

Two Forms of Quietism: What can be Spoken About in Philosophy?

MANUEL DE PINEDO GARCÍA

ABSTRACT

In this paper I explore two possible ways of being quietist in philosophy and relate them to the work of Wittgenstein and McDowell. On the one hand, quietism could be understood as an imperative to remain quiet regarding what we value the most. The final aphorisms of the *Tractatus* seem to gesture in this direction. On the other hand, it could be seen as a refusal to produce philosophical theories regarding general and abstract issues such as meaning or thought. McDowell has recommended reading the *Investigations* under this light and has followed the advice in most of his work. I discuss some consequences of this approach to issues such as rule following, mental externalism and ethical particularism and try to show that there is much exciting philosophical work to be done even after abandoning grand theoretical aspirations.

WORK TYPE

Article

ARTICLE HISTORY

Received:
27-September-2018

Accepted:
12-January-2019

ARTICLE LANGUAGE

Spanish

KEYWORDS

Wittgenstein
John McDowell
Particularism
Rule Following
Externalism

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2019

M. de Pinedo (✉)
Universidad de Granada, Spain
e-mail: manueldepinedo@gmail.com

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 8, No. 9, Jun. 2019, pp. 0-00
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

Dos formas de quietismo: ¿De qué se puede hablar en filosofía?

MANUEL DE PINEDO GARCÍA

§1. Dos formas de quietismo

LAS AMBICIONES TRADICIONALES DE LA FILOSOFÍA nunca han sido modestas. Los filósofos se han visto con frecuencia a sí mismos embarcados en la tarea de ofrecer el fundamento de todo conocimiento, de buscar la forma más general de conocimiento o de proporcionar un marco donde todo lo cognoscible encaje. Se haya realizado esto desenterrando los constituyentes últimos de la realidad o las condiciones a priori de la posibilidad de acceso al mundo, otras formas de conocimiento con frecuencia se han considerado inferiores o meras ramas de un árbol con la filosofía como tronco. Incluso el éxito de la ciencia moderna ha sido integrado en este ambicioso plan: los descubrimientos de las ciencias naturales, a pesar de su importancia, solamente pueden iluminar ciertas áreas de la realidad, e incluso éstas bajo la vigilancia de la filosofía. El tremendo desfase entre aquello a lo que la filosofía aspiraba y lo que de hecho era capaz de ofrecer empezó a convertirse en un tema central para la propia filosofía: a pesar de su supuesto estatuto privilegiado, parecía prácticamente imposible alcanzar acuerdo alguno, en contraste con casi cualquier otro ámbito humano, quizá de forma más notable las ciencias. Una parte importante de la reflexión filosófica que tiene su impulso inicial en Kant se ocupa de la pregunta por qué es esto el caso y cómo debería la filosofía replantearse su papel para evitar tal situación.

Otra figura esencial en la reflexión sobre el papel de la filosofía es Wittgenstein. Su concepción no puede ser más pesimista. Proclama en su *Tractatus* (Wittgenstein 1921, «Prefacio») que, para evitar sus muchos callejones sin salida, la filosofía debería delimitar claramente lo que puede decirse con respecto a lo que sólo puede mostrarse y a lo que ni siquiera puede ser mostrado. Como veremos, Wittgenstein concluye que la esfera de lo que puede decirse es realmente pequeña: en última instancia se reduce a los enunciados fácticos, en particular de las ciencias naturales, una colección que ofrece poco consuelo a las

grandilocuentes aspiraciones de la filosofía. Con respecto a todo lo demás uno debería permanecer callado, lo que significa que para la filosofía queda poco por hacer excepto certificar su propia defunción. Algunas *cosas*, las más importantes para los seres humanos, para las criaturas dotadas de pensamiento, deberían dejarse en paz: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen» (Wittgenstein 1921, § 7). Hay algo (*wovon*: aquello acerca de lo que)¹ sobre lo que no se puede hablar y hay que permanecer en silencio (en algunos casos puede mostrarse en otros ni siquiera eso). Ramsey, con gran ingenio, lo acusa por ello de querer dos cosas al mismo tiempo: «(...) What we can't say we can't say, and we can't whistle it either» (Ramsey 1928). Wittgenstein, en la lectura de Ramsey, se niega a entrar en las grandes discusiones filosóficas sin cesar de señalar una forma distinta de enredarse en los mismos temas. De hecho, podría entenderse que Ramsey está acusando a Wittgenstein de una cierta falta de «quietismo»². Dado el reconocimiento explícito por parte de Wittgenstein de una esfera de cosas sobre las que no puede hablarse, la acusación parece justa. Es más, teniendo en cuenta el papel central que su concepción de la filosofía juega para Wittgenstein, lo que Ramsey dice no es sólo que Wittgenstein está comprometido a medias con el silencio filosófico teórico, sino que es inconsistente. El *Tractatus*, según Ramsey, parece mantener que todo lo que hay puede decirse y pensarse con claridad. Y, sin embargo, si lo que hay se identifica con lo que es decible y pensable, no debería quedar nada que sea inefable pero al mismo tiempo mostrable o silbable.

¿Qué es lo que Wittgenstein parece pensar que hay pero no puede ser dicho? No es este el lugar de elaborar un mapa detallado de los tipos de proferencias que carecen de sentido o son patentes sinsentidos (es decir, respectivamente, que intentan decir lo que no puede ser dicho pero es mostrable y lo que ni siquiera es mostrable). En cualquier caso, Wittgenstein deja fuera de lo decible una gran parte de la filosofía teórica y sus intentos de comprender la relación entre pensamiento, lenguaje y realidad. La doctrina oficial del *Tractatus*, tomada en serio por un gran número de filósofos a pesar de ser una escalera que ha de tirarse una vez que se ha subido por ella, es que el pensamiento y el lenguaje se

¹ »Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische» (§ 6.522). Hay cosas inexpresables, aquellas que se muestran a sí mismas, lo místico.

