomina "mantener nuestro tiempo en el pensamiento". Aquella frase era una de las muchas definiciones de filosofía dadas por Hegel. Me parece una definición verosímil de lo que los departamentos de humanidades en nuestras universidades esperan lograr para con sus estudiantes. Al contarles las historias acerca de los encuentros transformadores pasados, los miembros de estos departamentos esperan ubicar a los estudiantes en una mejor posición para experimentar encuentros propios similares, algunos de los cuales pueden empujar hacia adelante al Espíritu del Mundo.

Tener presente nuestro tiempo en el pensamiento, es para las humanidades lo que para las ciencias significa resolver sus misterios. Una de las principales satisfacciones de ser un científico natural, incluso un científico natural de las pequeñas ligas, es que Ud. podría resolver un rompecabezas, al menos un rompeca-

bezas de las pequeñas ligas, de una vez por todas. Un gran científico es quien resuelve un rompecabezas muy grande que ha existido por mucho tiempo—por qué las planetas se muevan en elipses, por ejemplo, o la micro estructura de la radioactividad, o la realización física de la codificación genética. Un científico natural muy grande puede resolver rompecabezas de una manera que transforme todo nuestro concepto de cómo funcionan las cosas. Esta es la razón por la cual a veces se hace referencia a Einstein como un “científico-filósofo”. Su logro se adecua a la definición de filosofía de Wilfrid Sellars como una explicación de cómo las cosas, en el sentido más amplio del término, se relacionan, en el sentido más grande del término.

Pero un filósofo muy grande, alguien como Platón o Hegel, puede hacer lo mismo que hizo Einstein. Así también un gran escritor religioso como Kierkegaard o un poeta muy grande como Shakespeare. Las cosas que se interrelacionan en una manera nueva son diferentes, pero la dimensión de la grandeza es comparable. En el caso científico, las cosas relevantes son objetos no-humanos (incluyendo piezas de seres humanos como neuronas o genes). En las humanidades, lo son las cosas humanas—instituciones, vidas, rasgos del carácter, logros humanos, y así sucesivamente. Los grandes, pero no *muy* grandes historiadores, críticos literarios, y filósofos se relacionan con personas como Kant y Shakespeare como los Laureados Nobel comunes y corrientes se comparan con Einstein. No hacen transformaciones, pero facilitan la próxima ronda de tales transformaciones. Así como los físicos, al resolver rompecabezas, llegan poco a poco a la próxima transformación, los humanistas la aproximan al hacer relatos que indican si las transformaciones del pasado tienen coherencia o no.

Comte y Marx, por ejemplo, intentaron mantener su tiempo en el pensamiento cuando hilaron sus narrativas retrospectivamente como apoyo a sus respectivas sugerencias acerca de cómo las crueles desigualdades que habían sobrevivido a la Revolución Francesa podrían ser corregidas. Los humanistas del renacimien-

to también lo intentaron hacer mediante sugerencias en relación a lo que el mundo Cristiano podría llegar a ser, en el momento en que habíamos logrado apropiarnos de la sabiduría de los antiguos.

Los filósofos no-analíticos más grandes de nuestro siglo, Dewey y Heidegger, pasaron mucho tiempo contando historias acerca de la decadencia y el progreso, historias que llevaron a sus lectores a replantearse a si mismos y a sus medios. Los replanteamientos potencialmente transformadores que estos dos hombres ofrecieron obviamente no pueden ser descritos como proveedores de nuevo conocimiento. Sin embargo, resulta igualmente engañoso llamarles sugerencias a un cambio de opinión. Aquellos que siguen a Kierkegaard en distinguir lo existencial e importante de lo objetivo y relativamente trivial, tienen razón al no darle importancia a preguntas acerca del consenso y la certeza. También tienen razón en no tener interés alguno en la distinción entre conocimiento y opinión. Cuando se cambia de profesión, esposo, amante o religión, uno no pide ni la certeza ni el consenso acerca de lo acertado de la selección que uno hizo. Ni tampoco hay razón para hacerlo al escoger entre la narración positiva de Dewey acerca de nuestro ascenso hacia la democracia social y la narración negativa de Heidegger acerca de nuestra decadencia hacia el desarrollo gigantesco tecnológico sin sentido.

