

## LA FRAGMENTACIÓN DE LA FILOSOFÍA, EL CAMINO A LA REINTEGRACIÓN<sup>1</sup>

SUSAN HAACK  
Universidad de Miami

*... Todo hecho conduce a todos los demás..... Sólo los hombres no siempre ven aún cómo. Y tu tarea es hacer más claro el camino que va de una sola cosa a la totalidad de las cosas; mostrar la conexión racional entre tu hecho y la trama del universo. ... Para ser maestro de cualquier rama del conocimiento, debes dominar las que yacen junto a ella... -Oliver Wendell Holmes (1886<sup>2</sup>).*

*La filosofía británica y americana se ha convertido recientemente en extraordinariamente escolástica, obsesionada con preguntas acerca de cuántos filósofos pueden sentarse una minucia.-Jenny Teichman (1989).<sup>3</sup>*

Durante una cena en una conferencia hace unos años, la estudiante de postgrado sentada a mi lado anunció solemnemente que lo que ella hacía era epistemología de la virtud; y me preguntó cortésmente ¿usted sobre qué área trabaja? Yo estaba a mitad de camino de explicar cómo el desarrollar mi epistemología funderentista<sup>4</sup> me había hecho pensar acerca de la prueba con respecto a las afirmaciones científicas, lo cual a su debido tiempo me condujo a mi explicación sentido-común-crítica de la prueba científica y la investigación científica y mi explicación Realista Inocente de sus fundamentos metafísicos,<sup>5</sup> y cómo me sentí atraída desde allí a las cuestiones acerca de la prueba legal general,<sup>6</sup> y acerca de los esfuerzos legales por domesticar específicamente el testimonio científico,<sup>7</sup> y de aquí a cuestiones acerca de la evolución de los sistemas legales<sup>8</sup>, ..., y así sucesivamente, cuando me di cuenta de que ella me miraba como si yo fuera marciana. “¿Usted no tiene un área?” me preguntó con el tono incrédulo con el que la gente a veces me pregunta “¿Usted no tiene un teléfono celular?”. Esto, naturalmente, me dejó pensando acerca de cuán radicalmente fuera de

---

<sup>1</sup> Conferencia Münster, Universität Münster, Noviembre 2013. Publicada en inglés en Julia Göhner y Eva-Maria Jung edits. *Susan Haack: Reintegrating Philosophy* (Springer Verlag, 2016), 0000-000. Versión española de Carlos Caorsi.

<sup>2</sup> Oliver Wandell Holmes, “The Profession of the Law” (1886), en Sheldon M. Novick, edit., *Collected Works of Justice Holmes* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), vol. 3, 471-73, p. 472.

<sup>3</sup> Jenny Teichman, “Don’t be Creul or Reasonable” (reseña de Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*) (1989), reimpresso en Teichman, *Polemical Papers* (Aldershot, Hants, U.K.: Ashgate, 1997), 134-36, p. 134. (Este uso común de “escolástica” de hoy día, probablemente sea poco justo para los escolásticos; pero aquí voy a dejarlo pasar).

<sup>4</sup> Susan Haack, *Evidence and Inquiry* (1993; ed. ampliada, Amherst, NY: Prometheus Books, 2009).

<sup>5</sup> Susan Haack, *Defending Science-Within Reason: Between Scientism and Cynicism* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2003).

<sup>6</sup> Véase, por ej. Susan Haack, “Epistemology Legalized: Or, Truth, Justice, and the American Way”, *American Journal of Jurisprudence* 49 (2004): 43-61; “El probabilismo jurídico: Una disensión epistemológica,” en Carmen Vázquez, edit. *Estándares de prueba y prueba científica* (Barcelona: Marcial Pons, 2013), 65-98.

<sup>7</sup> Véase, por ej., Susan Haack “Irreconcilable Differences? The Troubled Marriage of Science and Law”, *Law & Cotemporary Problems* 72, N° 1 (2009): 1-23.

<sup>8</sup> Véase, por ej., Susan Haack, The Pluralistic Universe of Law: Towards a Neo-Classical Legal Pragmatism” *Ratio Juris* 21, n° 4 (2008): 453-80; “Pragmatism, Law, and Morality: The Lessons of *Buck v. Bell*”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* III, n° 2 (2011): 65-87.

sintonía<sup>9</sup> me encuentro con el hiperespecializado, cuasi-técnico trabajo que, últimamente, parecería ser (prácticamente) ubicuo en la filosofía profesional – y por qué esta fragmentación es, a mi modo de pensar, tan contra-productiva.

Y más recientemente, participando en un panel en otro congreso, escuché con incredulidad cómo otro participante insistía en que esta hiper-especialización es perfectamente correcta. Después de todo, dijo en un tono despreocupadamente confiado, “seamos razonables”, tal especialización es tanto normal como productiva en las ciencias – por lo tanto ¿por qué no en la filosofía también? Eso es ridículo, protesté; los dos casos son muy diferentes. En una rama madura de las ciencias, los científicos individuales o los laboratorios se enfrentarán a este o aquel problema altamente especializado *porque hay un cuerpo de teoría bien justificado para ser aplicado y extendido*. Pero la situación en filosofía es muy diferente;<sup>10</sup> y el modo en que nuestra disciplina está dividiéndose en un cúmulo de pequeñas sub-especialidades es un signo, no de su madurez, sino del carrerismo y lo camarillesco de nuestra profesión. Estos pensamientos me molestaban en mi regreso a casa; y me hicieron pensar en cómo la filosofía parece estar ahora desligada de su propia historia, y cuán diferente es esto, también, de la indiferencia usual de los científicos a la historia de sus propios campos – y, de nuevo, cuán contra-productivo es esto.

Por ello he escrito este artículo, que constará de cuatro partes: primero, contrastando la filosofía profesional hiperespecializada que vemos hoy, con la filosofía del pasado, incluso del pasado bastante reciente (§1); luego, explicando por qué esta fragmentación es intelectualmente desastrosa (§2); sugiriendo, a continuación, cómo se produjo este desastre (§3); y finalmente, ofreciendo algunas ideas acerca de cómo revertirlo, o al menos resistir, esta tendencia poco afortunada (§4).

## 1. La Fragmentación de la filosofía

Cuando doy un curso introductorio a la filosofía uso (no una de esas grandes, heterogéneas, y disparatadamente confusas antologías con las cuales, en EEUU, los editores de libros de texto bombardean a los profesores, sino) *La república* de Platón. ¿Por qué lo hago? Porque se extiende sobre todas las áreas principales de la filosofía – la metafísica, la epistemología, la filosofía de la mente, la filosofía de la educación, la filosofía del arte, etc., como también sobre la filosofía política y social; y lo hace de un modo que pone de manifiesto sus interconexiones íntimas.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Aquí estoy haciéndome eco deliberadamente del título de un artículo reciente de mi autoría, “Out of Step: Academic Ethics in a Preposterous Environment”, en Haack, *Putting Philosophy to Work: Inquiry and its Place in Culture* (Amherst, NY: Prometheus Books, edición ampliada, 2013), 251-67, 313-17 (el segundo conjunto de números de página refieren a las notas).

<sup>10</sup> Estoy segura de que en algunos campos, la división especializada de la labor intelectual puede ser útil porque permite la recolección de grandes cantidades de datos (como un bibliotecario legal puede reunir un montón de casos que ilustran una idea o argumento clave, para que entonces yo pueda asumir la tarea de interpretarlos y evaluarlos); pero tampoco hay nada como esto en filosofía.

<sup>11</sup> A veces lo combino con un libro más reciente, *Kindly Inquisitors* de Jonathan Rauch, el argumento central del cual es que esos campos, “códigos de habla universitarios” se apoyan en concepciones esencialmente platónicas del conocimiento y la política—concepciones que, continúa Rauch, son profundamente defectuosas; porque este libro ofrece un punto vívido y comprensible a estudiantes que todavía están luchando por conseguir algún punto de referencia respecto de cómo la obra de Platón es relevante para su vida cotidiana, y sugiere a los estudiantes que ya están desarrollando una sensibilidad para el tema cómo una epistemología más defendible podría enclavarse con una teoría política más defendible. Jonathan Rauch, *Kindly Inquisitors: The New Attacks on Free Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1993). El Sr. Rauch, por otro lado, no es un profesor de filosofía, sino un periodista.

Con seguridad, sólo Platón es Platón. Pero la amplitud de la visión de Platón, no siendo única en la historia de la filosofía, es más bien la regla que la excepción. En verdad, muchas de las más importantes figuras en esa historia, desde Aristóteles a Aquino y a Francis Bacon, desde Descartes a Leibniz y a Kant, de Locke a Hume y a Reid y a J.S. Mill,..., etc., etc., contribuyeron no sólo a un amplio rango de cuestiones filosóficas, sino también a cuestiones de otras áreas: las ciencias, la teología, las matemáticas, la historia, la teoría política, el derecho, y así sucesivamente. Y encontramos el mismo tipo de amplitud aún en filósofos mucho más recientes: en Santayana, Russell, Whitehead,..., etc.; y en los filósofos de la tradición pragmatista clásica, de los cuales he aprendido mucho.

En este contexto vale la pena recordar que los miembros del Club Metafísico, el lugar de nacimiento del pragmatismo, fueron un grupo muy variado - entre ellos Chauncey Wright,<sup>12</sup> quien estaba empezando a aplicar la entonces nueva teoría de la evolución a la psicología;<sup>13</sup> Oliver Wendell Holmes, Jr.,<sup>14</sup> un joven abogado que se convirtió inicialmente en el primer Magistrado de la Corte Suprema de Massachusetts y después de la Corte Suprema de los EEUU; y el clérigo y teólogo unitario Francis Ellingwood Abbot.<sup>15</sup> Y los dos miembros que fueron los fundadores del pragmatismo, C.S. Peirce y William James, no estaban formados en filosofía.

Peirce estaba formado en química; y por muchos años hizo trabajos científicos para el Servicio Costero de EEUU<sup>16</sup> (de hecho, el único libro que publicó en vida fue de carácter científico)<sup>17</sup>. Pero él siempre había estado fascinado por la lógica. A la edad de doce o trece años, recuerda él, encontró una copia de *Logic* de Whately en el cuarto de su hermano mayor, se "arrojó [él mismo] al suelo y se sumergió [el mismo] en éste"<sup>18</sup>; y con el tiempo se transformaría en pionero de innovaciones lógicas. Arribó a un cálculo unificado proposicional y de predicados unos pocos años después, e independientemente, de Frege<sup>19</sup>, y llegó no sólo a presentar una notación diagramática nueva para la lógica<sup>20</sup>, sino también a experimentar con los sistemas modales<sup>21</sup> y

---

<sup>12</sup> Para mayor información sobre Wright (1830-1875), véase Edward Madden, *Chauncey Wright and the Founders of Pragmatism* (Seattle, WA: University of Washington Press, 1963).

<sup>13</sup> Chauncey Wright, "Evolution of Self-Consciousness," *North American Review* CXVI, no. CCXXX (Abril 1873): 245-310.

<sup>14</sup> El padre de Holmes, el Sr. Oliver Wendell Holmes, fue un físico y poeta de Boston muy conocido.

<sup>15</sup> Philip P. Weiner, *Evolution and the Founders of Pragmatism* (1949; Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1972).

<sup>16</sup> 1861-91. Me baso en la cronología de Nathan Houser y Christian Kloesel, eds., *The Essential Peirce*, vol.1 (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992) pp. ix-x.

<sup>17</sup> *Photometric Researches* (1878). *Ibid.* Peirce es ahora reconocido como habiendo sido el primer científico en ligar una unidad, el metro, a un estándar natural bien conocido (la longitud de una línea espectral), "las bases de lo que dio en llamarse el Sistema Internacional de Unidades". Laura J. Snyder, "The Perfected Yardstick" (reseña de Robert P. Crease, *World in the Balance* [New York: W. W. Norton, 2011]), *Wall Street Journal*, Octubre 28, 2011, A15.

<sup>18</sup> Peirce, "Semiotics and Significs," en Charles S. Hardwick, ed., *The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1977) (carta a Lady Welby con fecha del 23 de Diciembre, 1908).

<sup>19</sup> Véase, C. S. Peirce, "On the Algebra of Logic" (1880), y "The Logic of Relatives" (1883), en *Collected Papers*, eds. Charles Hartshorne, Paul Weiss y (vols. 7 y 8) Arthur Burks (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-58), 3.154-251 y 3.328-58; y el estudiante de Peirce, O. H. Mitchell, "On a New Algebra of Logic," en *Studies in Logic by Members of the Johns Hopkins University* (Boston, MA: Little, Brown, 1883), 72-106 (un libro editado por Peirce, aunque su nombre no aparece). Frege, *Begriffsschrift* (1879), reimpresso y traducido en *Conceptual Notation and Related Articles*, ed. Terrell Ward Bynum (Oxford: Clarendon Press, 1972), 101-203.