² El término 'quietismo' tiene su origen en la palabra inglesa 'quiet', silencioso. Más adelante distinguiremos dos sentidos de quietismo, uno cercano al silencio y otro más cercano al sentido de 'quieto' en las lenguas romances. Hasta donde yo sé, fue introducido por Crispin Wright (1989). Wright encuentra en las *Investigaciones Filosóficas* indicaciones de un camino hacia una teoría del significado y la intencionalidad que contradice la actitud quietista de Wittgenstein hacia la filosofía. Intentaré mostrar más adelante que tal contradicción no existe.

relacionan con el mundo porque tienen una estructura isomorfa. Tal isomorfismo no puede ser expresado, sólo mostrado. Frege y Russell yerran al intentar hacerlo explícito y postulan leyes de la lógica externas donde lo que realmente hay es relaciones internas entre hechos y las oraciones que los retratan. La filosofía teórica de Descartes en adelante tiende a ir contra la lógica del lenguaje y muchos de sus intentos explicativos violan los límites de lo que puede ser dicho de acuerdo a la doctrina del *Tractatus*, pero mientras este hace visibles precisamente tales límites, la filosofía tradicional se topa continuamente contra ellos como una mosca contra el vidrio (tomando prestado una imagen de *Investigaciones Filosóficas*). El destino de la filosofía práctica es todavía más oscuro: los valores no pueden ser parte de las proposiciones con sentido y ni siquiera pueden ser mostrados por ellas. Pero, en la medida en que el valor está relacionado con la voluntad, no lo está con las cuestiones científicas referentes a cómo son las cosas en el mundo, sino que juega un papel trascendental con respecto a los límites del mundo, a que el mundo sea o exista. Esto es lo que es místico (y *hay* algo místico: ver nota 1). Wittgenstein cree haber resuelto los problemas de la filosofía mostrando que no son reales, disolviéndolos mediante la aclaración del malentendido lingüístico que es su origen. Sin embargo, la disolución es incompleta, al menos hasta donde el *Tractatus* alcanza.

Otra forma de ver las motivaciones detrás de la inconsistencia del *Tractatus* sugerida por Ramsey es por medio de la idea de que permanecemos en silencio no porque no haya nada que decir, sino porque hay cosas que es mejor no ensuciar con nuestras palabras: cuando hemos dicho todo lo que puede decirse seguimos sin haber dicho nada sobre lo que consideramos más importante (en filosofía, cómo nuestras palabras y pensamientos se conectan con el mundo; en nuestras vidas, a qué deberíamos dar valor). No obstante, el silencio no basta; si no estamos convencidos de que nada puede decirse fuera del discurso científico, seguiremos intentando decirlo.

El *Tractatus* reserva un espacio para lo más valioso e inefable al tiempo que mantiene que todo lo que puede decirse filosóficamente se reduce a los enunciados de las ciencias naturales y otros informes sobre hechos en el mundo (y tales cosas no son enunciados filosóficos). Si se abren las puertas, como comienza a hacer Wittgenstein a partir de los años 30, para reflexionar filosóficamente sobre formas de expresión y de involucrarse con las cosas que estaban ausentes del *Tractatus* (en el arte, en el trabajo, en nuestra interacción cotidiana con el mundo, en nuestra participación en prácticas culturales), la atracción mística de lo inefable comienza a desaparecer. A continuación exploraremos algunas consecuencias importantes para el programa quietista wittgensteiniano de este paso liberador, tal y como se plantea en sus *Investigaciones*

Filosóficas. Al insistir en la necesidad de comprender el significado, la intencionalidad, la normatividad o el conocimiento, en breve, todos los grandes temas de la tradición filosófica, en términos de instancias particulares de agentes interactuando con el mundo y con otros agentes, se puede evitar la tentación de aspirar a la universalidad filosófica (una tentación que tiene el precio de simplificar la complejidad del pensamiento, el lenguaje y el mundo hasta hacerlos irreconocibles) sin dejar de hacer filosofía.

Si el quietismo no significa silencio, podría parecer que no significa nada. Después de todo, el mero rechazo a la teorización filosófica innecesaria es inevitablemente insular: ningún filósofo produce más teoría de la que necesita para aliviar sus particulares ansiedades filosóficas. Cualquier comparación entre niveles de quietismo es parcial; tiene que hacerse desde la base de una teoría u otra, de ciertas intuiciones acerca de qué problemas necesitan ser resueltos o disueltos. Podría afirmarse que un determinado filósofo, por ejemplo Hume o Kant, propone más aparato teórico del que sus propios cánones permite (por ejemplo, Kant concede algún papel para los conceptos sin contenido empírico por medio del uso práctico de la razón pura, Hume nos exhorta a quemar libros, pero su exhortación ni enuncia hechos ni concierne a las matemáticas y, por tanto, viola sus propios criterios de validez). Sin embargo, esto es claramente insuficiente para rechazar toda teorización filosófica. El quietismo no puede ser silencio total, a lo sumo puede ser silencio con respecto a esto o aquello.

