

## ¿Cómo evaluar posiciones filosóficas?

---

*¿Pero puede alguien que conozca a los burros dudar que el asno de Buridán rápidamente iría hacia un atado de hierba, lo devoraría, y que si aun sintiera hambre se volvería hacia el segundo?*

A. Skutch

*No podemos pensar a menos que estemos alertas y motivados, pero si estamos alertas no podemos evitar ciertas distracciones, y si estamos motivados no podemos permanecer completamente fríos y calmos. En resumen, la razón pura es biológicamente imposible.*

M. Bunge

*Al argumentar a favor de su punto de vista, el filósofo tendrá que socavar, casi contra su voluntad, las categorías y clichés mentales ordinarios, exponiendo las falacias que subyacen a los puntos de vista ya establecidos que está atacando.*

F. Waismann

**Abstract.** *Starting from the exam of specific cases of philosophical stances, this paper tries to set out some standards of philosophical evaluation.*

**Resumen.** *A partir de casos concretos de posiciones filosóficas se intenta una crítica de éstas con el objetivo de plantear algunos criterios de evaluación filosófica.*

Según Moritz Schlick, el enfoque propiamente filosófico respecto de la historia de la filosofía se resume en la pregunta "¿qué hay de verdad en esos sistemas?"<sup>1</sup> Se trata de ver cuánto dan de sí los sistemas filosóficos. Si esto es así, la pregunta inmediata parece ser cómo se sabrían o se juzgarían las verdades logradas por alguna filosofía específica.

A diferencia de Schlick, cabe ver que alguna filosofía puede haber sido fructífera por la

producción de otros ámbitos del saber o por permitir entender otras cuestiones. En otras palabras, la feracidad de alguna posición filosófica no tiene necesariamente que mostrarse internamente o filosóficamente. Tal feracidad puede verse por lo que se hace posible. El que algunas posiciones filosóficas fueran insostenibles a la luz de nuestros conocimientos, de nuestras prácticas, de nuestros valores, no obsta para reconocer la importancia que pudieran haber tenido como ideas seminales o inspiradoras de otros ámbitos o de otros enfoques. Buena parte del respeto por algunas posiciones filosóficas se sustenta en la influencia que tuvieron o que pudieren tener.

¿Cuál es el sentido de plantearse criterios para juzgar posiciones filosóficas? ¿Se está frente a la tentación de hacer de la filosofía una ciencia? El asunto parece ser el siguiente: buena parte de la filosofía tiene que ver con razones que se aducen a favor de una posición. Entonces, luce pertinente juzgar la calidad y la aceptabilidad de las razones esgrimidas en apoyo de una posición. Dado que no aceptamos todas las razones cabe preguntarse por qué aceptamos unas y no otras. Nada tiene que ver con hacer de la filosofía una ciencia estricta. El asunto se presenta como algo mucho más sencillo: se trata de tomar en serio a los filósofos, de tomarlos como interlocutores dignos y de aceptar la pretensión de los filósofos de que algunas de sus aseveraciones son o pueden ser verdaderas.

Al buscar qué proposiciones o qué posiciones filosóficas son verdaderas, o pueden serlo, o al menos buscar cuáles son falsas, se manifiesta una voluntad de verdad. Si se quiere evaluar las posiciones, entonces la voluntad de verdad no es ociosa, es, por el contrario, central. Por ello, no es aceptable que todas las posiciones valgan igual: la indiferencia es lo contrario a la voluntad de saber.

Una forma de proceder en filosofía puede perfectamente ser el preguntarse cómo sería la realidad si tal o cual tesis filosófica fuere verdadera o se cumpliera: ¿cabe concebir la realidad bajo tal luz? ¿Qué cosas cambiarían? ¿Qué sería completamente diferente? ¿Qué se haría imposible si la tesis se concretara? ¿Es viable económicamente o es sumamente onerosa?

Surgen varias preguntas: ¿cómo se juzgan, cómo se evalúan las posiciones filosóficas, las teorías filosóficas? ¿Qué criterios se aplicarían: la verificabilidad, la refutabilidad, la coherencia con otros conocimientos? ¿Qué quiere decir, en caso de que fuere posible, verificar una teoría filosófica? Aunque no fuese más fácil sí suena más claro y más viable la refutación. La compatibilidad con otros saberes, por su lado, es una vía claramente sugerente.

Se trata, en consecuencia, de analizar razones, la calidad de ellas y su coherencia interna. Se reconoce que puede haber mejores razones a favor de una posición que respecto de otra. Se puede preferir por razones estéticas, de simplicidad, elegancia; o se puede rechazar una posición filosófica por embotamiento o por agotamiento teórico.