<sup>20</sup> Peirce, *Collected Papers* (nota 19 supra), 4.347-529 (c.1903). En la página del título del Libro II de *The Simplest Mathematics*, "Existential Graphs," (inmediatamente antes 4.347), Peirce describe este trabajo como

multivalentes<sup>22</sup> - y mapear el hasta entonces poco explorado territorio de la semiótica, la teoría general de los signos.<sup>23</sup> Extraordinariamente bien leído en la historia de la filosofía, desarrolló una teoría sutil de la investigación<sup>24</sup> y la filosofía de la ciencia,<sup>25</sup> una metafísica panorámica,<sup>26</sup> una peculiar filosofía de la mente<sup>27</sup>, una aproximación única a la filosofía de la religión,<sup>28</sup> ..., etc., etc. Y mientras que algunos han pensado (dado su discurso un tanto severo acerca de "tópicos vitalmente importantes")<sup>29</sup> que era despectivo con la ética, de hecho desarrolló su propia, y muy distinta, idea de "razonabilidad concreta" como lo *summum bonum*.<sup>30</sup> Incluso probó suerte en la literatura de ficción.<sup>31</sup>

Peirce aprueba la concepción de Kant de la filosofía como "cósmica" o "arquitectónica";<sup>32</sup> y escribe que su pragmatismo estaba "diseñado y construido... arquitectónicamente". Él nos dice que lo quiere decir es que, así como un ingeniero civil debe considerar primero las propiedades de los materiales a ser usados, y testear esos materiales para asegurarse de que servirán para su propósito en la construcción del puente, la calzada, o lo que sea, el pragmatismo comienza por considerar las propiedades de los conceptos para elegir aquellos más adecuados para los propósitos de la teorización filosófica.<sup>33</sup> La filosofía debe crecer, continúa (en una observación a la cual regresaré a su debido tiempo) "por la fisión de partes diminutas y no por la acreción."<sup>34</sup> Y en respuesta a las críticas de Paul Carus de que él es positivista,

---

"mi *chef d'oeuvre*," tal vez porque creía que el razonamiento necesario es esencialmente diagramático. *Id.*, 1.54 (c.1896).

<sup>21</sup> *Id.*, 4.510-29 (la "Gamma Part of the Existential Graphs," 1903).

<sup>22</sup> Peirce, *Logic Notebook* for 1909; reproducido en facsímil en Max Fisch y Atwell Turquette, "Peirce's Triadic Logic" (1966) en Kenneth Lane Ketner y Christian Kloesel, eds., *Peirce, Semeiotic, and Pragmatism* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1986), 171-83, pp.173-75.

<sup>23</sup> Peirce, *Collected Papers* (nota 19 supra), 2.227-442 (recopilado a partir de los escritos de 1867, c. 1893, c.1897, c. 1902). (Sigo el uso de Peirce, en lugar de la ahora más habitual "semiótica", porque, como él mismo señala, la palabra deriva de la palabra griega que significa "señal", no de la palabra latina "semi", que significa "medio").

<sup>24</sup> Véase por ej., "Logic and Scientific Method," *id.*, 7.59-79 (1882); "Issues of Pragmatism," 5.438-62 (1905).

<sup>25</sup> Véase por ej., "Scientific Method," *id.*, 7.49-161 (recopilado de los escritos de 1866, 1882, c.1902, 1903, c.1910).

<sup>26</sup> Véase de modo general *id.*, vol. 6. Para una explicación breve véase, Susan Haack, "The Legitimacy of Metaphysics: Kant's Legacy to Peirce, and Peirce's to Philosophy Today," *Polish Journal of Philosophy* 1 (2007): 29-43.

<sup>27</sup> Véase por ej., *Collected Papers* (nota 19 supra), 6.238-71 (1892); 6. 272-86 (c.1893).

<sup>28</sup> "A Neglected Argument for the Reality of God," *id.*, 6.452-92 (1908).

<sup>29</sup> De modo notable, en las Cambridge Conference Lectures of 1898. See *id.*, 1.671, donde Peirce escribe que "[e]n lo que concierne a asuntos de razonamiento de fundamental importancia es a la vez una impertinencia hacia su objeto y una traición a sí mismo" (1.667).

<sup>30</sup> Esta idea ya está presente cerca del final de la conferencia referida en la nota 29 supra (*id.*, 1.673 [1898]), donde Peirce escribe que "el mandamiento supremo de la religión budista-cristiano es, para generalizar, completar la totalidad el sistema incluso hasta que se siga la continuidad y los individuos distintos se fundan en uno solo." Esto es desarrollado en *id.*, 1.605, y 1. 613 (1903). Sigo la interpretación bastante plausible dada por Rosa María Mayorga en "Peirce's Moral 'Realicism,'" en Cornelis de Waal and Krzysztof Piotr Skowroński, eds., *The Normative Thought of C. S. Peirce* (New York: Fordham University Press, 2012), 101-24.

<sup>31</sup> C. S. Peirce, "A Tale of Thessaly" (MSS 1561); mi fuente es Max Fisch, "Peirce's Arisbe" (1971), en Ketner and Kloesel, eds., *Peirce, Semeiotic, and Pragmatism* (nota 22 supra), 227-48, n.39.

<sup>32</sup> Peirce, *Collected Papers* (nota 19 supra), 1.176 (c.1896). Véase Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (1781/1787), trad. Norman Kemp Smith (London: MacMillan, 1929, edición corregida. 1933), A474/B502: "La razón humana es arquitectónica por naturaleza. Es decir, considera la totalidad de nuestro conocimiento como perteneciendo a un sistema posible" — un punto explicado en detalle en A832/B 851ff.

<sup>33</sup> Peirce, *Collected Papers* (nota 19 supra), 5.5 (c.1905).

<sup>34</sup> *Id.*, 1.177 (c.1896).

responde que la “reflexividad cautelosa” de su procedimiento muestra que su método “ni ha sido en la teoría puramente empírico, ni en la práctica mero ejercicio cerebral.”<sup>35</sup>

En su juventud, James aspiraba a ser un artista; pero por la insistencia de su padre estudió medicina en Harvard.<sup>36</sup> Desde allí se trasladó gradualmente hacia la psicología – escribiendo su enormemente exitoso *Principles of Psychology*<sup>37</sup> y *Varieties of Religious Experience*,<sup>38</sup> involucrándose con los más tempranos laboratorios psicológicos en los EEUU,<sup>39</sup> e invitando a importantes psicólogos europeos, entre ellos Hugo Münsterberg,<sup>40</sup> hacia la filosofía.<sup>41</sup> Y su trabajo filosófico también abarca un amplio rango: filosofía de la mente,<sup>42</sup> filosofía de la religión,<sup>43</sup> metafísica,<sup>44</sup> epistemología,<sup>45</sup> ética,<sup>46</sup> ..., etc.

John Dewey, que haría avanzar la tradición pragmatista, *estaba* formado en filosofía (y fue un estudiante de la Universidad Johns Hopkins durante el período en el cual Peirce fue, brevemente, instructor allí);<sup>47</sup> pero su trabajo filosófico compite con el de Platón tanto en su alcance – de la lógica a la teoría de la investigación,<sup>48</sup> filosofía de la ciencia,<sup>49</sup> y metafísica,<sup>50</sup> a la ética,<sup>51</sup> la estética,<sup>52</sup> la filosofía de la mente,<sup>53</sup> filosofía de

---

<sup>35</sup> *Id.*, 6.603-04 (1893). La cita es de 6.604.

<sup>36</sup> Howard M. Feinstein, *Becoming William James* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984), capítulos 7 y 8; H. Standish Thayer, ed., *Pragmatism: The Classic Writings* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing Co., 1982), p. 123.

<sup>37</sup> William James, *The Principles of Psychology* (1890), eds. Frederick H. Burkhardt, Fredson Bowers y Ignas J. Skrupselis (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981).

<sup>38</sup> William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature* (Gifford Lectures, University of Edinburgh, 1901-2) (1902), eds. Frederick H. Burkhardt, Fredson Bowers, and Ignas J. Skrupselis (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985).

<sup>39</sup> Perry, *The Thought and Character of William James* (Boston: Little, Brown and Company, 1935), vol.2, pp. 6 ff.

<sup>40</sup> *Id.*, vol.2, pp. 138-72.

<sup>41</sup> James fue nombrado instructor en fisiología y anatomía en Harvard en 1873, y profesor de filosofía en 1885; entre 1889 y 1897 su título fue de profesor de psicología.

<sup>42</sup> Véase por ej., William James, “Does ‘Consciousness’ Exist?” (1904), reimpresso en James, *Essays in Radical Empiricism* (1912), en Richard Bernstein, ed., *Essays on Radical Empiricism and A Pluralistic Universe* (New York: Dutton, 1971), 3-22; Conferencias II, V, VII and VIII of the *The Pluralistic Universe*, *id.*, 142-61, 207-26, 253-64, 264-80.

<sup>43</sup> Véase por ej., William James, “Reflex Action and Theism” (1881), en Frederick Burkhardt y Fredson Bowers, eds., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), 90-113; “The Will to Believe” (1896) en el mismo volumen, 13-33.

<sup>44</sup> Véase *Essays on Radical Empiricism* y *A Pluralistic Universe* (nota 42 supra).

<sup>45</sup> Véase James, “What Pragmatism Means,” en James, *Pragmatism* (1907), eds. Frederick Burkhardt and Fredson Bowers (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975), 27-44, pp.34 ff.

<sup>46</sup> William James, “The Moral Philosopher and the Moral Life” (1891), en *The Will to Believe* (nota 43 supra), 141-62.

<sup>47</sup> Jane M. Dewey, “Biography of John Dewey,” en P. A. Schilpp, ed., *The Philosophy of John Dewey* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1939), 3-45, pp. 14ff.

<sup>48</sup> Véase por ej., John Dewey, “The Experimental Theory of Knowledge,” *Mind* n.s. XV (1906): 293-307; “The Problem of Truth,” *Old Penn, Weekly Review of the University of Pennsylvania* IX (Feb. 1911): 522-28, 556-63, y 620-25; *Logic, The Theory of Inquiry* (New York: Henry Holt and Company, 1938).

<sup>49</sup> Véase por ej., John Dewey, “Common Sense and Scientific Inquiry,” en *Logic, The Theory of Inquiry* (nota 48 supra), 60-80.

<sup>50</sup> Véase por ej., John Dewey, “The Realism of Pragmatism,” *Journal of Philosophy* II (June 1905): 324-27; “Brief Studies in Realism,” *Journal of Philosophy* VII (1911): 393-400 y 546-64; *Experience and Nature* (Chicago: Open Court, 1925).

<sup>51</sup> Véase por ej., John Dewey, *Outlines of a Critical Theory of Ethics* (Ann Arbor, MI: Register Publishing Company, 1891); “Evolution and Ethics,” *Monist* VIII (1898): 321-41; *Theory of the Moral Life* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1908); (con James H. Tufts), *Ethics* (New York: Henry Holt and Company, 1908); “The Problem of Values,” *Journal of Philosophy* X (1913): 268-69; “The Construction of Good,” en Dewey, *The Quest for Certainty* (New York: Capricorn Books, 1929), 254-86.

<sup>52</sup> Véase por ej., John Dewey, *Art as Experience* (New York: Minton, Balch, 1934).

la educación,<sup>54</sup> filosofía del derecho,<sup>55</sup> filosofía política,<sup>56</sup> ..., etc., como en sus interconexiones. En realidad, gran parte del trabajo de Dewey podría ser visto como una reacción constructiva contra la búsqueda de la certeza de Platón, su hiper-racionalismo, y su denigración de la democracia como la segunda peor forma de gobierno. Más aún, el trabajo de Dewey fue leído y admirado por gente educada más allá del limitado círculo de los profesores de filosofía – tanto es así que una vez fue descrito como “el filósofo de América” por el *New York Times*.<sup>57</sup> Su pensamiento tuvo una influencia profunda en el sistema de educación pública de EEUU;<sup>58</sup> y fue activo en las causas políticas.<sup>59</sup>

Dewey murió, a la avanzada edad de 93 años, en 1952. Parece seguro decir que desde ese momento no hemos visto alguien como él – o Peirce, o James. Al contrario: a lo largo de mi vida laboral, la filosofía parece haber devenido cada vez más fragmentada e internamente desgajada, cada vez más hermética y distante de los campos colindantes, y cada vez más separada de su propia historia; en síntesis, cada vez más “académica” en el sentido peyorativo de la palabra. Para mí, esto es inmediatamente manifiesto en la epistemología – la cual considero como un área central en la que casi todos en filosofía podrían, y deberían, interesarse, pero la cual ha sido desde hace décadas la especialidad de un subgrupo relativamente pequeño; un pequeño subgrupo que está, él mismo, en este punto visiblemente fragmentado, con los epistemólogos de la virtud (como la joven mujer con la cual comienzo mi artículo) formando un círculo, los fiabilistas otro, los contextualistas otro, los epistemólogos sociales otro, los gettieristas todavía otro, los epistemólogos feministas de nuevo otro. En efecto, parecería que hay subgrupos aún dentro de los subgrupos: por ej. en el campo de la epistemología de la virtud, aquellos que siguen la dirección de Ernest Sosa<sup>60</sup> y los que siguen la de Linda Zagzebski.<sup>61</sup>

La mayoría de estos epistemólogos-académicos parecen en gran parte indiferentes a los campos vecinos; de todos modos, mis esfuerzos por interesarlos en cuestiones acerca de los procedimientos de prueba en el derecho,<sup>62</sup> o en lo que podemos aprender de las novelas epistemológicas como *The Way of All Flesh* de Samuel

---

<sup>53</sup> Véase por ej., John Dewey, “The Reflex Arc Concept in Psychology,” *Psychological Review* 1, no.1 (1896): 39-52.

<sup>54</sup> Véase por ej., John Dewey, “My Pedagogic Creed,” *School Journal* LIV (Jan. 16, 1897): 77-80; *The School and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1900); “Democracy in Education,” *Elementary School Teacher* IV (Dic. 1903): 193-204; *How We Think* (Boston: D. C. Heath & Co., 1910); *Interest and Effort in Education* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1913); *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education* (1913; New York: Free Press, 1966).

<sup>55</sup> Véase, por ej., John Dewey, “Nature and Reason in Law,” *International Journal of Ethics* XXV (1914): 25-32; “My Philosophy of Law,” en Julius Rosenthal Foundation, *My Philosophy of Law: Credos of Sixteen American Scholars* (Boston: Boston Law Book Co., 1941), 71-85.

<sup>56</sup> Véase por ej., John Dewey, “Democracy as a Moral Ideal” (1940), en Irwin Edman, ed., *John Dewey: His Contribution to the American Tradition* (Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1955), 310-15; *Democracy and Education* (nota 54 supra).