Ahora bien, si entendemos el quietismo no como una invitación al silencio, sino a la tranquilidad y a la falta de intervención teórica simplificadora, cabe todavía reconocer la posibilidad de hacer filosofía. En este sentido, más liberador, la recomendación es evitar teorías filosóficas que eliminen o reduzcan la complejidad misma de los fenómenos a los que tales teorías se enfrentan. La primera tarea filosófica debería ser hacer justicia a la complejidad de la realidad y de los agentes que interactúan con ella sin reducirla a algo pulcramente externo a esa interacción (sean ideas platónicas, simbolismos que intentan hacer manifiesta la estructura subyacente a todo lo que hay o lo que sea). Un caso claro de esa tarea es el rechazo de los intentos de explicar fenómenos lingüísticos o intencionales en términos de algo que no es lingüístico o intencional. El compromiso de Wittgenstein con esta misión negativa de la filosofía es especialmente patente en su discusión sobre seguimiento de reglas (Wittgenstein 1953, §§185-242; ver Pinedo 2004). Entre las consecuencias de las consideraciones de Wittgenstein sobre seguimiento de reglas hay dos que considero de especial importancia. Como subrayó Kripke en *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1982), no es posible encontrar ningún hecho que fundamente nuestros juicios de corrección e incorrección: los intentos de

explicar la corrección de la acción o del uso lingüístico en términos de hechos ya dados con anterioridad a la acción y comprensibles independientemente de cualquier interacción racional con ellos están condenados al fracaso, pues confunden lo normativo con lo descriptivo. Por otra parte, como argumenta McDowell (1984) en su respuesta a Kripke, tampoco es satisfactorio entender el mundo con el que interactuamos como una mera proyección de lo que el sujeto o la comunidad consideran correcto: no solo necesitamos distinguir entre «es correcto» y «me parece correcto» para movernos en un terreno normativo, también necesitamos distinguir entre «es correcto» y «nos parece correcto». Wittgenstein se niega a contemplar ningún ámbito que, desde fuera, dote de significado o corrección. La postulación de significados fijos y las teorías que pretenden justificarlos conducen a la parálisis de nuestra comprensión de algo mucho más rico y complejo. Ser quietista, en este segundo sentido, es evitar intervenir de una forma tradicionalmente filosófica: simplificando hasta el punto de la eliminación.³

Una forma de seguir esta línea quietista puede encontrarse en una serie de artículos de McDowell. En lugar de elegir entre dos opciones poco atractivas, pero que se presentan a sí mismas como exhaustivas (o el escepticismo comunitarista o el platonismo, en el caso del seguimiento de reglas; o el mentalismo internista o un externismo causal donde el significado se separa del conocimiento, en filosofía de la mente y epistemología; o el descriptivismo puro con respecto a los nombres propios o la separación entre su valor cognoscitivo y su papel inferencial, en filosofía del lenguaje, etc.), McDowell explora la existencia de premisas comunes a ambos polos y muestra que su aceptación no es obligatoria (ver, por ejemplo, McDowell 1984, 1986 y 1994). Encuentro esta forma de enfocar la tarea de la filosofía muy recomendable y, hasta cierto punto, quietista⁴. Sin embargo, lejos de eliminar la necesidad de hacer filosofía, nos coloca en una situación donde queda mucho más por hacer de lo que pensábamos. Volveremos a esta cuestión en la siguiente sección, donde se discuten algunas ideas de McDowell sobre el externismo, y en la última de este

³ En su libro *Zur Welt kommen – Zur Sprachen kommen* (1988, especialmente en el capítulo 3) Peter Sloterdijk llama la atención sobre algo que puede entenderse como un antecedente muy interesante del quietismo de las *Investigaciones*. Argumenta que lo que verdaderamente distingue a Sócrates del resto de los filósofos es su insistencia en la pregunta y el diálogo no como caminos hacia la construcción de teorías filosóficas sino hacia la aceptación de la ignorancia del filósofo. En el momento en el que se intenta dar una respuesta positiva pasamos del método socrático al imperio del platonismo.

⁴ Otra característica recomendable de la obra de McDowell, también de inspiración wittgensteiniana, es su uso de metáforas médicas (diagnóstico, ansiedad, terapia, etc.) en lugar de las más habituales metáforas bélicas (atacar una posición, defender un punto de vista, etc.).

trabajo, donde se explorará la perspectiva de una concepción quietista pero filosóficamente activa.

El proceder de Wittgenstein en las *Investigaciones* es característico de su negativa a simplificar los fenómenos analizados forzándolos dentro de restricciones teóricas. Wittgenstein plantea situaciones donde dos personas usan palabras y se comunican exitosamente, o donde alguien se pregunta qué hace que un cálculo matemático sea correcto y, en lugar de ofrecer una respuesta clara, el texto intenta mostrar que ninguna explicación general puede ser dada ni siquiera en los casos más simples estudiados. Cada ejemplo subraya la complejidad del caso señalando el fracaso de subsumirlo bajo una teoría que enfatiza un aspecto u otro. Al hacer esto, Wittgenstein consigue sugerir una variedad de perspectivas interesantes y novedosas sobre el tema en cuestión, sea el lenguaje, la comunicación, el pensamiento, la corrección o la percepción. Muchos filósofos han tomado estas perspectivas como constitutivas de nuevas teorías: el significado se define como uso, las normas se definen como prácticas de una comunidad, los dolores son disposiciones a actuar de ciertas formas, etc. Sin embargo, Wittgenstein nunca se compromete con ninguna de ellas y uno siente que la intención de la obra se ve traicionada por la insistencia de muchos intérpretes en encontrar teorías filosóficas en ella (algo parecido podría decirse sobre la recepción del *Tractatus*).

Esta forma de hacer filosofía, caracterizada, como hemos visto, por el intento de diagnosticar la fuente de dilemas teóricos que se presentan como obligatorios y de liberar al pensamiento de la necesidad de elegir entre ambos polos del dilema para hacer justicia a la riqueza de la realidad, coloca a la filosofía en una situación difícil. Si pensamos que la filosofía es esencialmente una disciplina que se ocupa de ofrecer explicaciones mediante la construcción de teorías que aspiran a la universalidad y que para ello ha de dejar de lado lo contingente, una vez que tal tarea se ve como insostenible, no quedaría nada filosófico que hacer. Wittgenstein da a veces la impresión de pensar de esta forma. Sin embargo, esta conclusión no se sigue: pueden quedar por decir cosas *filosóficamente* interesantes incluso tras la aceptación de la irreductibilidad de los detalles. Puede reconocerse que no hay ningún área de lo real que sólo pueda ser estudiada filosóficamente, que no hay elementos comunes de todo lo que hay que sólo la filosofía puede descubrir, y todavía ver las múltiples intuiciones de la tradición como pertinentes para la tarea inacabable de pensar y hablar correctamente.