Para ilustrar la diferencia entre una clase de filosofía centrada en la historia que no tiene problemas en sus relaciones con las otras humanidades y la clase de filosofía que considera a la historia como no esencial, permítame recurrir a Schneewind, cuyo libro mencioné anteriormente. En un seminario que cubría el material del libro un alumno, confundido por su método para abordar el tema, le preguntó ansiosamente a Schneewind, "¿Pero Ud. sí cree, no es cierto, que hay un cuerpo de conocimiento moral que es objetivamente correcto hacia el cual los filósofos morales están acercándose asintóticamente?" Cuando Schneewind dijo que no creía nada de eso, el estudiante quedó genuinamente perplejo en relación a lo que podría ser el propósito de escribir

una historia sobre la filosofía moral. Sospecho que esta perplejidad no se hubiera encontrado en un estudiante americano de filosofía hace 50 años.

Cito esta anécdota para ilustrar lo profundamente inculcado que se encuentra en la cultura de la filosofía analítica el ideal de perseguir una verdad no atada al tiempo y no revisable. Si uno tiene este ideal por delante, lo que sucede en los departamentos de literatura e historia tiene que estar más allá de cualquier posible punto filosófico. A la inversa, si usted está de acuerdo con Kierkegaard en que el conocimiento de tales verdades es trivial en comparación con la transformación “ético-religioso”, entonces usted tendrá poco interés en la filosofía analítica. Debido a que la mayoría de los lectores de filosofía están de acuerdo con Kierkegaard, la filosofía analítica tiene pocos lectores afuera de los departamentos angloparlantes de filosofía. La mayoría de los otros profesores en las universidades angloparlantes ni saben ni les interesa lo que suceda en el departamento de filosofía. En la medida en que piensan acerca de este departamento, lo descartan como algo que ha sido tomado por “técnicos” cuyo trabajo no tiene interés alguno para los no-especialistas en la materia.

Muchos filósofos analíticos estarían de acuerdo con el punto de vista sobre la filosofía expresado por David Lewis, uno de los más respetados y admirados filósofos americanos contemporáneos. Sus habilidades para construir sistemas y resolver rompecabezas, tanto como su perspicacia en la argumentación, son envidiadas por sus colegas. Pero él tiene muy poco interés en la historia de la filosofía y en el hecho de que sus alumnos estén o no familiarizados con esta historia, así como lo hacía su maestro Carnap. Lewis escribe que, “Uno llega a la filosofía ya dotado con un almacén de opiniones existentes. No es el trabajo de la filosofía socavar o justificar estas opiniones en alguna gran medida, sino solamente tratar de descubrir maneras de expandirlas en un sistema ordenado. El análisis de la mente por un metafísico es un intento por sistematizar nuestras opiniones acerca de ella. Lo lo-

gra en la medida que (1) es sistemático, y (2) respeta aquellas de nuestras opiniones pre-filosóficas a las cuales nos adherimos firmemente” (Lewis, *Counterfactuals*, pág. 88).

Los filósofos que están de acuerdo con Lewis frecuentemente tienen poca paciencia con aquellos, como Kierkegaard, que esperan que la lectura de un libro de filosofía pueda, al socavar o justificar nuestras opiniones actuales, permitir la auto-transformación. La afirmación de Kierkegaard de que lo único que verdaderamente cuenta es lo ético-religioso es la antítesis del punto de vista de Lewis en relación a para qué sirve la filosofía. La diferencia entre los dos hombres, como ya había sugerido, es la diferencia entre contar historias, especialmente historias de redención o decadencia, y el de resolver rompecabezas.

Lewis es el arquetipo de una persona que resuelve rompecabezas. Sus soluciones para los rompecabezas son originales y brillantes, y encajan en un sistema verdaderamente bello. Pero aquellas personas quienes piensan que la filosofía debe concentrarse en disolver rompecabezas tradicionales en vez resolverlos, por lo general hacen precisamente eso, porque esperan que la disolución nos ayudará a reemplazar una jerga desgastada por una forma nueva y transformadora de hablar y pensar. Dichas personas opinarán que la construcción de sistemas de Lewis tiene solamente un valor estético. La clase de filósofo que encuentra útil a Heidegger, precisamente debido a su intento por deshacerse de todas las presuposiciones comunes a Platón y a la filosofía analítica, probablemente tomará este punto de vista.