<sup>57</sup> “Introduction,” en Larry A. Hickman y Thomas M. Alexander, eds., *The Essential Dewey*, vol.1 (Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1998), ix-xiii, p.

<sup>58</sup> Véase por ej., Paul Arthur Schilpp, “The Influence of John Dewey upon American Education,” *Chicago Review* (1960): 97-108; “John Dewey on ix. Education, Experience and Community,” disponible en <http://infoed.org/mobi/john-dewey-on-education-experience-and-community>.

<sup>59</sup> Jane M. Dewey, “Biography of John Dewey” (nota 46 supra), pp. 39-45.

<sup>60</sup> Ernest Sosa, “The Raft and the Pyramid,” *Midwest Studies in Philosophy* V (1980): 3-25. (Por “virtud” Sosa quiere decir algo como “poder,” y su enfoque parece ser un tipo distinto de confiabilismo.)

<sup>61</sup> Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind* (New York: Cambridge University Press, 1996). (Zagzebski usa “virtud” en el sentido más ordinario; y, a diferencia de muchos de sus seguidores, usa los recursos de una buena parte del pasado filosófico, conspicuamente de Aristóteles y Dewey.)

<sup>62</sup> Susan Haack, “The Embedded Epistemologist: Dispatches from the Legal Front,” *Ratio Juris* 25, no.2 (2012): 206-35.

Butler<sup>63</sup> (una representación brillante del auto-engaño, la hipocresía, y el razonamiento falso) o *Gaudy Night*<sup>64</sup> de Dorothy Sayers (una exploración iluminadora del lugar de las mujeres en la vida mental), o en las observaciones acerca de los “desconocidos desconocidos” en la inteligencia militar de las que tanto se burló el ex Secretario de Estado Donald Rumsfeld,<sup>65</sup> o en qué consiste creer algo,<sup>66</sup> o, ..., etc., parecen hablar a oídos sordos. Aparentemente ni aquellos epistemólogos académicos tienen demasiado interés en la historia de su campo; de todos modos, he asistido a muchas conferencias sobre epistemología sin escuchar una palabra acerca de algo escrito hace más de 10 años. El espíritu de camarillas es preocupante, dado que la gente en una u otra sub-sub-especialidad se enfoca más o menos exclusivamente en el trabajo de otros de la misma línea.

En este momento, no puedo participar en una conferencia de epistemología sin *sentirme* como un marciano – una antropóloga marciana, sentada en el banquillo notando las constantes mutuamente tranquilizadoras referencias de cada participante al trabajo de los demás, la jerga codificada en alusión a la estrecha sutura de la literatura del nicho que define este o aquel sub-sub-campo – “situación de apuestas altas”, “contra ejemplos tipo lackeyano”, “conocimiento de primera”, etc., etc. – y el conspicuamente familiar uso de nombres de pila. En la conferencia que mencioné al comienzo de este artículo, por ejemplo, yo fui la única conferencista que se refirió a trabajos más viejos en el campo, de Locke, Mill, Peirce, etc.; ¡la única conferencista que se refirió a los otros participantes como Profesor X, Profesor Y, Profesor Z, en lugar de cómo Tom, Dick, y Harry; y – aunque el tema de la conferencia era ostensiblemente “El punto y propósito de la evaluación epistémica” – el único conferencista que incluso *mencionó* el mundo real!<sup>67</sup>

Y hasta dónde puedo ver, exactamente el mismo tipo de fragmentación está sucediendo también en el resto de la filosofía. Por ejemplo, en un encuentro reciente escuche a tres filósofos de la ciencia de tres continentes diferentes contar casi exactamente la misma historia acerca de dónde se encuentra actualmente su campo (me recuerda **al autor** de la reseña quien, al parecer molesto porque no había discutido su trabajo y el de sus amigos, se quejó de que mi *Defending Science* se centrara

---

<sup>63</sup> Samuel Butler, *The Way of All Flesh* (New York: The Modern Library, 1998). Véase también Susan Haack, “The Ideal of Intellectual Integrity, in Life and Literature” (2005), in *Putting Philosophy to Work* (note 8 supra), 209-20.

<sup>64</sup> Dorothy Sayers, *Gaudy Night* (1936; New York: HarperPaperbacks, 1995). Véase también Susan Haack, “After My Own Heart: Dorothy Sayers’s Feminism” (2001), en *Putting Philosophy to Work* (nota 9 supra), 221-28.

<sup>65</sup> “[C]omo sabemos, hay conocidos, conocidos; hay cosas que sabemos que sabemos. También sabemos que hay conocidos desconocidos; es decir, sabemos que hay algunas cosas que no sabemos. Pero también hay desconocidos desconocidos: desconocidos que no sabemos que no sabemos.” - Donald Rumsfeld (Secretario de Defensa durante el gobierno de George W. Bush), Departamento de Defensa rueda de prensa, 12 de febrero de 2002. Para un análisis de comprensión epistemológica de Rumsfeld, ver Susan Haack, “Epistemology: Who Needs It?”, *Philosophy South*, en *Revista de Filosofía UNISINOS* 16, n° 2 (2015): 183-93.

<sup>66</sup> Susan Haack, “Belief in Naturalism: An Epistemologist’s Philosophy of Mind”, *Logos 6 Episteme* 1, no.1 (2009): 1-22.

<sup>67</sup> En realidad, exagero un poco: En el período de discusión al final del congreso, cuando otro orador observó de pasada que los seres humanos son animales sociales, señalé, muy cortésmente, que esta era la primera vez que alguien aparte de mí había mencionado el mundo; otra participante respondió, bastante indignada, que no había nada malo con la especulación de los filósofos acerca de cómo podría haber surgido el concepto de conocimiento, pero que no era su trabajo revisar si estas especulaciones eran correctas - ni siquiera, al parecer, mirando en un diccionario etimológico. Después del congreso, los organizadores solicitaron que, para su publicación en el volumen del congreso, por favor, reescribiera mi artículo más como los demás'. Lo rechace, y en cambio, di mi artículo a *Ratio Juris* (véase nota 62 supra).

demasiado en las ideas de gente muerta – gente muerta como Thomas Huxley, Albert Einstein, Percy Bridgman, James Conant,<sup>68</sup> John Dewey, y Gustav Bergmann). Aquellos tres conferencistas estaban de acuerdo, en particular, en que la filosofía de la ciencia está ahora dividida en sub-especialidades: filosofía de la física, filosofía de la biología, filosofía de las ciencias sociales, etc. En un encuentro posterior aprendí que hay también, por ahora, otro subgrupo de filósofos de la ciencia que se enfoca en cuestiones acerca de la causalidad (y probablemente, haya otros subgrupos que no he encontrado).

La metafísica no parece menos fragmentada. No olvidaré un largo viaje en coche con otra estudiante graduada, que me dijo que estaba trabajando sobre tropos. Por varias millas le conté muy complacida cómo nos divertimos con los estudiantes de mi clase de filosofía y literatura explorando figuras del habla como la metáfora, el símil, las litotes, la sinécdoque, etc. - hasta que me di cuenta de que ella estaba desconcertada por completo; lo que “tropo” significaba para ella era algo totalmente diferente, un concepto técnico nativo para un pequeño, entonces de moda, nicho metafísico. Más recientemente, los autores de un artículo titulado “What’s Wrong with Contemporary Philosophy?” – exhortando a los filósofos a ser realistas acerca de la real complejidad y variedad del mundo – se quejaban acerca del *horror mundi* de los grupitos metafísicos.<sup>69</sup> De hecho, en todas las áreas en las cuales trabajo, donde a veces me piden que arbitre, u ocasionalmente lea el número de una revista, veo la misma fragmentación. Las revistas, congresos, ofertas de trabajo, e incluso los departamentos parecen demasiado especializados, y el “parroquialismo de lo reciente” aún más severo.

Por supuesto, estoy hablando sólo de una tendencia, y principalmente de cómo las cosas parecen estar sucediendo en la filosofía angloparlante y entre aquellos hablantes no nativos del inglés influenciados por esos desarrollos. Sin embargo, alguien podría objetar que, incluso con estas reservas, hay excepciones obvias a lo que he dicho. Podría preguntar ¿No era el alcance filosófico de Richard Rorty y su apertura a otros campos, tan amplio como, digamos, el de Dewey, y su conocimiento de la historia de la filosofía tan comprehensivo como el de Peirce? ¿No hay una tendencia ahora hacia una “filosofía experimental” estrechamente ligada a la psicología? ¿No está floreciendo la historia de la filosofía? Mi respuesta a todas esas cuestiones sería la misma: bueno, sí, de algún modo; pero no realmente – no del modo que importa.

Rorty ciertamente escribió acerca de un amplio rango de asuntos; pero dado que su punto siempre fue esencialmente el mismo– una insistencia ciertamente desilusionada de que hay menos en esto o aquello (la verdad, el mundo, la prueba, la representación, la ciencia, o lo que sea) de lo que la mayoría de las personas imaginan ingenuamente – no creo que haya hecho mucho, si hizo algo, por el avance de nuestra comprensión de esas cuestiones. Y tampoco, aunque ciertamente dejó caer una cantidad de nombres (en *una página* de un artículo dentro de la avalancha de artículos de Rorty recogido más o menos al azar encontré “Heidegger”, “Descartes”, “Dewey”, “baconismo de Dewey”, “Brandom”, “Husserl”, “Platón”, “Carnap”, “Putnam”),<sup>70</sup> sus

---

<sup>68</sup> El difunto James [B.] Conant, es decir, el ex presidente de la Universidad de Harvard y autor de *Science and Common Sense* (New Haven, CT: Yale University Press, 1951), no el profesor vivo con el mismo nombre.

<sup>69</sup> Kevin Mulligan, Peter Simons, y Barry Smith, “What’s Wrong with Contemporary Philosophy?” *Topoi* 25 (2006): 63-67, p. 64.

<sup>70</sup> Richard Rorty, “Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics” (1986), en Rorty, *Essays on Heidegger and Others* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 9-26, p.11. (Al mencionar a Brandom supongo que estaba haciendo un pequeño favor a un admirador.) Sin embargo, para ser justos con Rorty,



ostentosas demostraciones de aprendizaje y los esfuerzos transparentes para integrar a su equipo a grandes nombres del pasado no podrían ser más diferentes del compromiso y voluntad de Peirce, de aprender de los avances y los errores del pasado filosófico.<sup>71</sup>

Algunos de los trabajos ofrecidos bajo el rubro de “filosofía experimental” parecen no ser otra cosa que análisis conceptual o lingüístico conducido por un método de encuesta;<sup>72</sup> lo cual, agregaría, no es nada nuevo: hace setenta y cinco años Arne Ness había llevado a cabo encuestas para recabar las intuiciones de la gente acerca del concepto de verdad.<sup>73</sup> Otros trabajos ofrecidos bajo el rubro de “filosofía experimental” podrían ser interpretados, con un poco de caridad, como tratando de ligar ideas filosóficas con, o desarrollarlas a partir de, los resultados de encuestas psicológicas<sup>74</sup>; lo cual, nuevamente, no es una novedad - excepto que en su manifestación actual parecen a menudo basarse, no en el trabajo de los psicólogos profesionales, sino en encuestas realizadas, bien o no tan bien, por los mismos profesores de filosofía. Y parece que algunos filósofos experimentales, han llegado ahora a sospechar que tal vez las intuiciones filosóficas no sean el alfa y omega de algunos de nuestros trabajos;<sup>75</sup> lo cual es verdad, pero apenas es una noticia para alguien no totalmente inmerso en la principal corriente analítica. Algunos de los trabajos realizados bajo el rubro, “filosofía experimental” son probablemente cosas interdisciplinariamente decentes. Pero el hecho de que el grupo de la “filosofía experimental” cuente ahora con un logotipo, e incluso un himno,<sup>76</sup> nos dice sin lugar a dudas que, en conjunto, representa menos un

---

debo añadir que su revisión de la historia de la filosofía analítica en dos volúmenes de Scott Soames es apropiadamente mordaz acerca de la defensa de Soames de la fragmentación como una cosa realmente buena. Richard Rorty, “How Many Grains Make a Heap?” *London Review of Books* 27, no.2 (2007), disponible en <http://www.lrb.co.uk/v27/no2/richard-rorty/how-many-grains-make-a-heap> (reseñando, *Philosophical Analysis in the 20th Century* de Scott Soames (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), 2 vols.

<sup>71</sup> Por ejemplo, tan sólo en los primeros párrafos de “The Fixation of Belief,” Peirce comenta la visión de Roger Bacon (“casi un hombre científico”); reflexiona sobre las deficiencias de la concepción de la inferencia científica de Francis Bacon (“escribió en ciencia como un Lord Canciller”); describe cómo Kepler intentó una hipótesis tras otra; y apunta a la originalidad de Lavoisier en el reconocimiento de la importancia de la “manipulación de las cosas reales en lugar de palabras y fantasías.” Peirce, *Collected Papers* (nota 18 supra), 5.359 a 64 (1877). (Las citas son de 5.360 [Roger Bacon], 5. 361 [Francis Bacon], 5.363 [Kepler], y 5.363 [Lavoisier]).

<sup>72</sup> Joshua Alexander, *Experimental Philosophy: An Introduction* (Malden, MA: Polity Press, 2012) describe la filosofía experimental como “un movimiento diverso” y enumera, como el primero de sus “diferentes programas,” la obtención de intuiciones filosóficas de las personas por el método de encuestas (pp. 2-3).