En resumen, el tipo de quietismo que estamos recomendando no involucra el silencio, sino más bien una actitud crítica con las formas de filosofía que intentan silenciar la rica, delicada y particular materia de la realidad. Al final de

este trabajo nos preguntaremos si la intranquilidad que puede seguirse de esta tesis es compatible con el tipo de quietismo descrito en los párrafos anteriores. Pero, antes, quisiéramos presentar un ejemplo, con origen en la obra de McDowell, de quietismo wittgensteiniano en acción: el debate entre externismo e internismo en filosofía de la mente.

§ 2. Dos tipos de externismo

Una opción, supuestamente obligatoria, entre dos posiciones con respecto a la naturaleza del contenido mental se presentó al principio de los años setenta y ha dominado la discusión de la intencionalidad desde entonces: necesitamos elegir entre una imagen cartesiana según la cual los contenidos de nuestros estados mentales son internos a la mente y, por tanto, accesibles de forma privilegiada e incorregible, y otra imagen (supuestamente no cartesiana) en la que tales contenidos están determinados por cómo es el mundo e influyen en nuestra vida mental por medio de conexiones causales descriptibles con el vocabulario de las ciencias naturales (no siendo tal influencia necesariamente accesible para el sujeto). La primera opción recibe el nombre de internismo o internalismo, la segunda externismo o externalismo. Un ejemplo paradigmático de posición internista, además de la introducida por Descartes, es la hipótesis del lenguaje del pensamiento presentada por Fodor en 1975, Putnam (1975) y Burge (1979). La necesidad de elegir entre uno de ambos polos se hace manifiesta en la elección de los nombres de las posiciones: o bien, los contenidos mentales son internos y privados o la noción de la privacidad de la mente es ilusoria y estos contenidos son al menos en parte externos y públicos. Tenemos que elegir entre una concepción de la mente según la cual ésta es totalmente independiente de la naturaleza de lo real u otra según la cual es analizable en un factor interno (causalmente conectado con el mundo, si todo va bien) y otro externo (en contenidos restringidos y amplios, para usar la terminología popularizada por Putnam)⁵.

Podemos encontrar paralelos en la filosofía del lenguaje. Uno es la opción tradicional entre una concepción russelliana del significado, según la cual nuestra única forma de referirnos a particulares (al margen de los dudosos datos de los sentidos, particulares simples sólo accesibles al que los disfruta) es o bien subsumiéndolos bajo descripciones, es decir, en términos de propiedades generales que permiten seleccionar de forma única al objeto al que nos

⁵ El planteamiento clásico del dilema se encuentra en Putnam (1975), así como la defensa de la concepción de dos factores.

referimos, o bien, según la interpretación dominante de la distinción fregeana entre sentido y referencia, aceptando que solamente podemos referirnos a los objetos indirectamente, siendo los sentidos entidades mediadoras entre el pensamiento o el lenguaje y la realidad. Si la elección es una entre la idea de que no podemos referirnos a objetos sino sólo describirlos en términos generales y la idea de que la referencia está siempre mediada, no es sorprendente que una teoría alternativa, «directa», de la referencia se considere necesaria. Tal teoría, íntimamente relacionada con la forma de externismo en filosofía de la mente descrita antes, fue ofrecida por Kripke y ha demostrado ser enormemente popular: no necesitamos apelar a ningún tipo de sentidos o modos de presentación entre las palabras y sus objetos; las expresiones referenciales están conectadas con sus objetos por medio de vínculos causales-históricos independientes de cualquier cosa que la usuaria de la expresión necesite saber. La referencia se hace independiente del valor cognoscitivo de las expresiones, si es que tal valor existe.

Sin embargo, tanto las concepciones internistas y externistas causales del contenido, como las concepciones descriptivistas y causales / directas de la referencia, comparten la premisa de que hay algo en el pensamiento y el lenguaje que puede ser aislado de su ser acerca del mundo. De hecho, enormes áreas de la filosofía del lenguaje y del pensamiento están dominadas por la asunción de que es posible separar el contenido de un concepto, el significado de una palabra, por una parte, y la contribución contextual del mundo a lo que se dice con las palabras o a lo que se piensa con los conceptos. Dada tal separación entre la contribución de lenguaje y pensamiento al significado y la contribución del mundo, la investigación que sigue esta asunción debe explicar cómo ambos elementos se funden en un fenómeno único. No es el propósito de esta sección optar por una de las dos posibilidades que se presentan, sino cuestionar la apariencia de obligatoriedad que las dicotomías tienen.

En su artículo «Feminism and philosophy of language: Communicative speech acts» (2000), Jennifer Hornsby argumenta contra la tendencia a separar el objeto de estudio de las teorías semánticas de la explicación de actos comunicativos. De acuerdo con Hornsby, cualquier teoría del significado que merezca el nombre debe tomar como punto de partida el fenómeno de «decir algo a alguien» en lugar de reconstruirlo a partir de un factor mental, aislable, y otro factor externo, meramente pragmático. Su crítica está dirigida, principalmente, a la filosofía del lenguaje de tradición griceana. A pesar de que la autora no plantea el problema en estos términos (su enfoque se presenta explícitamente como una protesta contra la idea de que la comunicación lingüística es la conjunción de algo puramente relativo al hablante y algo

puramente relativo al oyente; ver p. 93), podría decirse, al hilo de sus consideraciones, que el trabajo en pragmática, contra lo que podría parecer en una primera aproximación, generalmente está lejos de tener un sesgo pragmatista y, más bien, tiene como objetivo separar consideraciones semánticas de cuestiones relativas al uso lingüístico, considerando a las primeras como explicables independientemente de las segundas. El objetivo último de tal separación entre cuestiones sobre el significado y cuestiones sobre la comunicación es aislar un espacio de entidades (que podemos llamar significados lingüísticos) cuyo carácter es independiente de cualquier uso en prácticas lingüísticas y que pueden ser captadas incluso por alguien que careciera de las habilidades prácticas necesarias para la comunicación.