Si la filosofía analítica desea mantener alguna esperanza de realizar su sueño de la científicidad y la total profesionalización, entonces tienen que haber significados que permanezcan fijos a pesar de los cambios en su uso, e intuiciones que permanecen llenas de lugares comunes a pesar de los cambios culturales. Es esencial para este movimiento que el historicismo tenga sus límites – no que cada manera de hablar y pensar esté al alcance, ni

que cada problema filosófico sea un candidato para la disolución terapéutica. Porque si todas las maneras de hablar y pensar son potencialmente reemplazables, entonces los analíticos que resuelvan los rompecabezas siempre correrán peligro de encontrarse a sí mismos como parroquianos, atados al tiempo y obsoletos.

Esta es la razón principal por qué, dentro de la filosofía analítica contemporánea, el holismo, contextualismo, pragmatismo, e historicismo se ven con tanta sospecha. Ya que cuanto más los significados, los conceptos y las intuiciones parecen estar a merced de la historia, menos esperanzas hay de que la filosofía llegará algún día al sendero seguro de la ciencia. El historicismo en la filosofía es el principal enemigo de la profesionalización. Entre los filósofos analíticos, el temor a la desprofesionalización ha llegado a jugar un papel considerable en la selección de puntos de vista filosóficos de peso.

Yo mismo soy un convencido filósofo holístico, historístico, pragmático y contextualista. No creo que existan algunas pequeñas pepitas llamados “conceptos” y “significados” que puedan ser analizados según los requerimientos de la descripción del trabajo de un filósofo analítico. Mi primer impulso, al ser informado acerca de un rompecabezas filosófico, es tratar de disolverlo más bien que resolverlo. Típicamente, cuestiono los términos que se usan para proponer el problema, e intento sugerir un nuevo juego de términos, términos en los cuales el supuesto rompecabezas no puede ser expresado.

Este tipo de comportamiento puede explicar el hecho de que soy frecuentemente caracterizado como un filósofo del “fin de la filosofía”. Pero no lo soy. No es posible que la filosofía se termine a menos que el cambio cultural se termine, y, como todo el mundo, espero que tal cambio continúe. Dado el cambio cultural, siempre habrá gente intentando juntar lo viejo con lo nuevo. Platón intentó juntar las mejores características de los Olímpicos de Hesíodo con las mejores características de la geometría axiomática. Aquí-

no intentó juntar a Aristóteles con la Escritura Sagrada. Dewey intentó juntar a Hegel con Darwin, Annette Baier intenta juntar Hume y Harriet Taylor con Freud.

Todas estas personas se llaman apropiadamente filósofos, tanto según la definición de Sellars como la de Hegel. Todos estaban tratando de hacer que las cosas humanas tuvieran cohesión de una mejor y más amplia manera, y también estaban tratando de mantener sus tiempos, que cambiaban rápidamente, en el pensamiento. La razón por la cual la filosofía siempre entierra a los directores de sus pompas fúnebres no es porque haya rompecabezas profundos y permanentes que salten a la vista como muñecos de resorte en cada época y en cada cultura, sino porque sencillamente los tiempos siguen cambiando. Tales cambios siempre hacen difícil ver cómo las cosas tienen cohesión, porque nos obliga a describir nuevos fenómenos utilizando los términos diseñados para fenómenos viejos. Los filósofos útiles son aquellos que inventan términos nuevos, y por ende hacen obsoleto al vocabulario viejo. La creación de esos términos no puede ser la meta de un programa de investigación científica. Entonces, lo que sí espero ver llegar a su fin es el esfuerzo por ubicar a la filosofía en el sendero seguro de la ciencia.

Sin embargo, si tales esfuerzos llegan a su fin, la filosofía analítica no será considerada por los historiadores intelectuales como una pérdida de tiempo. Al contrario, creo que considerarán a la filosofía analítica como productora de nuevas y poderosas consideraciones a favor del historicismo y en contra al cientifismo. Nada ha favorecido tanto a la filosofía analítica como su constante auto-crítica —su hábito de estar minando sus propias bases, cuestionando sus propias pretensiones.

La receptividad a dicha auto-crítica ha permitido a los filósofos analíticos como Kuhn y Putnam formular críticas mucho más profundas que el esfuerzo hecho por Russell y Carnap para colocar a la filosofía en una base científica, en comparación con las

que han sido producidas fuera del movimiento analítico. La reacción en contra del positivismo lógico que ha dominado la filosofía analítica durante de últimos cuarenta años no debe verse como una tempestad en una tetera angloparlante, sino como una contribución sustancial a la filosofía mundial.