<sup>73</sup> Arne Ness, “‘Truth’ as Conceived by Those Who are not Professional Philosophers,” *Skrifter Utgitt av der Norske Videnskap-Akademi i Oslo II, Hist.-Philos. Klasse*, no.4 (1938): 11-118 (como la longitud de este artículo sugiere, el trabajo de encuesta de Ness era bastante sofisticado y riguroso-mucho más que el reciente de la “filosofía experimental”). Creo que Timothy Smiley hizo algo similar, aunque mucho más informal, en la década de 1960, que en su caso se centra en las intuiciones de la gente acerca de las descripciones definidas no referenciales. (En una conferencia en 2007 mencioné tan diplomáticamente como me fue posible a un joven entusiasta de la filosofía experimental, - que, en vez de presentar un artículo, simplemente había encuestado a los otros participantes sobre lo que ellos dirían en estas o aquellas circunstancias, bastante insuficientemente descritas, en que un empleador había actuado intencionadamente- que Ness había realizado un estudio “filosófico” muy cuidadoso mucho antes. “Genial” replicó “Ness me anticipo”. ¡Mi dios!)

<sup>74</sup> Alexander (nota 72 supra), p.3, enumera como el segundo de aquellos “programas diferentes” el uso de tales encuestas para mostrarnos “algo filosóficamente importante” acerca de cómo funciona nuestra mente.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> Tania Lombrozo, “The Ironic Success of Experimental Philosophy” (2013), disponible en <http://www.npr.org/blogs/13.7/2013/03/23/175145568/the-ironic-success-of-experimental-philosophy>. El ensayo introductorio de Knobe y Nichols a un volumen de artículos sobre filosofía experimental sugiere que lo que se propone es un retorno a la visión tradicional de la filosofía como no muy claramente distinta de sus disciplinas vecinas, y cómo simplemente agregando una herramienta nueva a la caja de

alentador movimiento hacia el tipo deseable de interdisciplinariedad, que otra camarilla promoviendo aún otra moda.

Y sí, hay una cantidad de historiadores de la filosofía, aunque mi impresión es que en los departamentos orientados analíticamente tienden a no pertenecer al estatus más alto. Pero con demasiada frecuencia, en estos días, los historiadores de la filosofía no sólo tienden a centrarse acotadamente, sino también a dedicar gran parte de su energía a discutir con otros especialistas en el mismo campo o subcampo. Por ejemplo, la disertación de la historia de la filosofía de Quine que recientemente he examinado<sup>77</sup>, parecía tener más que decir sobre otros especialistas contemporáneos en Quine que sobre los filósofos anteriores que influyeron en Quine; y un libro reciente sobre Quine que *dio* a aquellos filósofos que lo precedieron la atención que merecen<sup>78</sup> llegó como un regalo de autor con una inscripción que decía que ¡yo era probablemente una de las tres únicas personas vivas que podían entenderlo! Lamento decir que incluso la convocatoria para el Concurso de Ensayos Peirce recomienda ahora que los ensayos presentados discutan la literatura reciente en el área.<sup>79</sup>

De todas formas, necesito enfatizar una vez más ahora que estoy hablando *sólo* de una tendencia. Seguramente *hay* excepciones: los filósofos que siguen un problema hasta donde éste llega, incluso si eso les conduce a otra área o fuera de la filosofía por completo; y algunos expertos lo suficientemente modestos como para aprender de los filósofos del pasado. Creo que puedo afirmar que estoy entre ellos. Pero nosotros en la resistencia filosófica somos claramente una minoría; y -como sugiere el hecho de que la palabra "resistencia" venga tan fácilmente a la mente - estamos nadando contra la corriente.

## 2. El costo intelectual de la fragmentación

Esta infortunada combinación de fragmentación, hermetismo, y a-historicismo conlleva un precio muy alto; incluso, llego a describirlo como un desastre intelectual. Nos impide ver la íntima interconexión de varias ramas de la filosofía; cierra nuestros ojos a la consiliencia de conocimiento de modo más general; y nos condena tanto a repetir los errores filosóficos del pasado, como a buscar a tientas en la oscuridad cuando los avances filosóficos de aquellos que han venido antes podrían iluminar nuestro camino. Como lo planteo John Locke hace tiempo, "algunos hombres pensadores y estudiosos, que razonan correctamente y son amantes de la verdad, no hacen grandes avances en sus descubrimientos," porque:

... ellos conversan con un único tipo de hombres, leen un único tipo de libros, no prestan oído sino a un tipo de nociones.... Tienen bastante intercambio con correspondientes conocidos en alguna pequeña cala, en la que se confinan, pero no se aventuran en el gran océano del conocimiento, para estudiar las riquezas que la naturaleza ha almacenado en otras partes, no menos genuinas, no menos sólidas, no es menos útiles, que lo que ha caído a su suerte en la

---

herramientas filosóficas. Joshua Knobe y Shaun Nichols, "An Experimental Philosophy Manifesto," en Knobe and Nichols, eds., *Experimental Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2008), 3-16. Sin embargo, el logotipo (un sillón quemándose), sugiere algo mucho más radical, que el viejo modelo de análisis conceptual está siendo sustituido por algo nuevo. (La frase "señuelo y cambio" viene a la mente!)

<sup>77</sup> Es en sí mismo significativo que el trabajo sobre Quine, que murió recién en el 2000, ya cuente como historia de la filosofía.

<sup>78</sup> Edward Becker, *Quine's Philosophy* (New York, Cambridge University Press, 2012).

<sup>79</sup> Cito: "...los participantes deben tener cuidado.... en localizar sus puntos de vista en relación con el material publicado que trata directamente sobre su tema".

admirada abundancia y suficiencia de su propio pequeño lugar, que para ellos contiene todo lo que es bueno en el Universo.<sup>80</sup>

Por supuesto, Locke no estaba escribiendo, como yo, acerca de la condición de la filosofía a principios del siglo XXI. Por lo tanto mi próxima tarea es explicar más exactamente por qué la fragmentación de la filosofía que vemos hoy induce exactamente al tipo de estrechez de visión que Locke describió tan vivamente hace siglos.

Esta es en sí misma una tarea filosófica; porque, como Wilfrid Sellars famosamente observó, la filosofía es la disciplina a la que le corresponde entender “cómo las cosas en el sentido más amplio de la palabra se mantienen unidas en el sentido más amplio de la palabra.”<sup>81</sup> Yo diría (no, como lo hace Sellars, que esta es *la* tarea de la filosofía, sino) que es *una* tarea de la filosofía entender cómo, por ejemplo, los estándares de valoración de la ética, la estética, y la epistemología se relacionan entre sí; si, y si es así, cómo los resultados de las ciencias humanas se apoyan sobre cuestiones epistemológicas; si, y si es así, cómo los estudios sociológicos o históricos de las ciencias se apoyan sobre preguntas acerca de la valoración de la prueba con respecto a las afirmaciones científicas, o sobre el método o métodos de las ciencias; cómo las partículas subatómicas postuladas por la física encajan con el resto del mobiliario del mundo, o viceversa; cómo, en todo caso, las verdades biológicas sobre las especies encajan en cuestiones metafísicas acerca de si hay clases reales, y si es así, qué tipo de clases; si las explicaciones teológicas son legítimas, y si no, ¿por qué no?; ..., y así.

Por lo tanto será central a la primera parte de mi explicación el concepto filosófico de consiliencia; el cual – aunque la *palabra* no aparece – está operando claramente en la cita de Holmes con la cual comienzo. El término fue acuñado por William Whewell<sup>82</sup>; aunque como yo lo uso, el concepto de consiliencia no está confinado como en Whewell, a la lógica de la inducción, ni tampoco tiene el giro reduccionista que, más recientemente, E. O. Wilson le dio.<sup>83</sup> Lo que quiero decir, más bien, es que hay un único mundo real – aunque un mundo muy complejo y variado,<sup>84</sup> un “universo pluralista”, tomando prestada la frase de James;<sup>85</sup> y que todas las verdades acerca de este complejo y variado mundo deben, de algún modo, encajar entre sí. Aquí “de algún modo” intenta señalar que articular lo que este “encajar entre sí” quiere decir, requiere de alguna sutileza. Todas las verdades acerca del mundo deben ser mutuamente consistentes, pero “encajar entre sí” requiere más que esto; no,

---

<sup>80</sup> John Locke, *Of the Conduct of the Understanding*, en *Posthumous Works of Mr. John Locke* (London: A. y J. Churchill, 1706), 1-133, pp. 9-10.

<sup>81</sup> Wilfrid Sellars, “Philosophy and the Scientific Image of Man” (1962), en Sellars, *Science, Perception, and Reality* (London: Routledge and Kegan Paul; New York: Humanities Press, 1963), 1-40, p. 1.

<sup>82</sup> William Whewell, *Philosophy of the Inductive Sciences* (1840), en *Selected Writings of William Whewell*, ed., Yehuda Elkana (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 121-259, 257. (La palabra deriva del Latín “con” y “silere,” “puestas juntas.”)

<sup>83</sup> E. O. Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge* (New York: Knopf, 1998). Como argumenté en “Six Signs of Scientism” (2012), en *Putting Philosophy to Work* (nota 9 supra), 105-20, el libro de Wilson oscila entre dos modos de entender “consiliencia” mutuamente incompatibles: que todas las verdades acerca del mundo deben ser consistentes (lo cual por supuesto es verdadero), y que todas las verdades acerca del mundo deben ser reducibles a verdades científicas (lo cual creo que es falso). Véase también Susan Haack, “Brave New World: On Nature, Culture, and the Limits of Reductionism,” en Bartosz Brozek and Jerzy Stelmach, eds., *Explaining the Mind* (Kraków: Copernicus Center Press, de pronta aparición).

<sup>84</sup> Susan Haack, “Realisms and Their Rivals: Recovering Our Innocence,” *Facta Philosophica* 4, no.1 (2002): 67-88. “The World of Innocent Realism,” en Julia Göhner y Eva-Maria Jung, eds., *Susan Haack: Reintegrating Philosophy* (Nota 1 supra), 33-55; “The Real, the Fictional, and the Fake,” *Spazio Filosofico* 8 (2013): 209-17.

<sup>85</sup> William James, *A Pluralistic Universe* (nota 42 supra).

sin embargo (como sueñan los reduccionistas), que todas las verdades acerca del mundo deban ser derivables de algún subconjunto privilegiado de verdades, sino más bien que se deben entrelazar, como lo hacen las entradas de las palabras cruzadas.

Permítanme dar algunos ejemplos. La teoría moderna de la evolución, la “síntesis post-darwiniana”, se entrelaza con la genética mendeliana, con las estimaciones actuales de la edad de la tierra de los cosmólogos, con la biología molecular, etc. La explicación de cómo los humanos llegan a tener un cromosoma menos que otros primates es un ejemplo especialmente llamativo: en el pasado lejano, dos cromosomas se fusionaron en uno – una explicación esmeradamente confirmada por los restos de esta fusión, acaecida hace mucho tiempo, en un cromosoma con telómeros en el centro, además de en los extremos como en todos los otros.<sup>86</sup> Las verdades acerca de cuándo las poblaciones humanas se desplazaron de A a B durante nuestra prehistoria deben entrelazarse con las verdades acerca de cuándo los continentes se desplazaron y los puentes de tierra se convirtieron en mares, y con las verdades acerca de las características étnicas de los restos humanos antiguos; las verdades acerca de cómo tiranos, asesinos seriales, filántropos, y santos se comportan deben entrelazarse con las verdades acerca de los resortes de la motivación humana y sus posibles variaciones y distorsiones, las verdades acerca de los artefactos humanos y obras de arte deben entrelazarse con las verdades acerca de los materiales a partir de los cuales son hechos y con las verdades acerca de las habilidades y limitaciones lingüísticas, perceptuales y cognitivas de los seres humanos; las verdades acerca de qué es real como opuesto a lo ilusorio deben entrelazarse con las verdades científicas, históricas, y otras verdades acerca de qué hay en el mundo; las verdades acerca del alcance y los límites del conocimiento humano deben entrelazarse a su vez con aquellas verdades acerca de las capacidades y debilidades humanas y acerca del carácter del mundo que tratamos de entender; verdades acerca de qué es bueno que hagan los seres humanos, y cuáles instituciones sociales y reglas son mejores y cuáles peores, deben entrelazarse con verdades acerca de qué hace posible y que frustra, el desarrollo humano; ..., y así sucesivamente.

Y el mismo tipo de entrelazamiento es necesario *dentro* de la filosofía: las verdades en una rama deben entrelazarse con las verdades en las otras ramas. Otra vez, empezaré con la epistemología. Las respuestas verdaderas a preguntas acerca de qué hace que las creencias estén más, o menos, justificadas deben entrelazarse con respuestas verdaderas a preguntas en filosofía de la mente – acerca de la naturaleza de la creencia, la percepción, y la introspección, por ejemplo; con respuestas verdaderas sobre preguntas en metafísica – acerca de cómo nosotros, y el mundo, debemos ser si vamos a tener conocimiento de éste, y si es que hay algo así, y si es así qué aspectos del mundo podrían estar en principio más allá de nuestro alcance; incluso con respuestas verdaderas a preguntas en ética – acerca del carácter de los ideales y las normas, el lugar de las virtudes epistémicas y de las virtudes más en general, ..., y así sucesivamente. Y estas a su vez deben entrelazarse con las respuestas a las preguntas acerca de cómo es posible aprender acerca de cómo funcionan los seres humanos consultando no sólo a la psicología, la sociología, los estudios antropológicos y la historia, sino también a los trabajos de ficción; los cuales a su vez deben entrelazarse con respuestas acerca del estatus ontológico de los personajes de ficción, acerca de las relaciones de razón y emoción, y acerca del rol de la imaginación en la literatura y en la

---

<sup>86</sup> Véase J. W. Ijdo, A. Baldini, D. C. Ward, S. T. Reeders, y R. A. Wells, “Origin of Human Chromosome 2: An Ancestral Telomere-Telomere Fusion,” *Proceedings of the National Academy of Sciences* 88, no.20 (Octubre 1991): 9051-55 (Concluyendo que “El locus clonado en cósmidos C8.1 y c29B es el vestigio de una antigua fusión telómero-telómero y marca el punto en el que dos cromosomas de simios ancestrales se fusionan para dar lugar al cromosoma 2 humano”).

ciencia. Las respuestas a preguntas en filosofía de la ciencia deben entrelazarse con las respuestas a cuestiones epistemológicas, metafísicas, éticas, e incluso estéticas,..., y así sucesivamente; de hecho, hasta donde alcanzo a ver, la filosofía de la ciencia en realidad *es*, en una medida significativa, una rama de la epistemología y la metafísica.