Los supuestos criticados por Hornsby, normalmente implícitos en la literatura, permiten establecer una separación entre el significado propiamente dicho, por una parte, y el contexto (lingüístico o de otro tipo) por otra, e implican la posibilidad de separar las prácticas con respecto a las cuales es adecuado hacer juicios de corrección o error de aquello en términos de lo cual tales juicios se hace, es decir, abre la posibilidad de que las normas sean inteligibles independientemente de las prácticas (que tales normas residan en la mente de la hablante, en los pronunciamientos de las reales academias de la lengua, en algún tipo de reino platónico o donde sea, no es crucial para nuestra discusión). Un diagnóstico similar, aunque más detallado, de las concepciones de dos factores del lenguaje y el pensamiento puede encontrarse en una serie de artículos de McDowell (por ejemplo, 1984 y 1995). McDowell se opone a la necesidad de elegir entre una concepción descriptivista de los sentidos fregeanos, según la cual pensar en algo bajo un sentido es pensar en ello indirectamente, subsumiéndolo bajo predicados generales, y una concepción que rechaza la noción de sentido o modo de presentación y argumenta que el papel de muchos de nuestros términos, incluyendo nombres propios y ciertos tipos de descripciones definidas, se limita a señalar a los objetos a los que refieren (ver nota 6). Ambas opciones están comprometidas con que pueda haber una separación entre elementos puramente semánticos y otros, relativos al contexto y la pragmática de la comunicación, que complementan a los primeros. McDowell, además de criticar lo que considera un punto de partida cartesiano para ambos polos del dilema, ofrece una concepción de los sentidos fregeanos y de la experiencia para dar cuenta de la posibilidad de una captación directa de particulares en el pensamiento y el lenguaje⁶. En la siguiente sección presentaré

⁶ Ver McDowell (1977, 1994). El planteamiento más influyente de una concepción neo-fregeana, no descriptivista, del sentido se encuentra en Evans 1982. Luntley (1999) ofrece una exploración muy interesante de este enfoque. Ver también Pinedo (2018). Kripke (1980), Putnam (1975), Fodor (1987) y

la defensa de Brandom de la posibilidad de no ser quietista en lo referente a la semántica filosófica, no comprometida con la reificación de los significados y argumentaré, junto a McDowell, que está basada en una lectura problemática de Wittgenstein. Finalmente, en la sección 4, reseñaré algunos argumentos de naturaleza particularista y me preguntaré si es necesario algo más para hacer justicia a una concepción en la que el pensamiento esté plenamente integrado en el mundo.

§ 3. Semántica y seguimiento de reglas

Brandom ha objetado en varias ocasiones a las consecuencias que parece tener para la semántica filosófica el quietismo de Wittgenstein. Una forma que adopta esta objeción es su insistencia en que el lenguaje tiene un núcleo central, un *downtown*, contra la imagen wittgensteiniana del lenguaje compuesto por una variedad de juegos lingüísticos, relacionados entre sí por parecidos de familia y sin que ninguno tenga prioridad sobre los demás. Para Brandom tal núcleo, la aserción, es condición de posibilidad del resto de juegos lingüísticos y, a su vez, no depende de ellos (ver, por ejemplo, Brandom (1983) y Brandom (2019), ambos en este volumen).

Un argumento a favor de dicha prioridad es que las aserciones tienen un contenido proposicional, siendo este el nivel más básico de contenido. Al hacer una aserción uno adquiere compromisos inferenciales y la inferencia es la marca de lo cognitivo. La centralidad de la aserción no depende de que puedan ser verdaderas o falsas, sino más bien de que aseverar (o juzgar) es tener la actitud pragmática de tomar como verdadero o presentar como verdadero su contenido (Brandom 1994, p. 82). Aunque no es este lugar para sopesar la solidez de los argumentos de Brandom, me gustaría señalar que en su defensa del «asertocentrismo» Brandom parece partir de un dilema que no es exhaustivo: o damos centralidad semántica al contenido afirmable o se la damos a los componentes suboracionales. Contra la obligatoriedad de esta elección se pueden encontrar fuertes críticas en la obra de Rebecca Kukla y Mark Lance (ver Kukla and Lance (2009) y, especialmente, Lance y Kukla (2010)): las afirmaciones declarativas son paradigmáticamente impersonales, siendo su vinculación a una hablante u oyente particular irrelevante. Si nuestro punto de partida son estatutos normativos impersonales, es difícil ver cómo cuenta de la

Recanati (1993) son ejemplos magníficos de los tipos de posiciones en filosofía del lenguaje y de la mente que dependen de una separación entre contenido y contexto. Es cuando menos dudoso que la concepción de McDowell de la experiencia pueda evitar la crítica de ser teóricamente constructiva. Para una crítica de su empirismo trascendental, ver Pinedo y Bensusan (2006).

multiplicidad de usos lingüísticos que son relativos al agente o que interpelan directamente a la segunda persona, imperativos, reconocitivos, etc. Brandom, a diferencia de McDowell, deja fuera un elemento central del pragmatismo: «el hecho de que son *agentes con cuerpos y puntos de vista* los que necesariamente llevan a cabo las prácticas (lingüísticas)» (Lance y Kukla 2010, p. 115-6). Es claro que en su crítica Kukla y Lance están muy lejos de reivindicar la vuelta a un proyecto representacionista centrado en relaciones referenciales entre componentes oracionales y objetos del mundo.