Si los historiadores desearan apreciar la magnitud de los logros de la filosofía analítica, deben hacer caso omiso a la retórica interesada que siguen utilizando los filósofos analíticos. Pueden ignorar con impunidad la afirmación de que la filosofía analítica exhibe un grado poco común y tal vez sin precedente de claridad y rigor. En cambio, deben prestar atención a la dialéctica interna de la filosofía analítica. Gracias a lo que Hegel llamó "la astucia de la razón", esta dialéctica ha permitido a los filósofos analíticos explicar más claramente que nunca el por qué la claridad y el rigor son relativos a la circunstancia cultural.

En los cuarenta y tanto años desde que la filosofía analítica tomó el poder, no se ha logrado más acuerdo entre los filósofos analíticos americanos que el que fue logrado entre los filósofos neo-Kantianos en Alemania en la segunda mitad del siglo diecinueve, o entre los filósofos americanos pre-analíticos quienes discutieron los méritos relativos de James, Russell, Bradley, Whitehead y Bergson. El intento Russell-Carnap de utilizar la lógica simbólica para colocar a la filosofía en el sendero seguro de la ciencia ha sido un fracaso tan completo como lo fue el intento de Husserl por utilizar la epojé fenomenológica para aquel propósito. Los filósofos analíticos están tan dispuestos a dividirse en escuelas, cada una descartando la importancia de las otras, como lo fueron los filósofos escolásticos del siglo catorce.

Es difícil evitar este tipo de escolasticismo cuando una profesión no tiene ninguna responsabilidad más que consigo misma. Lo que cuenta como un problema real en, por ejemplo, la jurisprudencia, es un asunto sobre el cual la sociedad como un todo tiene opiniones. Pero la sociedad no tiene opiniones sobre lo que cuenta

como un problema filosófico. Por eso, desde que la filosofía se profesionalizó en los tiempos de Kant, los filósofos han pasado por lo menos la mitad de su tiempo explicando por qué los problemas de sus colegas son irreales.

Lo que se adquiere como estudiante de postgrado en un departamento de filosofía analítica, no es un juego de métodos o herramientas, sino sencillamente familiaridad con los diversos juegos lingüísticos que la facultad de aquel departamento está jugando en la actualidad. Estos juegos lingüísticos pueden ser vistos con desprecio por los filósofos analíticos en la próxima universidad en el camino. Sin embargo, la familiaridad con tales juegos lingüísticos es lo que constituye la iniciación a la profesión. En cuanto a esto, el entrenamiento de los estudiantes de postgrado es precisamente el mismo proceso que para los alumnos de David Lewis o Donald Davidson, como lo es para estudiantes al otro lado del abismo – discípulos de Albrecht Wellmer o Gianni Vattimo, por ejemplo. En los cuatro casos, uno adquiere lo que los desconocidos sospechosos llaman jerga sin sentido y lo que las personas convencidas que pertenecen al grupo llaman herramientas indispensables.

Cuando en 1950 me senté iluso a los pies de Carnap, realmente creí que al llegar al fin del siglo veinte, los filósofos alrededor del mundo estarían adornando sus artículos con cuantificadores, hablando el mismo lenguaje idealmente perspicuo, intentando resolver los mismos rompecabezas, y agregando ladrillos al mismo edificio. Pero en el transcurso de mis años en Princeton, mientras observaba virar los vientos de la doctrina, y los rompecabezas filosóficos urgentes del año pasado marchitarse y morirse en la ráfaga, me di cuenta que era muy poco probable que aquella escena se representara ni siquiera en una sola universidad, y mucho menos en una escala global. Sin embargo, el tomar conciencia de que mis colegas de Princeton ya no se ponían de acuerdo acerca de cuando se había agregado un ladrillo al edificio del conocimiento ni sobre lo que se consideraba como un problema filosófico

importante, no disminuyó mi convicción cada vez mayor de que los mejores filósofos analíticos habían hecho mucho por la transformación de la auto-imagen del ser humano.

En varios libros y artículos he intentado contar una historia acerca de cómo el giro lingüístico en la filosofía no sólo hizo posible que los herederos de Kant llegaran a acuerdos con Darwin, sino que estimuló una línea de pensamiento anti-representacionista la cual sintoniza con el perspectivismo de Nietzsche y con el pragmatismo de Dewey. Esta línea de pensamiento, que llega hasta los últimos trabajos de Wittgenstein y los de Sellars y Davidson, nos ha dado una nueva manera de pensar acerca de la relación entre el lenguaje y la realidad. Finalmente, pensar en esta forma puede hacer lo que los idealistas alemanes esperaban en vano hacer: persuadirnos de terminar la discusión de los tediosos pseudo-problemas acerca de la relación sujeto y objeto, y de la apariencia con la realidad.