La realidad en sus múltiples facetas excluye posiciones. En todo caso, lo que ha de quedar claro es que no hay por qué caer en un feyerabendismo del todo-se-vale. La interlocución filosófica es claramente interesada. La indiferencia es negadora del diálogo. Los criterios pueden ser comparativos, no es preciso postular un ideal a priori respecto del cual se juzga. A continuación pasamos al examen de casos concretos de posiciones filosóficas.

En este momento, dado el progreso ético, no se podría justificar desde el punto de vista teórico, a la manera de Platón y Aristóteles o de cualquier otro filósofo, la esclavitud. Nos hemos convencido de la igualdad entre los seres humanos, reforzada recientemente por los resultados del proyecto genoma humano y, aunque hubiere razones económicas, la esclavitud ya no se puede refugiar en diferencias de la naturaleza humana.

Cuando se lee a Platón respecto de los arquetipos, de las ideas, de las cosas, cabe plantearse las siguientes preguntas: ¿tendrían arquetipos los descubrimientos novedosos? ¿Cuáles serían los arquetipos de los inventos tecnológicos? ¿Hay un arquetipo del transistor, del televisor, del teléfono, de la computadora? Obviamente, la perspectiva platónica está atada a su tiempo. Por ello, no puede dar cuenta de los arquetipos de las invenciones. No se trata tan solo de una dificultad, se trata de una imposibilidad.

Descartes define a los animales como autómatas insensibles, esto quiere decir, en clave cartesiana, que no tienen alma. Cualquiera que hubiera tenido animales se percataría de la falsedad de la posición cartesiana. Lo que cabría desprender es que Descartes nunca tuvo una mascota con las claras demandas que una mascota lleva a cabo. El tipo de comunicación que una mascota establece apunta a manifestaciones de alegría, de temor, de confianza: “El gato me mira a los ojos, busca mi mirada, quiere algo de mí. Nadie le enseñó que esta es la parte de mi cuerpo con la que lo percibo y en la que para él se manifiesta si le presto atención o no. El “sabe” que pueda entrar en contacto conmigo por la mirada y yo mismo no necesito tampoco una instrucción en fisiología o neurología para sentir una mirada y leer en ella una demanda”<sup>2</sup>. El trato con los animales superiores nos muestra que no son autómatas cartesianos.

Es interesante intentar imaginariamente despojarse parte por parte de nuestro cuerpo y ver cuándo alcanzamos un límite. En el experimento mental cartesiano, es fácil imaginarse sin extremidades, ciego, sordo; pero, no parece posible imaginarse sin cerebro. Tal parece ser el límite al experimento cartesiano: sin cerebro nuestra identidad desaparece. Para efectos biológicos, y de acuerdo con nuestro conocimiento actual, habría otras dimensiones corporales imposibles de eliminar y simultáneamente poder imaginarnos existiendo. Como no podemos despojarnos del cerebro sin dejar de ser quienes somos, difícilmente consideraríamos una persona a alguien descerebrado. El cerebro es portador del espíritu<sup>3</sup>. “Sin un entorno de lenguaje que se dirige a él, el joven animal humano, aunque sobreviviera físicamente, no se convertiría en un ser humano. El hecho de que el lenguaje es algo aprendido de los que ya hablan significa que también el espíritu es algo que hay que aprender de otro espíritu ya existente”<sup>4</sup>. Hay un proceso de humanización que se lleva a cabo comunitariamente. Conciencia de ello también nos evitaría caer en la “tentación” del solipsismo. El lenguaje revela nuestra condición social y nos cura del solipsismo implícito en el cartesianismo.

El pensarse completamente aislado se topa con el límite del lenguaje y de buena parte del conocimiento adquirido. En soledad simplemente

no habríamos aprendido a hablar. El lenguaje es sociedad interiorizada y apropiada<sup>5</sup>. Ahora sabemos que solo aprendemos a hablar porque pertenecemos a una comunidad parlante y aprendemos a conocer porque pertenecemos a una comunidad cognoscente<sup>6</sup>.

El dualismo cartesiano es puesto en entredicho por la teoría de la evolución que apunta a un desarrollo paulatino del espíritu en lugar de una aparición repentina de éste. Así mismo, “...el estado actual del espíritu pensante nos muestra que no es separable en absoluto de la actividad anímica sensible —como percepción, sentimiento, deseo, placer y dolor— que está plenamente vinculado al cuerpo”<sup>7</sup>. El experimento mental cartesiano de pensar independientemente del cuerpo es sencillamente imposible para efectos cognitivos.

¿Cómo enfrentar la tesis cartesiana de que no hay manera de distinguir entre sueño y vigilia? Para empezar habría que decir que desaparecería la distinción: lo que intentan expresar “sueño” y “vigilia” se llamarían de otra manera. Si se analiza con cuidado, se descubre que el intento cartesiano es un intento de replanteamiento conceptual. Infructuoso al fin al cabo, puesto que se vuelve a reintroducir la distinción en el sentido de “sueño-sueño” y “sueño-vigilia” para poder distinguir las situaciones referidas en la distinción original. Si bien es cierto que algunas veces no es posible distinguir durante el sueño que se está soñando, también es cierto que a veces hay un percatamiento de que se sueña. Y hasta hay casos en que se intenta analizar el sueño.