La preocupación de Brandom con respecto a Wittgenstein no se limita a echar en falta un lugar privilegiado para la aserción. Brandom encuentra problemático el nihilismo semántico que cree encontrar en su obra. Brandom atribuye a Wittgenstein, con razón, la idea de que no es posible una teoría filosófica del significado y de que es importante evitar la apelación a «significados» como entidades que están en la base de nuestras prácticas discursivas. Brandom, sin embargo, cree que el quietismo de Wittgenstein le impide resolver una perplejidad que su propia filosofía produce, como si el quietismo fuera un rasgo de carácter que va acompañado de una cierta pereza teórica, en lugar de ser la fuerza motriz detrás de la tarea de eliminar perplejidades producidas por la propia filosofía⁷. Es sintomático que Brandom comience su crítica a Wittgenstein dando por sentado que existe un desconcierto genuino, que exige teoría filosófica, en comprender la relación intencional entre un agente y una señal indicadora considerada al margen de su significación normativa (Brandom 2018, p. 3). Considerar que este es un problema filosófico que exige ser respondido por medio de una teoría semántica es colocar un hueco (*gap*), en palabras de McDowell (2002, p. 101), ver también Finkelstein (2008, capítulo 4) y (Pinedo 2010)), que será imposible rellenar. Entiendo que esto es lo que el propio Wittgenstein dice:

Una regla está ahí como un indicador de caminos. —¿No deja éste ninguna duda abierta sobre el camino que debo tomar? (...) ¿habría para ellos sólo una interpretación?—Así es que puedo decir que el indicador de caminos no deja después de todo ninguna duda abierta. O mejor: deja a veces una duda abierta y otras veces no. Y ésta ya no es una proposición filosófica, sino una proposición empírica (1953: §85).

Si fuera necesario hacer una interpretación para convertir algo inerte (un trozo de metal con unas líneas dibujadas) en algo significativo (una indicación de

⁷ McDowell critica la discusión de Brandom sobre seguimiento de reglas en *Making it Explicit* en esta misma línea; ver McDowell 2002, reimpresso en este volumen.

camino), la interpretación misma sería inerte hasta que otra la interpretara a su vez. Y la conclusión de Wittgenstein no es que la señal carece de significado y, menos aún, como argumenta Brandom, que no existe el significado sino solo el uso: «Lo que uno quiere decir es: "Todo signo puede ser interpretado; pero el *significado* no tiene que estar sujeto a interpretación. Es la última interpretación"» (Wittgenstein 1958, p. 34, citado en McDowell 2002, p. 106). No parece que quepa hablar aquí de nihilismo semántico ni encontrar una invitación a teorizar sobre el significado.

§ 4. Particularismo

Comenzaremos esta última sección con una propuesta radical acerca de la posibilidad de una teoría del significado que puede encontrarse en algunos artículos de Davidson de los años ochenta. No es fácil establecer si Davidson se mantuvo fiel al enfoque defendido en dichos artículos ni si este es consistente con algunas de sus ideas anteriores, especialmente la de entender la teoría del significado para un lenguaje en términos de las condiciones de verdad de las oraciones o preferencias de ése lenguaje (el propio Davidson reconoce la dificultad de encajar su teoría del significado clásica dentro de los moldes de su nueva propuesta, pero podría argumentarse que está siendo excesivamente injusto con su obra anterior). Su artículo «A nice derangement of epitaphs» (1986) comienza considerando qué tipo de conocimiento lingüístico sería necesario para interpretar el significado de preferencias inusuales (preferencias que incluyan metáforas originales, juegos de palabras, malapropismos o, sencillamente, errores de la hablante con respecto al significado de las palabras que usa). Dada la habilidad que cualquier usuario lingüístico competente posee para comprender tales irregularidades lingüísticas, a menudo con gran facilidad y sin necesidad de hacer muchas inferencias, parece dudoso que una teoría del significado que pone el énfasis en el significado canónico de palabras u oraciones al margen del contexto pueda ser suficiente o necesaria para dar cuenta de tal habilidad. No sería necesaria porque hablantes monolingües de lenguajes distantes son con frecuencia capaces de entender mutuamente sus preferencias en virtud del conocimiento que comparten acerca del mundo. No sería suficiente porque una teoría del significado que no tenga en cuenta el contexto práctico de la preferencia, como la descrita anteriormente, aunque fuera completa en sus propios términos, carecería de los recursos para interpretar las frecuentes violaciones de las mismas normas supuestamente codificadas por la teoría.

La teoría que hace falta para interpretar la conducta lingüística (y para producirla con expectativas de éxito) es una teoría provisional (*passing theory*)

que será reemplazada por otra nueva como consecuencia de la exposición a intercambios lingüísticos. Ninguna teoría general puede explicar la diversidad lingüística; la teoría que usemos para dar sentido a una preferencia tiene que estar ligada a la ocasión de su emisión. Esto es así, según Davidson, hasta el punto de que la preferencia misma que es interpretada proporciona información a quien la interpreta que forma parte de la teoría utilizada. La conclusión de Davidson es provocativa: si un lenguaje es algo cuyo conocimiento puede caracterizarse de manera suficiente en términos de un conjunto fijo de reglas generales compartidas por los hablantes, los lenguajes no existen. En un sentido, tal conclusión debería seguirse de la sumamente dinámica concepción del lenguaje, el pensamiento y la objetividad de Davidson: no puede haber una división nítida entre saber un lenguaje y saber manejarse en el mundo circundante (es decir, no es posible aislar algo específicamente lingüístico que constituya una teoría necesaria o suficiente para la comunicación lingüística exitosa).