Pero ¿qué es, más exactamente, este “entrelazamiento”? Comencemos con un ejemplo mencionado anteriormente. Una presuposición de la teoría de la evolución por mutación azarosa y selección natural de Darwin era que la tierra era suficientemente vieja como para que estos procesos hubieran producido la amplia variedad de especies que encontramos en torno nuestro; otra era que las mutaciones que contribuían a la supervivencia deberían pasar a la descendencia. Si el cálculo de Lord Kelvin de la edad de la tierra hubiera sido correcto, la primera presuposición habría sido falsa;<sup>87</sup> si la teoría de la “mezcla” de la herencia que Darwin mismo aceptaba hubiera sido correcta, la última proposición habría sido falsa.<sup>88</sup> Sin embargo, los cálculos posteriores acerca de la edad de la tierra, junto con la genética mendeliana, revelaron que esas presuposiciones de la teoría de Darwin son verdaderas. Nuevamente: una presuposición de mi teoría funderentista de la justificación empírica es que la gente tiene creencias. Si Stich y los Churchlands estuvieran en lo correcto al sostener que la ontología de las creencias es “psicología popular” insostenible,<sup>89</sup> esta presuposición sería falsa; pero si mi explicación de la creencia es correcta,<sup>90</sup> esta presuposición de la teoría funderentista es verdadera.

Sin embargo, lo que está en juego no es simplemente la consistencia; como sugiere el comentario de Peirce de que la filosofía avanza “por la fisión de partes diminutas”, es a la vez más complejo y más sutil que esto. En realidad, como yo lo veo, la filosofía avanza tanto por *fisión* como por  *fusión*. El diccionario de Merriam-Webster da como primer significado de “fisión”, “reproducción por división espontánea”. Peirce no da ejemplos; pero pienso que su idea de “relativos”, como él los llama,<sup>91</sup> conduce a través de algo como la “división espontánea” a su trabajo pionero sobre la lógica de relaciones, a su crítica a la definición de analiticidad de Kant (la cual, argumenta, está basada en la lógica silogística aristotélica que es incapaz de expresar relaciones),<sup>92</sup> y su análisis de sus categorías por referencia a su adicidad (las Primeras son monádicas, las Segundas diádicas, las Terceras tríadicas).<sup>93</sup> De nuevo, su concepción de la continuidad conduce, a través de algo como la “división espontánea”, al principio metodológico del sinequismo,<sup>94</sup> y este a sus reflexiones sobre la mente y el

---

<sup>87</sup> David Quannem, *The Reluctant Mr. Darwin: An Intimate Portrait of Charles Darwin and the Making of his Theory of Evolution* (New York: W. W. Norton, 2006), pp. 210-12.

<sup>88</sup> Edward J. Larsen, *Evolution: The Remarkable History of a Scientific Theory* (New York: Modern Library, 2004), pp.121-22.

<sup>89</sup> Stephen P. Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science* (Cambridge, MA: Bradford Books, MIT Press, 1983); Paul M. Churchland, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), y *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science* (Cambridge, MA: Bradford Books, MIT Press, 1989); Patricia Smith Churchland, ““Epistemology in the Age of Neuroscience,” *Journal of Philosophy* 84, no.10 (1987): 544-53.

<sup>90</sup> Susan Haack, *Evidence and Inquiry* (nota 4 supra), 226-36; *Defending Science* (nota 5 supra), pp.157-61; y, especialmente, “Belief in Naturalism” (nota 66 supra).

<sup>91</sup> Él mismo, como Peirce deja claro, un punto del concepto químico de valencia. *Collected Papers* (nota 19 supra), 5.469 (1907). (La terminología moderna para lo que Peirce llama “relativos” sería “relaciones,” o “propiedades relacionales.”)

<sup>92</sup> *Id.*, 5.84 (1903): “El punto de vista de Kant sobre la relación entre sus juicios analíticos y sintéticos [es] un punto de vista que un estudio de la lógica de relaciones debería haber explotado en algún momento.”

<sup>93</sup> *Id.*, 5.469 (1907).

<sup>94</sup> “The Law of Mind,” *id.*, 6.102 ff (1892); 6.169 ff. (1902). Por supuesto, las ideas de la obra de una persona a veces se reproducen en la de otro, como hizo, según pienso, el sinequismo de Peirce. Susan Haack, “Not Cynicism but Synechism: Lessons from Classical Pragmatism” (2005), in *Putting Philosophy to Work* (nota 9 supra), 83-96.

cuerpo,<sup>95</sup> e incluso sobre la inmortalidad;<sup>96</sup> y la concepción biológica de la evolución se “reproduce” en su trabajo para producir un trío de tipos de evolución y una explicación de cómo el universo ha evolucionado, y todavía está evolucionando, desde el caos al orden – la teoría que Peirce llama “agapismo”.<sup>97</sup> Otros ejemplos podrían incluir el modo en que, en el trabajo de John Searle, el concepto de acto de habla<sup>98</sup> se “reproduce” para ayudar a crear una teoría de lo intensional, y con ello de la intensionalidad social y la construcción de la realidad social;<sup>99</sup> o el modo en que la analogía del crucigrama, que es en sí misma una mutación de la metáfora del rompecabezas de Michael Polanyi,<sup>100</sup> se reproduce y muta en mi trabajo.<sup>101</sup>

Esta es la fisión; pero la fusión, el proceso por el cual soluciones a problemas aparentemente separados interactúan para hacerlos a ambos más profundos, no es menos importante. Por ejemplo, una explicación de lo que es creer algo debe fusionarse con una comprensión del rol que puede jugar la experiencia, sensorial e introspectiva, en la causación y modificación de las creencias de las personas, con una captación del rol que juega la socialización en el devenir de un bebé en “un ser provisto de mente”, con una concepción de qué es que una creencia sea verdadera y por qué ser verdadera es lo que una creencia tiene que ser para ser buena, con una apreciación de qué podría significar exigir a un testigo que nos diga “toda la verdad y nada más que la verdad,”<sup>102</sup> ..., y así sucesivamente. De nuevo, una explicación decente de lo que significa “real” debería fusionarse con una comprensión de cómo difiere lo físico de lo mental, lo natural de lo social, lo particular de lo general, etc.<sup>103</sup>

La consiliencia, a su vez, se entrelaza con otras ideas filosóficas claves. Como he defendido en otro lado, cuando varias partes de la prueba con respecto a una

---

<sup>95</sup> Man’s Glassy Essence” (1892), *Collected Papers* (note 18 supra), 238-71; “Mind and Matter” (c.1893), *id.*, 6.272-86; “The Law of Mind” (nota 94 supra).

<sup>96</sup> C. S. Peirce, “Immortality in the Light of Synechism” (1893), en Peirce Edition Project, eds., *The Essential Peirce*, vol.2 (Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1998), 1-3.

<sup>97</sup> Peirce, *Collected Papers* (nota 19 supra), 6.287-317 (1893).

<sup>98</sup> El mismo tomado prestado, por supuesto, de Austin. J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Oxford: Clarendon Press, 1962).

<sup>99</sup> Véase por ej., John Searle, *Speech Acts: An Essay in Philosophy of Language* (London: Cambridge University Press, 1969); *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts* (New York: Cambridge University Press, 1979); *The Construction of Social Reality* (New York: Free Press, 1995); *Making the Social World: The Structure of Human Civilization* (New York: Oxford University Press, 2010).

<sup>100</sup> Michael Polanyi, *The Republic of Science: Its Politics and Economics* (1962), reimpresso en Marjorie Greene, ed., *Knowing and Being* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), 49-62.

<sup>101</sup> Véase, por ej., mi *Evidence and Inquiry* (1993) (nota 4 supra), capítulo 4, explicando la analogía del crucigrama; “Dry Truth and Real Knowledge: Epistemology of Metaphor and Metaphors of Epistemology” (2005) en Haack, *Manifesto of a Passionate Moderate: Unfashionable Essays* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 69-89, trabajando en cómo funcionan las metáforas como herramientas intelectuales; *Defending Science* (2003) (nota 5 supra), capítulos 3 y 4, usando la analogía del crucigrama para entender tanto el carácter de la prueba científica como cuestiones acerca del supuesto “método científico”; “Proving Causation: The Holism of Warrant and the Atomism of Daubert,” *Journal of Health and Biomedical Law* IV, no.2, (2008): 253-89, desplegando la analogía para mostrar que y cuando, una combinación de partes de prueba pueden justificar una afirmación en un grado mayor que los componentes aislados; “El probablismo jurídico” (2013) (nota 6 supra), desplegarla para mostrar que grado de justificación tiene una estructura lógica muy diferente de la de las probabilidades matemáticas.

<sup>102</sup> Susan Haack, “The Whole Truth and Nothing but the Truth,” *Midwest Studies in Philosophy* XXXIII (2008): 20-35.

<sup>103</sup> Susan Haack, “Reflections on Relativism: From Momentous Tautology to Seductive Contradiction” (1996), en Haack, *Manifesto of a Passionate Moderate* (nota 101 supra), 149-66; “Realisms and Their Rivals: Recovering our Innocence,” *Facta Philosophica* 4, no.1 (2002): 67-88; y “The World of Innocent Realism” y “The Real, the Fictional, and the Fake” (ambos nota 84 supra).

afirmación señalan en la misma dirección, el grado en el cual esta afirmación está justificada por la prueba combinada puede ser mayor que el grado en el cual está justificada por una parte componente;<sup>104</sup> así, la fusión de un poco de teorización filosófica con otro puede mejorar la justificación de la explicación general. Y, como también he defendido en otro lado, nuestros conceptos crecen a medida que crece nuestro conocimiento;<sup>105</sup> así que la fusión de las hasta ahora separadas partes de la teoría – con un aspecto de la creencia, la verdad, o la realidad, etc., tomados juntos – constituye un paso no sólo hacia una explicación general mejor justificada, sino también hacia herramientas conceptuales más versátiles y mejor diseñadas.

\*\*\*

Sin embargo, apelar a la consiliencia, ya sea de las verdades de la filosofía con las verdades de disciplinas vecinas, o de las verdades de una rama de la filosofía con las verdades de otra, no puede ser suficiente por sí misma para mostrar que el tipo de especialización acerca del cual me estado quejando es tan desastroso como he sostenido. ¿Por qué no? Porque todo lo que he dicho hasta ahora en esta sección se aplica (como Holmes vio) a *cualquier* disciplina, incluyendo las ciencias naturales. Las respuestas verdaderas a cuestiones de biología molecular deben entrelazarse con respuestas verdaderas a cuestiones de química orgánica, de física,..., y así sucesivamente; y las verdades dentro de la biología molecular deben entrelazarse unas con otras. Lo mismo vale para todas las ciencias. Y sin embargo, en las ciencias (como mi co-panelista en el reciente encuentro dijo) la especialización no sólo es normal, sino que puede ser muy productiva.

Hoy en día, después de siglos de trabajo, las ciencias naturales merecen ser llamadas “maduras”. Con seguridad, la madurez de un campo de la ciencia no es categórica, sino una cuestión de grados; e incluso dentro de las ciencias más maduras siempre habrá un continuo de ideas (un continuo dentro del continuo de disciplinas más o menos maduras) desde lo muy firmemente establecido, a lo razonablemente bien establecido, a lo todavía ampliamente especulativo, a lo actualmente salvaje y enteramente sin apoyo. Es decir, son precisamente las teorías bien fundamentas de la física, la química, la biología evolutiva, etc., las que allanan el camino para la especialización productiva. Por ejemplo: una vez que se tuvo prueba de que el ADN y no las proteínas era el material genético, que es una macromolécula de estructura de doble hélice con la espina afuera, con pares de bases siempre desiguales adentro, que lleva la información genética por alguna forma de codificación para las proteínas, el reto pendiente para los biólogos moleculares fue descifrar cómo, exactamente, funciona esta codificación. Muchos especialistas trabajaron en el problema; y en 1961 Marshall Nirenberg y Johann Matthaei descifraron la primera “palabra” en el código genético cuando descubrieron que “uno o más residuos de ácido uridílico parecen ser el código de la fenilalanina”<sup>106</sup> – encontrando así el camino para que otros decodificaran otras “palabras.”

Sin embargo, la situación en filosofía difícilmente podría ser más diferente. Alrededor de 1903 Pierce describió la metafísica como “una ciencia débil, raquítica y escrofulosa”;<sup>107</sup> y ahora, más de un siglo más tarde la filosofía apenas parece – en

---

<sup>104</sup> Haack, “Proving Causation” (nota 101 supra).

<sup>105</sup> Susan Haack, “The Growth of Meaning and the Limits of Formalism, in Science and Law,” *Análisis Filosófico* XXIX, no.1 (2009): 5-29.

<sup>106</sup> Horace Freeland Judson, *The Eighth Day of Creation: Makers of the Revolution in Biology* (New York: Simon y Schuster, 1979), p. 481.

<sup>107</sup> Peirce, *Collected Papers* (nota 19 supra), 6.6 (c.1903).

metafísica o en cualquier otra área – estar en mejor forma. Aún más que las ciencias sociales (a mi modo de ver, al menos, todavía muy lejos de la madurez total), la filosofía continúa siendo un campo de escuelas y enfoques en competencia, de modas. Y para una disciplina en esta condición – tal vez especialmente para *esta* disciplina es esta condición – la hiper especialización *impide* el progreso en lugar de ayudarlo, porque significa que el tiempo y la energía se desperdician inevitablemente en los problemas de "nicho" que no sobrevivirán a las teorías a medio cocinar que les dieron origen.