Si estamos frente al enfoque de Spinoza, según el cual la extensión y el pensamiento, la materia y el espíritu, son formas de ver la misma realidad: la sustancia, ¿cómo nos enfrentamos a tal posición? En Spinoza el espíritu nunca aparece sino que está presente desde siempre. El todo substancial es siempre el mismo en su perfección, en su estatismo. Los enfoques cosmológicos evitan cualquier enfoque estatista: el universo, la realidad, tiene su evolución y, tal como parece sugerirse con el gran estallido, un comienzo en el tiempo. No es posible una perspectiva desde la eternidad. No tenemos derecho, hasta donde sabemos, más que a una perspectiva en el tiempo. Un enfoque semejante también se le puede aplicar a la concepción aristotélica de un

universo eterno. Tampoco se sostendría la noción de episteme puesto que ésta se ocupa, según Aristóteles, de lo que es absolutamente necesario y por ello de lo ingénito e indestructible<sup>8</sup>. La episteme se queda sin objeto. Nos dice Aristóteles en la *Ética nicomáquea*: "... lo que es objeto de ciencia es necesario. Luego es eterno, ya que todo lo que es absolutamente necesario es eterno, y lo eterno es ingénito e indestructible" (1139 b 20-35). Si nos atenemos a nuestros conocimientos, puesto que no conocemos nada ingénito ni indestructible, ni nada eterno, entonces la episteme aristotélica se torna imposible. No podría haber episteme del mundo natural, tal cual es el interés del estagirita.

Por otro lado, y volviendo a Spinoza, la extensión y el pensamiento, la materia y el espíritu, no están igualmente distribuidos. Pareciera ser un hecho cósmico que la materia está más extendida que el espíritu y que el espíritu es una aparición tardía, precaria y localizada. "Más seguros que nuestros conocimientos del estallido originario son los que tenemos del devenir tardío, precario y cósmicamente aislado del espíritu a partir de un devenir paulatino y sinuoso de la vida que, ya de por sí es una excepción local en un inmenso universo espacio-temporal de materia y vacío, carente de vida y espíritu"<sup>9</sup>. La vida y, con ella, el espíritu son más bien la excepción. Si Spinoza tuviera razón, el universo tendría que estar más animado y el espíritu ser mucho más frecuente. En realidad, no cabría más alternativa que la omnipresencia del espíritu puesto que no hay en Spinoza ninguna preeminencia de un atributo sobre otro. Por ello, la escasez del espíritu refuta la tesis spinoziana.

Si Berkeley tuviera razón con su "esse est percipi", ¿qué cosas harían o se volverían imposibles? Se tornaría completamente imposible la dimensión de la ciencia que tiene que ver con la detección. Recordemos que hay instrumentos ampliadores de los sentidos —que no plantearían un grave desafío a la posición del filósofo empirista— y otros instrumentos que más bien detectan aspectos de la realidad respecto de los cuales los seres humanos no contamos con sentidos para captarlos. Por ello, si parte de la ciencia se ocupa de la detección, Berkeley ha de estar equivocado por hacer imposible algo que claramente se da y se acepta como legítimo.

De acuerdo con Kant, la lógica había, desde tiempos de Aristóteles, entrado en la senda segura de la ciencia; no ha tenido retrocesos y como había llegado a la perfección era digno de notarse "...que tampoco haya podido dar hasta ahora, ningún paso hacia delante, y que, según toda apariencia, parece ya cerrada y acabada"<sup>10</sup>. Era cuestión de esperar al siglo XIX, con George Boole y Gotlob Frege, para ver los cambios que la lógica estaba por experimentar.

La distinción entre la cosa-en-sí y la cosa-tal-como-aparece, entre realidad y apariencia, puede manejarse en casos concretos. Empero, si la cosa-en-sí se torna algo impenetrable, incognoscible, entonces cabe prescindir de la distinción porque pierde utilidad. Tal como lo sugiere Rom Harré: "Tal vez nunca entremos en contacto con el mundo tal como es. Entonces, el problema se extingue porque el concepto del 'mundo tal como es' no tiene aplicación, y podemos proseguir con el estudio del mundo tal como parece ser."<sup>11</sup> ¿Qué ocurre? El concepto pierde aplicación, no establece ninguna diferencia: nada cambia si se prescinde del concepto de "cosa-en-sí".