Frente a la idea de que hay algo fijo, significados lingüísticos o conceptos generales, que puede ser comprendido independientemente de cualquier uso o aplicación específica, Davidson nos invita a aceptar que nuestra comprensión del lenguaje y del pensamiento necesita centrarse en el evento de alguien diciéndole algo a alguien en una situación dada. El significado de una preferencia no puede ser la combinación del significado canónico de las palabras y algo más (las intenciones de quien la profiere, las de quien la escucha, las características más sobresalientes del medio, etc.). Algo similar puede decirse del contenido de los pensamientos. Del argumento «*no-language*» de Davidson (y, bajo una cierta lectura, de su idea clásica de que el significado emerge en el contexto de la interpretación radical de preferencias particulares) se sigue que no es necesario apelar a reglas universales para comprender la comunicación y que un exceso de énfasis en tales reglas como posibilitadoras del lenguaje hace del comercio lingüístico cotidiano algo misterioso.

¿Qué hay involucrado en la capacidad para interpretar y comprender lo que se le dice? Ninguna respuesta general a esta pregunta puede darse. Dependerá de muchos factores, pero incluirá auto-conocimiento (qué significarían las palabras si la intérprete las profiriera), conocimiento del hablante (que incluiría desde expectativas canónicas sobre su comportamiento, lingüístico o no, hasta conocimiento detallado de la persona y sus peculiaridades) y conocimiento del medio compartido en el que la comunicación tiene lugar⁸. Para poner esta

⁸ Ver Davidson 1982 y 1991, donde nuestro autor desarrolla su idea de la interdependencia entre estos tres tipos de conocimiento e introduce la metáfora de la triangulación para explicar la emergencia del

cuestión en los términos de nuestra discusión previa sobre el quietismo, no hay nada específicamente filosófico que pueda decirse para resolverla. Uno sólo necesita mirar al mundo y ver, y esto puede hacerse de formas muy diversas⁹.

Esta negativa a buscar reglas generales para explicar lenguaje o pensamiento tiene paralelos bien conocidos en ética. Por ejemplo, una de las características más interesantes de la filosofía de Iris Murdoch es precisamente su insistencia en la imposibilidad de explicar toda la acción moral en términos de reglas o principios generales. Con frecuencia invoca la idea de Simone Weil de que la moralidad debe entenderse en términos de *atención* (ver, por ejemplo, Murdoch (1961, 1962)). La atención es necesaria porque la realidad es tal que no puede ser codificada en reglas generales que permitan al agente actuar haciendo justicia a cualquier situación: «la realidad del mundo en el que vivimos está compuesta de variedad. Objetos distintos demandan de manera distinta nuestra atención» (Weil 1943, p. 202)¹⁰.

La lección de lo que en filosofía de la moral ha venido en llamarse particularismo puede extenderse a muchas otras áreas de la filosofía: la epistemología de la virtud, los enfoques en filosofía de la ciencia que subrayan el papel de los modelos frente a las leyes universales, los nuevos paradigmas en filosofía de la psicología y de las ciencias cognitivas que dan centralidad al carácter corporal y situado de agencia, etc. Me gustaría señalar dos casos interesantes fuera del ámbito de la filosofía propiamente dicha, donde algunas importantes diferencias entre las tradiciones anglo-americana y continental pueden iluminar la naturaleza de los enfoques particularistas. El primer caso hace referencia a los cánones de corrección en la práctica lingüística, el segundo a la diferencia entre los sistemas jurídicos donde la ley precede a las decisiones de los jueces y sistemas donde tales decisiones *constituyen* la ley.

¿Qué criterio usamos para mantener que una determinada preferencia es correcta o no? Una posibilidad, disponible en idiomas que han recibido el regalo de doble filo de una Real Academia, como el francés o el español, es consultar las reglas del lenguaje y comprobar si la preferencia se atiene o no a ellas. Si es posible apelar a este tipo de reglas, la decisión es más rápida y fácil, pero con frecuencia es inadecuada. Las reglas oficiales tienden a ir por detrás del

pensamiento y la objetividad.

⁹ La sugerencia de Wittgenstein es que cualquier acto de interpretación involucra compartir una forma de vida, lo que implica mucho más, y mucho menos, que compartir conocimiento de un código lingüístico común.

¹⁰ Otra hermosa expresión de la misma idea puede encontrarse en el poema «Posibilidades» de la polaca Wisława Szymborska: «Prefiero que me guste la gente / a amar a la humanidad».

desarrollo orgánico del lenguaje y, de hecho, son insostenibles si no se basan en la práctica lingüística real. Sin embargo, el abandono de la idea de un sistema supuestamente completo de principios no significa que cualquier cosa sirva. Más bien al contrario, exige que crezca en los hablantes un sentido de la corrección que pueden intentar justificar racionalmente de una forma u otra; no de forma universal y a priori, sino más bien en respuesta a instancias particulares. Cuando ponemos en cuestión la corrección de una preferencia normalmente no apelamos a reglas pre-establecidas que nos digan qué es correcto y qué no lo es. La puesta en cuestión es ella misma una práctica lingüística y adquiere su carácter normativo a partir de nuestra capacidad de justificar nuestros cánones de corrección, algo que en última instancia nos devuelve a la práctica lingüística. Esto es especialmente claro en el caso de la comunicación oral: mientras que la escritura es un código compartido, más o menos convencional, para unificar la comunicación entre hablantes que en ocasiones tienen fonéticas, pronunciaciones y acentos radicalmente distintos, el habla es un ámbito donde la última palabra la tienen los hablantes. Que estos no puedan dividirse en hablantes de primer y de segundo nivel en función de su acento o de su fonética quizá sea la mejor forma de dar sentido a una conclusión, al tiempo chocante y subversiva, que el propio Davidson extrae de sus argumentos sobre la interpretación radical y de su rechazo a la necesidad de un conjunto de reglas generales necesarias o suficientes para la comprensión lingüística (Davidson 1986): hablar correctamente es hablar como hablan quienes nos rodean y, en ese sentido, no se pueden cometer errores lingüísticos en la lengua materna (Davidson 1994, p. 233).