Pienso, en este contexto, en el “programa de Davidson”.<sup>108</sup> La idea subyacente, por supuesto, era que el significado puede ser explicado en términos de condiciones de verdad, y que las condiciones de verdad pueden ser explicadas por medio de los métodos que Alfred Tarski usó al desarrollar su teoría de la verdad para lenguajes formalizados.<sup>109</sup> El desafío era que, mientras esta aproximación estaba bien adaptada para tratar con los lenguajes formales reglamentados de la lógica y las matemáticas, como Tarski mismo señaló,<sup>110</sup> estaba claramente *inadecuadamente* adaptada para hacer frente a las complejidades, la aspereza, la evolución constante (y Tarski pensaba, la inconsistencia) de los lenguajes naturales. En particular, como Davidson reconoció, hay numerosos aspectos del inglés, y presumiblemente de otros lenguajes naturales también – de los adverbios a los verbos de actitud proposicional a las metáforas y a los malapropismos) – a los cuales no puede ser aplicado fácilmente. El “programa” era reglamentar esos aspectos recalcitrantes de lenguaje natural para *hacerlos* dóciles a esos métodos. Por un tiempo, dentro de un círculo limitado y desde una perspectiva limitada, la filosofía comenzó a parecerse mucho a lo que Kuhn llamó “ciencia normal”.<sup>111</sup> Sin embargo, después de décadas de trabajo, parece haberse reconocido que Tarski había estado todo el tiempo en lo correcto – sus métodos se aplican sólo a lenguajes formales bien-comportados, y podrían ser aplicados a lenguajes naturales sólo si fueran primero rigidizados más allá de todo reconocimiento.

Eventualmente Davidson mismo concluyó que, después de todo, no hay cosas tales como un lenguaje, al menos en el sentido en que los filósofos de lenguaje como él mismo han dado por sentado.<sup>112</sup> Podría haberse desperdiciado menos tiempo de haber habido más gente dispuesta a volver y explorar las razones de Tarski para el pesimismo antes de saltar al carro davidsoniano; y puede parecer que sea menos gasto de energía tener más gente dispuesta, después del colapso del programa, a explorar lo que podría parecer una comprensión más realista del lenguaje.<sup>113</sup> Pero tal cual se dio, me temo que el programa amplió más carreras que fronteras filosóficas.

---

<sup>108</sup> Véase en general Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 1984); Ernest Lepore, ed., *Truth and Interpretation* (Oxford: Blackwell, 1986).

<sup>109</sup> Alfred Tarski, “The Concept of Truth in Formalised Languages” (publicado por primera vez en polaco en 1933), trad. J. H. Woodger, en Alfred Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics* (Oxford: Clarendon Press, 1956), 152-278.

<sup>110</sup> *Id.*, p. 154.

<sup>111</sup> Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), pp.35 ff.

<sup>112</sup> Donald Davidson, “A Nice Derangement of Epitaphs” (1986), en Ernest Lepore, ed., *Truth and Interpretation* (Oxford: Blackwell, 1986), 433-46, pp. 445-46.

<sup>113</sup> Como intento hacer en “The Growth of Meaning and the Limits of Formalism” (nota 105 supra). Han sido hechos algunos progresos por Chen Bo, en “Kripke’s Semantic Argument against Descriptivism Reconsidered,” *Croatian Journal of Philosophy* 13, no.39 (2013): 421-45, y en un artículo inédito titulado “The Social Construction of Language and Meaning: An Alternative Theory of Names.” (Sin embargo – como lo sugiere el título – el trabajo del Prof. Chen podría ser mejor descrito como post-kripkeano que como post-davidsoniano.)



Ahora comienzo a ver que hay un tipo de espiral viciosa aquí: cuando la especialización es prematura, desperdicia tiempo y energía porque no hay hasta ahora nada como un cuerpo de teoría bien fundamentado necesario para hacerla productiva. Cuando la especialización prematura se vuelve común, las perspectivas de alcanzar algo sólido sobre lo cual construir parecen retroceder indefinidamente; y así la gente se mantiene ocupada discutiendo una y otra vez sobre los mismos rompecabezas – hasta que se aburren y se ponen en marcha en búsqueda de una nueva moda. Los problemas nunca son resueltos, sino simplemente abandonados: los filósofos de la ciencia dejan atrás sin resolver la paradoja de “verzul”; los metafísicos pierden interés en los viejos debates acerca del realismo versus el nominalismo, acerca del realismo versus el “anti-realismo”, acerca del realismo interno versus el realismo metafísico, ..., etc., y persiguen un nuevo, realismo post-post-moderno – o un nuevo “deflacionismo”; los filósofos del lenguaje abandonan a Davidson para discutir sobre Kripke y, especialmente, sobre las interpretaciones, críticas, y defensas X, Y y Z del trabajo de Kripke y las interpretaciones, críticas y defensas de A, B y C de las interpretaciones, críticas, y defensas X, Y y Z, del trabajo de Kripke de ..., etc.; y así sucesivamente.

Como observan los críticos que mencioné anteriormente:

[e]n la historia reciente de [la filosofía analítica] han sido discutidos una serie de rompecabezas que estallaron como tendencias, atrajeron a una parte significativa de los estudiantes graduados, y luego de haberse establecido se apagaron sin solución obvia y sin que nadie haya aprendido mucho de importancia. Estos problemas incluyen: paradigmas, reglas, parecidos de familia, criterios, “gavagai”, Gettier, designación rígida, géneros naturales, funcionalismo, alimativismo, minimalismo de la verdad, contexto estrecho versus contexto amplio, mundos posibles, externalismo versus internalismo, vaguedad, tetradimensionalismo, y, precisamente ahora, presentismo.<sup>114</sup>

Esta lista data de 2006; y (dado que, como los autores señalan, tales problemas “nicho” de moda suelen durar aproximadamente algún período entre un par de años y una década)<sup>115</sup> la lista de hoy sería de algún modo diferente. Pero su punto sigue siendo válido: los rompecabezas que faltarían si la lista se escribiera hoy no serían tachados por *haber sido resueltos*; simplemente fueron dejados de lado cuando las personas se aburrieron de ellos – al igual que el hula hula y los pantalones acampanados están guardados, con el resto de los detritos, en el garaje. No es de extrañar que tantas veces traiga a colación las quejas de Peirce sobre la diletancia literaria de su época, que tienen “de ese modo pervertido el pensamiento para el propósito del placer”, de manera que “un descubrimiento positivo que toma un tema favorito fuera del área de ... debate se recibe con disgusto no disimulado,”<sup>116</sup> y sobre aquellos “profesores de Oxford sobre-cultivados ... para quienes cualquier descubrimiento que diera el golpe de gracia a una

---

<sup>114</sup> Mulligan, Simons, and Smith, “What’s Wrong with Contemporary Philosophy?” (nota 69 supra), p. 64.

<sup>115</sup> Sin embargo, un rompecabezas parece tener una vida extraordinariamente larga: el problema planteado por las “paradojas de Gettier”, que han sobrevivido hasta ahora por cincuenta años. Edmund Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?” *Analysis* 23 (1963): 121-23. Creo que he identificado la fuente de la paradoja – que “conocer” es categórico, pero “estar justificado en creer” es una cuestión de grado – en un artículo escrito en 1983; que, sin embargo, no me pareció lo suficientemente interesante como para publicar, ... hasta que la Gettierología estallara de nuevo. Susan Haack, “‘Know’ is Just a Four-Letter Word” (1983) en la 2<sup>nd</sup> edición de *Evidence and Inquiry* (nota 4 supra), 301-30.

<sup>116</sup> Peirce, *Collected Papers* (nota 19 supra), 5.396 (1878). “Esta disposición,” continúa Peirce, “es el mismo desenfreno del pensamiento.” En efecto.

cuestión controvertida sería evidentemente molesto, ya que pondría fin a la diversión de la discusión en torno a él y sobre él.”<sup>117</sup>

Y ahora comienzo a ver, también, cómo la fragmentación, el hermetismo y el a-historicismo se conjugan en un tipo de síndrome de decadencia intelectual. Por cerrar nuestros ojos a la consiliencia con otras disciplinas, la fragmentación alienta el hermetismo; por cerrar nuestros ojos a la posibilidad de encontrar mejores respuestas a esta o aquella cuestión filosófica, no en el trabajo de subgrupos especializados actualmente centrados en ella, sino en ideas foráneas, o en ideas del pasado filosófico, la fragmentación alienta el a-historicismo. Y el a-historicismo filosófico no es inofensivo, como usualmente lo es en las ciencias. El pasado trabajo exitoso sobre un problema científico usualmente ya estaría incorporado en los libros de texto y en los enfoques actuales; pero nada como esto es verdadero en filosofía. Y así, como observó notablemente George Santayana, “[a]quellos que no pueden recordar el pasado están condenados a repetirlo”.<sup>118</sup>

Ilustraré, una vez más, con un ejemplo de la epistemología, esta vez de mi propio trabajo. Después de *Evidence and Inquiry* (que se enfoca sobre el conocimiento de los sujetos individuales), en el proceso de escribir *Defending Science* comenzaron a desconcertarme cuestiones acerca de la prueba con respecto a las afirmaciones científicas, lo cual es usualmente el recurso compartido por mucha gente en el campo en cuestión. La inmersión en la literatura entonces floreciente en "epistemología social" fue decepcionante. Pero eventualmente me di cuenta por mí misma de cuál era el problema: que la prueba con respecto a las afirmaciones científicas debe incluir el ver, el oír esto o aquello, etc. de los científicos; pero la experiencia sensorial es siempre de *alguien*, es decir, es la experiencia sensorial de algún *individuo*. Y así, concluí, que para entender la justificación en el sentido personal (es decir, el grado de justificación de lo que este o aquel científico afirmó en un momento), se debe partir del grado de justificación de una afirmación a la luz de la evidencia poseída por un científico individual, y proceder desde esta a una explicación del grado de justificación de la afirmación de un grupo de personas; y sólo entonces se puede construir una explicación de una afirmación que esté más o menos justificada en cierto momento.<sup>119</sup> Años más tarde descubrí que, mucho antes, Russell había puesto el dedo en el punto clave en *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (1948). Escribió, “Al considerar la razón para creer en un enunciado empírico, no podemos escapar de la percepción con todas sus limitaciones personales”, y “[l]os perceptos individuales son las bases de todo nuestro conocimiento y no existe ningún método por el cual podamos comenzar con datos que sean públicos para muchos observadores”<sup>120</sup> - exactamente lo que me había llevado demasiado tiempo averiguar por mí misma.

Sin embargo, ahora necesito enfatizar que, mientras que para simplificar yo he escrito cómo si la especialización en filosofía y la especialización en ciencias fueran redes para peces totalmente diferentes, un tratamiento más cuidadoso debería reconocer que esto es una cuestión de grados. Después de todo, hay un montón de desechos, banalidades, etc., en el trabajo científico especializado; y algunos progresos son incluso hechos ocasionalmente en el trabajo filosófico prematuramente

---

<sup>117</sup> *Id.*, 5.520 (c.1905).

<sup>118</sup> George Santayana, *Reason and Common Sense*, vol. 1 de *The Life of Reason* (New York: Scribner's, 1905), p. 284.

<sup>119</sup> Haack, *Defending Science – Within Reason* (nota 5 supra), cap. 3.

<sup>120</sup> Bertrand Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (New York: Simon and Schuster, 1948), p. 8. Vale la pena añadir que Russell señala que podemos fijarnos, aquí, en el derecho; el cual, como él observa, ha luchado mucho con algunos de los problemas que se plantean en la evaluación del valor del testimonio.

especializado. (¡Incluso un reloj detenido da la hora correcta dos veces al día!). Pero no veo cómo podría negarse que, a pesar de que los progresos de la ciencia natural son irregulares, desiguales e impredecibles, y a pesar de que el cuerpo ahora muy sustancial de afirmaciones y teorías bien justificadas de la ciencia natural está acompañado por un gran cesto de esfuerzos infructuosos desechados, *hay* progreso en las ciencias. Por contraste, en la filosofía las perspectivas para este tipo de progresos reales, aunque desiguales, parecen en la actualidad, como se suele decir, algo entre poco y nada.

### 3. Las causas de la fragmentación

Si como he sostenido, la fragmentación corriente de la filosofía es un desastre intelectual, entonces no puede haber razones intelectualmente respetables para la desintegración de nuestra disciplina en pequeños feudos; en particular, la explicación no puede consistir en que las personas se hayan dado cuenta de que este o aquel descubrimiento importante trajo soluciones a estos y aquellos problemas más específicos a su alcance, por lo que se enfocó en la solución de ellos. En resumen, la explicación no puede ser la *oportunidad intelectual* – la sujeción de los filósofos a formas comprometidas con la contribución a la ampliación del conocimiento; debe ser al menos en parte una cuestión de *oportunismo académico* – la sujeción de los profesores de filosofía a formas prometedoras de avanzar en sus carreras.