Obviamente, los casos no son exhaustivos, tampoco pretenden serlo, pero sirven para dar pistas de por dónde pueden andar las cosas. Habrá criterios históricos, habrá criterios lógicos, habrá criterios de coherencia con otros conocimientos. También podrían aventurarse criterios éticos. En todo caso, la exploración de posibilidades no tiene por qué estar limitada por las posibilidades de verificación. La filosofía es un quehacer colectivo e histórico. Por ello será siempre importante buscar qué se mantiene, qué se profundiza y qué hay que dejar de lado. El desarrollo del conocimiento puede convertirse en una criba valiosa.

Recordemos que los métodos de enfoque de los problemas y la amplitud de los contenidos se van enriqueciendo. También puede haber cambio de visión y problemas completamente nuevos. "Lo característico de la filosofía es horadar esa costra muerta de tradición y convención, romper esos grilletes que nos encadenan a los prejuicios heredados, así como acceder a un modo de ver las cosas nuevo y más amplio"<sup>12</sup>.

## Notas

1. Schilick, Moritz. "El futuro de la filosofía". En *La concepción analítica de la filosofía*. Madrid: Alianza, 1981, p. 279.
2. Jonas, Hans. *Pensar en Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder, 1998, p. 69. "Los perros brindan señales más obvias de simpatía, al menos a sus amos, cuya enfermedad o aflicción parece provocarles una auténtica angustia". Skutch, Alexander F. "Fundamentos morales. Una introducción a la ética". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXVIII (95-96), 2000, p. 97.
3. Jonas, op. cit., p. 235.
4. *Ibid*, p. 236.
5. Savater, Fernando. "Potenciar la razón". *Diario El País S. A.* digital@el.pais.es. 1-XII-1998, p. 1.
6. "En lugar de poner entre paréntesis la intersubjetividad, las demás personas y las cosas materiales

con las que trato en mi mundo social, [Alfred Schutz] mantenía que deberíamos proceder justo a la inversa. El mundo se nos da en la intersubjetividad. La fenomenología debería comenzar poniendo entre paréntesis nuestra individualidad, todas y cada una de las perspectivas particulares." Harré, Rom. *1000 años de filosofía*. Madrid: Taurus, 2002: 278-9.

7. Jonas, op. cit. p. 240.
8. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos, 1993, 1139, 20-25.
9. Jonas, op. cit. p. 243.
10. Kant, I. *Critique of Pure Reason*. Traducción de Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press, B VIII.
11. Harré, Rom. *Philosophies of Science*. Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 22.
12. Waismann, Friedrich. "Mi visión de la filosofía". En *La Concepción analítica de la filosofía*. Madrid: Alianza, 1981: 522.

*Resumen.* En el siglo XX la filosofía se vio influenciada por múltiples sentidos del concepto de racionalidad, probablemente debido a las necesidades manifestadas de disciplinas no filosóficas, las cuales carecían de los medios para liberar sentido y coherencia a dichos tipos de racionalidad. Este artículo busca explicar las líneas evolutivas de algunas de dichas tendencias, así como definir las áreas a mediano y a largo plazo.

En los últimos decenios ha aparecido gran cantidad de publicaciones que ostentan el término "racionalidad" en el título o se relacionan directamente con lo señalado por esta palabra. Después de una época de casi siglo y medio en la cual la filosofía se ocupó de la crítica a la razón, desde la muerte de Hegel y bajo la influencia filosófica de Schopenhauer y Nietzsche, nuevamente se ocupa o asiguetiva o reconstruccionista del complejo "logos/ratio/intellectus/enfermebratio/lazón". Este cambio no se debe exclusivamente a un cambio de opinión en los filósofos, sino que se debe a la obligación de reaccionar ante algo que había nacido fuera del ámbito de la

durante mucho tiempo fuera y tras en los sentimientos de filosofía como disciplinas verdaderamente extrafilosóficas. Conforme los filósofos empezaban a interesarse por lo que se había formado en las diferentes áreas en concepciones de racionalidad, se les ofrecía un panorama bastante desconcertante. Por una parte se vieron ante un problema de ambigüedad, pues con "racionalidad" se designaban cosas bastante heterogéneas, cuyos autores no eran reconocidos, por otra parte no se podían encontrar los objetos de la filosofía clásica de la razón en los proyectos existentes de una teoría de la racionalidad, de manera que parecían tener que ver con algo totalmente nuevo.

Esta transición de la filosofía de la razón a la teoría filosófica de la racionalidad es irreversible, pero opinamos asimismo que esta dicha transición se pueden aclarar los problemas de casi todas las teorías existentes de la racionalidad. En este caso consiste la fijación en un determinado contexto científico introductorio, amplias áreas de la discusión anglosajona de la racionalidad están determinadas por los problemas extrafilosóficos de la racionalidad económica (teoría de los dilemas y de los juegos). De lo contrario domina en la literatura la "racionalidad de fines" de Max Weber, la que además aquí sino también en la *small talk* de los intelectuales se equipara a