Estos filósofos analíticos, yo argumentaría, pueden ayudarnos a reubicar a la filosofía en el sendero Hegeliano, historicista y romántico. Este es el sendero que todos los neo-Kantianos, los fenomenólogos Husserlianos, y los fundadores de la filosofía analítica del siglo diecinueve esperaban bloquear. La historia que he intentado contar en otras publicaciones acerca de cómo la filosofía analítica intentó y fracasó en su intento al evitar optar por este camino, culmina en la afirmación de que los seres humanos pueden, con la ayuda de Wittgenstein, Sellars y Davidson por un lado, y Heidegger, Foucault y Derrida por el otro, alejarse de la antigua idea de que hay algo afuera de los seres humanos—algo que tiene autoridad sobre las creencias y las acciones humanas. Es una historia acerca de cómo ciertas intuiciones que heredamos de los griegos pueden ser socavadas y reemplazadas, más bien que sistematizadas. Si alguien acepta o no esta historia, esto es una historia de transformación, una historia de la clase que Kierkegaard podría reconocer como poseyendo trascendencia ético-religiosa (aunque su trascendencia es radicalmente atea).

En síntesis, mi historia no se trata de cómo evitar la filosofía analítica, sino más bien por qué se necesita estudiar ciertos filósofos analíticos selectos para apreciar plenamente las posibilidades transformadoras que los movimientos intelectuales del siglo veinte han abierto para nuestros descendientes. La matriz disciplinaria de la filosofía analítica, a pesar de la retórica hueca y defensiva con la cual resuena, es una matriz con la cual los historiadores intelectuales del futuro tendrían que familiarizarse, tal y como tenían que familiarizarse con la matriz disciplinaria del idealismo alemán.

El idealismo alemán también produjo mucha retórica hueca y cientificista, pero ciertamente empujó al Espíritu del Mundo hacia delante. De modo que, he argumentado, y así lo hará la línea del pensamiento holístico y contextualista que guió a Wittgenstein desde el *tractatus* a las *investigaciones*, que persuadió a Quine a mofarse de la distinción analítico-sintético, que llevó a Sellars a abandonar la idea Lockean de la conciencia pre-lingüística, e hizo que Davidson repudiara la mera idea de un esquema conceptual.

Los estudiantes de la historia de la filosofía en el siglo veintidós, predigo, tendrán que luchar con los detalles técnicos desparrramados en esta línea de pensamiento, igual que los estudiantes de hoy tienen que luchar con los detalles técnicos de Kant en *La Crítica de la Razón Pura*. Por toda su arquitectura pretenciosa y sus soluciones complicadas y estrambóticas de pseudo-rompecabezas sin sentido, el libro de Kant ha resultado tener efectos transformadores y ético-religiosos. Pensamos acerca de nosotros mismos en una forma diferente porque Kant escribió lo que escribió. Por todas sus pretensiones pseudo-cientificistas y a pesar de los innumerables callejones sin salida en los cuales ella misma se ha quedado atrapada, la filosofía analítica del siglo veinte también tendrá efectos transformadores y así pondrá a nuestros descendientes en deuda con ella.

Tal vez la filosofía analítica no estuvo a la altura de sus pretensiones y puede ser que no haya resuelto los rompecabezas que pensó haber resuelto. Sin embargo, el proceso de encontrar razones para dejar a un lado esas pretensiones y rompecabezas, le sirvió de ayuda para ganarse un puesto importante en la historia de las ideas. Al darse por vencido en la búsqueda del carácter apodíctico y de la finalidad que Husserl compartió con Carnap y Russell, y al encontrar nuevas razones al pensar que aquella búsqueda jamás tendría éxito, abrió un camino que nos condujo más allá del científicismo, de la misma manera que los idealistas alemanes abrieron un camino que nos condujo más allá del empirismo. Nos tardamos mucho tiempo en aprender la lección anti-empirista del idealismo alemán, e igualmente podríamos tardarnos en aprender la lección anti-cientificista de la filosofía analítica. Pero algún día, tal vez los historiadores intelectuales podrán ver que estos movimientos aparentemente opuestos son en realidad complementarios.