El cambio verbal en la última sentencia, de “intelectual” a “académica”, sugiere dónde debería comenzar la explicación: con la profesionalización de la filosofía. Las palabras “amateur” y “profesional” son usadas a menudo para contrastar los esfuerzos relativamente menos informados y menos expertos en un campo (el “amateur”) con los esfuerzos más expertos, sofisticados y mejor informados (el “profesional”); y es innegable que los esfuerzos más expertos y bien informados son, en general, más probablemente exitosos de lo que lo son los *inexpertos* y *mal* informados. Sin embargo, no se sigue que la profesionalización de un campo, en el sentido puramente sociológico de convertirse en una profesión reconocida con una formación reconocida, calificaciones, estándares, etc., necesariamente lo haga avanzar; lo que se requiere, *además*, es que la formación, la calificación, los estándares, etc., *sean del tipo apropiado*. Por ejemplo, como Michael Polanyi señaló hace muchos años, el sistema científico de revisión por pares contribuirá al avance de la ciencia sólo sobre el supuesto de que los autores y referis (y, agregaría, editores) estén actuando de buena fe; mientras:

[s]i cada científico se pone a trabajar cada mañana con la intención de hacer la mejor y más segura charlatanería que sólo le ayudaría a lograr un buen puesto, pronto no existirán formas estándar rápidas y efectivas de detectar tal engaño... Sólo si los científicos permanecen leales a los ideales científicos en lugar de tratar de obtener éxito entre sus compañeros científicos, podrán formar una comunidad que defienda esos ideales.<sup>121</sup>

Realmente desearía que, mientras leo este pasaje, no quedara impresionada por la forma perturbadoramente cercana en que llega a describir la situación actual en la filosofía...

Un amateur, como la etimología de la palabra sugiere, persigue sus proyectos porque los ama; mientras que el profesional se gana la vida al perseguirlos. Esta es, por

---

<sup>121</sup> Michael Polanyi, *Science, Faith, and Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1946), p. 40.

supuesto, la razón por la cual una carrera en la academia parece tan atractiva a los que tienen inclinaciones intelectuales; ¿qué sería mejor, después de todo, que ser pagado por hacer lo que amas? En efecto, todo estaría bien *si* el éxito profesional en la academia siguiera al logro intelectual real, al menos en forma aproximada. Pero la mayor cantidad de éxitos en una profesión y el logro real están separados, la mayor profesionalización de un campo fomentará el tipo de oportunismo profesional que describí antes, y más tenderá a impedir el progreso en lugar de hacerlo posible. Y mientras la correlación entre el éxito académico y el logro real incluso en las ciencias naturales está lejos de ser perfecta - hay, en mi opinión, demasiado énfasis en sustitutos no fiables como la cantidad de dinero de la subvención que alguien consigue, cuán a menudo son citados, cuán "prestigiosa" es la revista en la que publican, etc. - la correlación entre éxito académico y logro real en filosofía esta mucho, mucho *más* lejos de ser perfecto.

¿Cómo sucedió esto? ¿Por qué es la situación en filosofía mucho peor? No puedo ofrecer una explicación total - no sé si alguien podría - pero tal vez pueda identificar al menos algunos factores relevantes. Primero: a los filósofos, como a los seres humanos en general, les resulta difícil resistirse a actuar con el fin de avanzar en lo que Mill llamaría sus intereses "en el sentido vulgar de la palabra"<sup>122</sup> - el deseo de prestigio, estatus, éxito mundano, y por supuesto, dinero; y como está actualmente organizada nuestra profesión crea poderosos incentivos perversos - incentivos, es decir, no para estar alerta y para aprovechar las oportunidades para avanzar en la investigación, sino en su lugar para estar alerta para aprovechar las oportunidades para avanzar uno mismo.<sup>123</sup> Segundo: en una época, los profesores de filosofía sentían afinidad con los demás en las humanidades, pero, especialmente después que "teóricos" en los departamentos de literatura comenzaron a flexionar sus músculos filosóficos, comenzaron a cerrar filas contra estos extranjeros amenazantes. Y nuevamente: en una época, los profesores de filosofía eran eruditos en su campo, y publicaban sólo cuando creían que habían descubierto algo o averiguado algo interesante; pero, como el ethos publica o parece se afianzó, muchos llegaron a creer que la única manera de sobrevivir, por no hablar de tener éxito en su profesión, era encontrar algún nicho, alguna camarilla, algún intercambio de citas, donde - siempre que usen la jerga correcta, es decir, la de moda y citen a las personas apropiadas, es decir, la gente más influyente - podrían publicar lo suficiente para obtener la tenencia, un aumento, una promoción. Gradual e inexorablemente, el trabajo de los filósofos se estrechó, su "pequeña cala" se hizo más pequeña y menos profunda; e inevitablemente, también, aquellos departamentos ensimismados y camarillas ensimismadas se convirtieron en los jueces autoproclamados de qué trabajo es bueno y cuál no, qué temas vale la pena perseguir y cuáles no.<sup>124</sup>

---

<sup>122</sup> John Stuart Mill, "Sidgwick's Discourse" (1835), en *The Collected Works of John Stuart Mill, Vol. X - Essays on Ethics, Religion, and Society*, disponible en <http://oll.libertyfund.org/title/241>, 166-205, p. 200.

<sup>123</sup> Las tentaciones pueden ser graves, sutiles, y muy difíciles de resistir; pensar por ejemplo, el fenómeno de la despectiva nota final, al parecer un dispositivo cada vez más común para ponerse uno mismo delante y al centro, y consignar a los que han dado los pasos clave hacia un lugar sombrío donde la mayoría de los lectores no van a ir. Sobre este tópico, véase Mark Migotti, "Pragmatism, Genealogy, and Truth" (nota crítica de Bernard Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy* [Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002]), *Dialogue* XLVIII (2007): 1-19.

<sup>124</sup> Y, por supuesto, los asuntos se vuelven aún peores ahora que los decanos son por lo general los administradores profesionales cuyas propias ambiciones intelectuales hace mucho tiempo que han dejado de lado de forma permanente; y por lo tanto están obligados a evaluar profesores y departamentos por medio de medidas de sustitución muy pobres como el supuesto "prestigio" de las revistas en las que alguien publica, o la cantidad de dinero de la subvención que aporta. Esto es especialmente desastroso en la filosofía, en donde los rankings de los departamentos del profesor Leiter - aparentemente una manera

Realmente no me debía haber sorprendido – aunque admito que lo estuve – cuando la joven mujer que mencioné al comienzo me dijo que su supervisor le había aconsejado “publica lo más que sea posible lo más rápidamente que sea posible”; ni que ella evidentemente se hubiera dado cuenta de que la forma más fácil de hacer esto era concentrar su atención en la veta estrecha de la literatura del nicho.

#### 4. Un camino hacia la reintegración

¿Estoy sugiriendo entonces, que todo filósofo debe tener como objetivo construir su propia visión comprensiva del mundo, o que todo el mundo en filosofía debería ser un profesional general, que nadie debería hacer trabajo especializado? No. Eso, me temo, probablemente produciría una gran cantidad de desperdicio pretencioso, basura auto-importante,<sup>125</sup> alentaría a los diletantes – aprendices de todos los oficios y maestros de ninguno – y desperdiciaría el talento de aquellos que son fuertes en un área pero no en otras. Luego ¿qué estoy sugiriendo? No creo que haya una receta simple; ni soy optimista sobre las perspectivas de una mejora sustancial en el corto plazo. Sólo puedo sugerir algunas ideas acerca de cómo concebir mejor nuestro trabajo y cómo realizarlo mejor – un modo que he encontrado fructífero y que podría, en el largo plazo, mejorar las perspectivas para la reintegración, y para un progreso real.<sup>126</sup>

Instaría, en primer lugar, a que los filósofos y los que aspiran a ser filósofos siguieran el astuto consejo de Locke: según quien, en lugar de leer sólo un tipo de libros y escuchar sólo a un tipo de personas, “se aventuraran dentro del gran océano del conocimiento” – que leyeran novelas, periódicos, biografías, libros de historia, revistas de mayor amplitud que las que el *Philosophers' Index* reconoce, a filósofos fallecidos hace tiempo al igual que a sus propios contemporáneos, etc., y que escucharan a las personas de otras áreas de la filosofía y de otras disciplinas y de otros países e, incluso de fuera de la academia. (Recuerdo ahora el espléndido artículo de James sobre la importancia de los individuos, donde cita una observación extraordinariamente sagaz debida, como él dice, a un “carpintero no ilustrado de [su] conocimiento”: “hay muy poca diferencia entre un hombre y otro; pero la poca que hay es *muy importante*.”)<sup>127</sup>

Lean, escuchen y, agregaría yo, miren alrededor de ustedes, presten atención a lo que está delante de sus ojos; nunca olviden que la filosofía, al igual que la física y la biología, es *acerca del mundo*, no acerca de nuestro lenguaje o nuestros conceptos<sup>128</sup> – y especialmente, no acerca de lo que otro miembro de este o aquel pequeño círculo profesional dijo el año pasado. Y cultiven su visión periférica – cuando trabajen en alguna cuestión, estén alerta tanto a los problemas (es decir, qué conceptos parecen finos o porosos, y cómo deberían ser mejorados, qué aspectos pueden estar siendo

---

irresistiblemente perezosa de evitar la necesidad de hacer juicios serios de calidad – está erosionando la integridad de nuestra disciplina desde adentro. Todo esto se explica en “Out to Step” (nota 9 supra)

<sup>125</sup> Como explico en mi respuesta a la pregunta de Richard Carrier a estos efectos en su “Interview with Susan Haack,” disponible en <http://freethoughtblogs.com/carrier/archives/1207> (2012).

<sup>126</sup> No pretendo que este sea el *único* camino; por lo que le he dado a esta sección un título algo más modesto que el subtítulo del documento, “*un camino*” no “*el camino*.”

<sup>127</sup> William James, “The Importance of Individuals” (1890), en James, *The Will to Believe* (nota 43 supra), 190-95. Véase también Susan Haack, “The Differences that Make a Difference: William James on the Importance of Individuals,” *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* II, no.1 (2010): 1-10.

<sup>128</sup> Decir esto, por supuesto, es repudiar el dogma central de la filosofía analítica en su apogeo. Pero el apogeo ha terminado, y el dogma ha estado durante mucho tiempo en problemas – como testifican la popularidad de las formas incontables de “X naturalizado” e “Y naturalizado”, y la moda de la filosofía experimental.

sobre-simplificados, y qué continuidades ignoradas) como, especialmente, a las perspectivas (es decir, a qué otras cuestiones, tal vez en otras áreas, podría contribuir este trabajo). En mi experiencia, trabajar en filosofía es realmente como trabajar en un enorme crucigrama; y una solución robusta a un problema provee a menudo un enganche en otro, exactamente cómo llenar una entrada provee algunas letras que pueden ayudar a completar otras.

Tal vez recomendaría, por encima de todo: ser constructivos, en lugar de simplemente ingeniosos. Tratar, no de llegar a otro rizo en una idea familiar, sino realmente solucionar o, al menos, contribuir a la solución de problemas que le interesen. Tal vez le resulte útil, como lo fue para mí, comenzar con una respuesta que parece sin lugar a dudas verdadera, pero que es inaceptablemente vaga, y tratar gradualmente de refinarla, sin volverla falsa en el proceso – hacer el seguimiento de cada paso, de modo que pueda volver sobre sus pasos si ha tomado un camino equivocado.<sup>129</sup> Recuerde la observación de Peirce acerca de la “cautela reflexiva”: no tenga miedo de especular; pero no olvide tampoco que no hay prácticamente ninguna formulación de una idea filosófica que no pueda ser mejorada, ni que el equipamiento más esencial de un filósofo es el tacho de la basura.

“Preste atención al mundo; sea constructivo”. Una vez más estoy haciendo eco de consejos de siglos atrás, esta vez de Francis Bacon, que aconseja a que los filósofos emulen, no a la hormiga, muy ocupada recogiendo y acumulando el material, ni a la araña, tejiendo afanosamente telarañas de su propia sustancia, sino a la abeja; porque:

... la abeja toma el curso intermedio; recoge su material de las flores del jardín o del campo, pero lo transforma y digiere con un poder propio. El trabajo de la filosofía no es muy diferente de esto....<sup>130</sup>

Si realmente quiere hacer progresos, debería agregar, es prudente ser receloso de las celebridades y de la celebridad. Quiero decir, en parte, que se debe tener cuidado con la deferencia a supuestas "autoridades" en una cuestión (sobre todo si su condición de supuesta autoridad deriva de su afiliación institucional o de su ostentoso título o del supuesto "prestigio" de la editorial y revistas en las que publica o de su lugar en los detestables rankings); sino también en parte que, por atractiva que pueda parecer, el tipo de celebridad barata a veces lograda en filosofía por la defensa ingeniosa de afirmaciones extravagantes o, en estos días, por la auto-publicidad en la blogósfera o incluso – ¡el cielo nos ayude! – en YouTube,<sup>131</sup> es probable que haga la madura reflexión necesaria para un progreso real más difícil, no más fácil, de lograr. Ahora hago eco nuevamente de un consejo aún más viejo de Roger Bacon, quien escribe que:

[h]ay cuatro obstáculos claves para asir la verdad...: a saber, la sumisión a la autoridad defectuosa e indigna, la influencia de las costumbres, los prejuicios

---

<sup>129</sup> Llamo a esto, en *Evidence and Inquiry* (nota 4 supra), p. 118, “el método de aproximación sucesiva.”

<sup>130</sup> Francis Bacon, *The New Organon* (1620), Aforismo XCV, trad. James Spedding, Robert Leslie Ellis, and Douglas Denon Heath, in *The Works of Francis Bacon* (Boston: Taggard and Thompson, 1863).

<sup>131</sup> En principio, la Internet podría haber ampliado el horizonte de los filósofos y tal vez, con el tiempo, lo hará; pero mi sospecha es que, en general, hasta el momento ha tenido el efecto contrario: animar a la gente (estudiantes graduados en especial) a asumir que sólo vale la pena leer lo que pueden encontrar fácilmente a través del *Philosophers' Index* electrónico, o que sólo vale la pena escuchar a los otros suscriptores de tal o cual lista de correo electrónico.

populares, y la ocultación de nuestra propia ignorancia acompañada de la ostentación de nuestro conocimiento.<sup>132</sup>

Permítaseme ser absolutamente franca: el trabajo filosófico serio no es para los débiles de corazón. Como todo esfuerzo intelectual serio, acarrea riesgos inherentes. Puede gastar una cantidad de tiempo en algo sin obtener el éxito que esperaba; e incluso si tiene éxito, puede resultar frustrado porque otra persona puede haberlo publicado justo antes que usted.<sup>133</sup> Pero entonces, como observa Holmes, “[n]ingún resultado que valga la pena obtener es fácil”.<sup>134</sup> Si usted no puede tolerar estos riesgos - y no puede consolarse con el pensamiento de que, incluso si falla, sus esfuerzos infructuosos podrían en su momento ayudar a alguien a resolver el problema en el que usted falló - entonces está en la profesión equivocada.

Pero en el medio académico actual, el trabajo filosófico serio también conlleva otros riesgos adventicios. Por ejemplo, a menos que usted se adapte más o menos a los incentivos perversos que describí anteriormente, es probable que le resulte más difícil publicar, y más difícil, por lo tanto, obtener la tenencia, obtener un ascenso, conseguir un aumento de sueldo - incluso tal vez en parte por el aumento de la presión aún a los estudiantes de posgrado a que publiquen para que puedan obtener cualquier tipo de trabajo académico. No sé qué decir a alguien que se pregunte si puede, o debe, tolerar *este* tipo de riesgos en aras de hacer el trabajo que le interesa.<sup>135</sup> “Mi vida profesional no ha sido exactamente un lecho de rosas,” podría decir; “ha sido el precio que he pagado para preservar mi independencia, y para seguir mis ideas a donde me llevarán”. Pero, debería agregar, no puedo predecir si nuestra profesión va a mejorar, o empeorar, durante el lapso de la vida laboral de un filósofo en ciernes (pienso que apostaré por que empeore antes de mejorar, si acaso lo hace); y no me atrevería a pronosticar a alguien más si, para ellos, la recompensa vale la pena el precio. Esta es una cuestión muy personal.

\*

Pero tal vez estabas esperando que, en la última sección, ofreciera una imagen sinóptica de la filosofía unificada. Sin embargo, lo mejor que puedo hacer dista mucho de eso - un crucigrama parcialmente completado donde existen grandes espacios en blanco, y todas las entradas que *han sido* completadas lo han sido sólo en lápiz, muchas de ellas borradas y rehechas más de una vez. Pero esbozaré algunas ideas clave que - aunque no perfectamente formuladas, y algunas de las cuales sin lugar a dudas probaron ser más robustas que otras - parecen, hasta el momento, sostenibles en su propia red, y entrelazadas como deben estarlo las ideas filosóficas.

Comenzaré mi lista por la metafísica, con la concepción del mundo del Realismo Inocente.

- “Real” contrasta con “ficción”, y significa algo como “independiente de cómo cualquiera o todos creen (o quieren, o temen) que es”. Hay un mundo real, extraordinariamente rico y variado pero, al mismo tiempo, unificado - pero no en

---

<sup>132</sup> Roger Bacon, *Opus Magius* (c.1266), trad. Robert Belle Burke (New York: Russell and Russell, 1962), p. 4.

<sup>133</sup> O bien, me temo, porque alguien llega a publicar después pero, al ser de un departamento más “prestigioso”, o publicar en una revista más “prestigiosa”, en una editorial más “prestigiosa”, o simplemente estar más en sintonía con su tiempo, se lleva el crédito que se usted merece.

<sup>134</sup> Holmes, “The Profession of the Law” (nota 21 supra), p. 472.

<sup>135</sup> Para alguien que realmente disfrute de la idea de publicar tanto como sea posible lo más rápido posible, correr alrededor de conferencias para hacer un montón de “contactos”, y promover su trabajo en internet, tendría que decir: “¡usted también está en el negocio equivocado!”

el sentido crudo que los reduccionistas suponen. Nuestra porción de este mundo, la tierra que los seres humanos habitamos, es sólo una pequeña esquina de un vasto universo, tal vez él mismo solo uno de los muchos "multiversos". Pero en esta pequeña esquina, además de cosas naturales, materia, fenómenos, eventos, tipos, y leyes, están nuestros estados y procesos mentales; y la realidad natural está cubierta por una malla densa de las creaciones humanas, físicas y mentales, intelectuales e imaginativas: artefactos físicos, instituciones sociales, reglas, normas, leyes; y una gran cantidad de artefactos tanto intelectuales como imaginativos, - lenguajes, teorías, ..., obras de arte, juegos, poemas, novelas y otras obras de ficción y los personajes imaginarios, escenarios, etc., que estos introducen.

A continuación me vuelvo a nuestros esfuerzos por describir este mundo multifacético, y en particular la verdad.

- Hay muchas y diversas verdades acerca de este mundo rico y variado, en muchos lenguajes diferentes y no siempre mutuamente inter-traducibles. Algunas de esas verdades son hechas verdaderas por las cosas que la gente hace, algunas sólo tienen sentido relativamente a un lugar, un tiempo, o una jurisdicción, algunas son vagas; pero la verdad, el fenómeno, no es hecho por el hombre, no es relativa, y no es vaga. Hay muchas verdades, pero sólo una verdad: no importa de que trate una afirmación, es lo mismo que lo que significa decir que ésta es verdadera - esto es afirmar que  $p$ , y  $p$ . Que la tecnología basada en teorías verdaderas funcione no es ni un misterio ni un milagro: las razones por las cuales los aviones no se rompen en las juntas, por ejemplo, es que están contruidos sobre la base de una teoría según la cual *esos* materiales soportarán *esa* presión; y esos materiales soportarán esa presión.

Esto lleva a la cuestión acerca del proceso de descubrir verdades acerca del mundo.

- La indagación, la investigación - averiguar cómo es el mundo - requiere buscar y evaluar el valor de la prueba. Es de valorar la más minuciosa y bien informada búsqueda de la prueba, y su evaluación más honesta y bien informada. La integridad intelectual implica crucialmente la voluntad de ir hasta donde lleva la prueba; y otras virtudes epistémicas están, de modo similar, relacionadas con la prueba.

Por lo tanto necesitamos una buena, detallada y plausible comprensión de qué es la prueba, y qué la hace mejor o peor.

- La prueba con respecto a la verdad de una creencia, afirmación o teoría incluye tanto la experiencia, cómo un (presunto) trasfondo de información, y tiene la estructura ramificada de un crucigrama. En qué grado una afirmación está justificada depende de cuan bien sea apoyada por la experiencia y por otro presunto trasfondo de información - para decirlo breve y aproximadamente, de la integración explicativa entre prueba y afirmación; sobre cuan seguro es éste presunto trasfondo de información, independientemente de la afirmación en cuestión; y sobre cuánto incluye de la prueba relevante.

Esto plantea preguntas acerca del modo(s), si alguno, en el cual se distingue la investigación científica.



- La investigación en las ciencias, al igual que la investigación empírica cotidiana, implica hacer una conjetura que debería explicar algún problema, figurando sus consecuencias, comprobando cuan bien defienden esas consecuencias la prueba que usted tiene o puede tener en sus manos, y luego, usando su juicio, si debe quedarse con la conjetura, modificarla, suspender el juicio hasta conseguir más pruebas, o deshacerse de la conjetura y comenzar con una nueva. Pero durante siglos de trabajo, los científicos han ideado una amplia gama de herramientas especializadas y técnicas para reforzar la imaginación, extender el alcance de la prueba, y fortalecer el respeto por la prueba: modelos y metáforas, instrumentos de observación, técnicas matemáticas y estadísticas, computadoras y programas de computación, mecanismos sociales para fomentar la creatividad y desalentar la falta de honradez, ..., etc.

Tal vez se pregunte ¿Esto, también se aplica la investigación científico-social?

- La investigación científico-social utiliza (mayoritariamente) herramientas y técnicas especializadas diferentes de las usadas en las ciencias naturales; y busca explicaciones intencionales, en lugar de físicas. Por otra parte, las instituciones sociales, roles, normas, etc., los objetos de las explicaciones científico-sociales, son reales, de acuerdo, pero también socialmente contruidos - es decir, aunque independientes de lo que usted o yo o cualquier persona crea acerca de ellos, dependen en parte de lo que la gente en la sociedad en cuestión cree acerca de ellos.

Usted podría preguntarse ahora ¿Qué es lo que tienen los seres humanos que los hace capaces, por cierto a tientas y de modo falible, de averiguar algo de cómo es el mundo?

- Como toda investigación empírica, es posible sólo porque (i) hay tipos y leyes reales en el mundo (ii) los humanos somos capaces de percibir cosas y eventos de nuestro entorno, hacer conjeturas generalizadas acerca de lo que podría explicar lo que vemos, etc., y luego constatar esas consecuencias con experiencia adicional.

¿Y cómo los seres humanos llegan a tener esas capacidades?

- Nuestros sentidos son parte de nuestra herencia biológica. Pero nuestras capacidades cognitivas característicamente humanas, innatas *en potencia*, son desarrolladas por medio de nuestras interacciones con otros, específicamente nuestras interacciones lingüísticas (u otras de carácter semeiótico). Las creencias, por ejemplo, son disposiciones a la conducta, verbal y no-verbal: disposiciones que se realizan neurofisiológicamente, pero que obtienen su contenido, no de sus características neurofisiológicas, sino a partir de su relación con las cosas y los acontecimientos del mundo y por las palabras en la lengua de una persona y la relación de esas palabras con estas cosas y eventos.

Esto da lugar a otro tipo de cuestión, acerca del carácter del lenguaje.

- Un lenguaje natural –probablemente mejor interpretado como una federación laxa de idiolectos suficientemente similares – está evolucionando constantemente, con palabras que adquieren nuevos significados a medida que crece nuestro conocimiento; y esta ampliación del significado contribuye a su vez a

la ampliación del conocimiento de cómo, por ejemplo, las ciencias trabajan gradualmente hacia un vocabulario que se corresponda mejor con los tipos de cosas reales y el material del mundo. Esto explica en parte el fallo de los modelos lógico formales del razonamiento científico.

Esto también explica en parte el fallo de los modelos de la lógica formal para el razonamiento legal.

- Los conceptos legales, al igual que los conceptos científicos, se desplazan y cambian - en este caso, sin embargo, no con el fin de mejorar la representación de tipos en el mundo, sino para mejor adaptarse a las cambiantes instituciones sociales, tecnologías, valores, etc. Y los sistemas legales, como los conceptos legales, se desplazan, cambian, se adaptan; y, a veces se trasplantan de una parte del mundo a otra, y luego se adaptan y evolucionan en su nuevo nicho.

Esto, junto con las ideas acerca de la verdad esquematizadas anteriormente, resuelve algunos rompecabezas acerca de la verdad en el derecho.

- Las verdades legales, es decir, las verdades acerca de las leyes, son una sub-clase de verdades científico sociales, específicamente, verdades acerca de (una sub-clase de) las normas de una sociedad. Tales verdades son locales a una jurisdicción y un tiempo, y son hechas verdaderas por las cosas que la gente hace; decir, por ej., que es verdad que en 2013 Florida pasó del estandar *Frye* para la admisibilidad de la prueba científica al estándar *Daubert* significa, simplemente, que en 2013 Florida paso de *Frye* a *Daubert*.

Sin embargo, una concepción adecuada de la estructura de la prueba y de los determinantes de la cualidad evidencial puede resolver algunos problemas de carácter probatorio con los que ha lidiado el derecho. Voy a recordarles dos ejemplos ya mencionados brevemente.

- Los grados y estándares probatorios legales son mejor interpretados como grados de justificación que como las probabilidades matemáticas (los dos tienen demostrablemente estructuras lógicas diferentes). Esto arroja luz sobre, por ejemplo, ¿por qué la prueba de riesgo aumentado más del doble entre las personas expuestas a una sustancia no es ni necesaria ni suficiente para demostrar la causación "por una preponderancia de la prueba".
- Si (i) mejora el apoyo, y/o (ii) mejora la seguridad independiente de las razones positivas o disminuye la seguridad independiente de las negativas, y/o (iii) se incrementa la amplitud sin bajar el apoyo, una combinación de elementos de prueba, ninguno de los cuales sería suficiente por sí mismo para establecer una afirmación fáctica en el grado requerido de la prueba, puede hacerlo en forma conjunta.

Estos últimos dos ejemplos ilustran en parte cómo el trabajo filosófico constructivo puede ser útil para los campos vecinos, y cómo encontrando la manera de aplicar este tipo de trabajo en otros campos, es posible promover la articulación de una teoría

filosófica - como descubrí cuando puse mis ideas epistemológicas a trabajar sobre cuestiones acerca del concepto legal de prueba.

\*\*\*

El Realismo Inocente, el Laconismo, el Funderentimso, el Sensismo Crítico-Común, la ampliación del significado, los límites del formalismo en la ciencia y en la ley, ..., etc. Por supuesto, esto es sólo un esbozo, y uno muy incompleto. Pero me atrevo a tener la esperanza de que, en algún lugar del tronco de este trabajo, haya algo, tal vez más que algo, que permitirá a otros hacer progresos.<sup>136</sup>

Versión española de Carlos E. Caorsi<sup>137</sup>

---

<sup>136</sup> Agradezco a Mark Migotti por sus muy útiles comentarios sobre un borrador, y a Claus Emmeche por su útil correspondencia.

<sup>137</sup> La versión española que salió publicada en el número en papel adolecía de varios errores y erratas, los cuales me fueron señalados por el Dr. Carlos Patarroyo a quien estoy muy agradecido. Ello nos ha permitido realizar todos los cambios por él sugeridos en la versión *on line* de nuestra revista, dando con ello al lector una versión muy mejorada de la traducción inicial. Quedo profundamente agradecido con el Dr. Patarroyo por el trabajo que se ha tomado en mejorar la presente traducción.