El segundo caso que mencionaré brevemente también involucra un aumento en la dificultad unido a un mayor ámbito de precisión en las decisiones y puede resumirse recordando el lugar común de que el espíritu de la ley es más importante que la letra. En aquellas tradiciones, más notablemente las originadas a partir del sistema jurídico británico, donde los jueces deben estudiar las resoluciones de sus predecesores para tomar decisiones, y cuyas decisiones a su vez serán consideradas o no como precedentes válidos por futuros jueces, quizá sea mayor la posibilidad de cometer errores debidos a las idiosincrasias de los jueces pero, al mismo tiempo, disminuyen las posibilidades de despersonalizar el proceso por medio de la aplicación fría de leyes generales que no tienen en cuenta las peculiaridades de cada caso. Aquí, como en el caso anterior, nos encontramos en una situación que exige más cuidado y atención y, por tanto, mayores dificultades para llegar a una conclusión, mientras que al tiempo es posible retener la riqueza y complejidad de las prácticas, lingüísticas o legales (ver Brandom 2009, p. 84-87).

Podemos extraer una conclusión de estos ejemplos: una negativa quietista a abrazar la teorización filosófica abstracta no implica en absoluto el abandono de la tarea de pensar. El quietismo nos invita, no al silencio ni al abandono de la filosofía, sino más bien a un estado de inquietud permanente, un estado en el que el pensamiento intenta evitar los cómodos atajos de la universalidad. He aplaudido antes la preferencia de McDowell, de origen wittgensteiniano, por las metáforas médicas sobre las bélicas. En un famoso pasaje Wittgenstein reconoce con dolorosa claridad que ni siquiera cabe esperar encontrar una única forma de diagnóstico y una única cura para todas nuestras ansiedades filosóficas. De haberlos, podríamos dar paz a la filosofía y sus problemas dejarían de atormentarnos de una vez por todas. En su lugar «se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse.— Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un *único* problema. No hay *un* único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias.» (1953, §133)¹¹.

Agradecimientos:

La elaboración de este trabajo ha estado parcialmente financiada por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, por medio del proyecto FFI2016-80088-P.

¹¹ Partes de este artículo se publicaron bajo el título «Whistlin' past the graveyard: Quietism and philosophical engagement», *Philosophos*, vol. 11, no. 2, (2007), pp. 141-161.

REFERENCES

- BRANDOM, Robert B. (1983). «Asserting». *Noûs* 17: pp. 637-650. DOI: 10.2307/2215086
- BRANDOM, Robert B. (2009). *Reason in Philosophy: Animating Ideas*. Cambridge, MA.: Belknap Press. DOI: 10.4159/9780674053618
- BRANDOM Robert B. (2018). «Some Strands of Wittgenstein's Normative Pragmatism, and Some Strains of his Semantic Nihilism». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, no. 9: pp. 00–00.
- BURGE, Tyler (1979). «Individualism and the mental». *Midwest Studies in Philosophy* 4:1: pp. 73-121. DOI: 10.1111/j.1475-4975.1979.tb00374.x
- DAVIDSON, Donald (1982). «Rational animals». In *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 95-105. DOI: 10.1093/0198237537.003.0007
- DAVIDSON, Donald (1986). «A nice derangement of epitaphs». In: *Truth, Language, and History*. Oxford: Clarendon Press, 2005, pp. 89-107. Doi: <https://doi.org/10.1093/019823757X.003.0007>
- DAVIDSON, Donald (1991), «Three varieties of knowledge». In *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 205-20. DOI: 10.1017/S1358246100007748
- DAVIDSON, Donald (1994). «Donald Davidson». In *A Companion to the Philosophy of Mind*, edited by S. Guttenplan. Oxford: Blackwell, pp. 231-236. DOI: 10.1111/b.9780631199960.1995.00007.x
- EVANS, Gareth (1982). *The Varieties of Reference*, edited by John McDowell. Oxford: Clarendon Press.
- FINKELSTEIN, David H. (2008). *Expression and the Inner*, Cambridge, MA.; Harvard University Press.
- FODOR, Jerry A. (1987), *Psychosemantics*, Cambridge, MA.: The MIT Press. DOI: 10.7551/mitpress/5684.001.0001
- HORNSBY, Jennifer (2000). «Feminism and philosophy of language: Communicative speech acts». In *Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, edited by M. Fricker and J. Hornsby. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CCOL0521624517.006
- KRIPKE, Saul (1980). *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell.
- KRIPKE, Saul (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell.
- KUKLA, Rebecca and Mark Lance (2009). *'Yo!' and 'Lo!': The Pragmatic Topography of the Space of Reasons*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

- LANCE, Marc and Rebecca Kukla (2010). «Perception, language, and the first person». In *Reading Brandom on Making it Explicit*, edited by B. Weiss y J. Wanderer. London: Routledge, pp. 115-128.
- LUNTLEY, Michel (1999). *Contemporary Philosophy of Thought: Truth, World, Content*. Oxford: Blackwell.
- MCDOWELL, John (1977). «On the sense and reference of a proper name». In *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998, pp. 171-98.
- MCDOWELL, John (1984). «Wittgenstein on a following rule». In *Mind, Value and Reality*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1998, pp. 221-62.
- MCDOWELL, John (1986). «Singular thought and the extent of inner space». In *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1998, pp. 228-59.
- MCDOWELL, John (1994). *Mind and World*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- MCDOWELL, John (1995). «Knowledge and the Internal». In *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1998, pp. 395-413.
- MCDOWELL, John (2002). «How not to read *Philosophical Investigations*: Brandom's Wittgenstein». In *The Engaged Intellect*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 2009, pp. 96-111.
- MURDOCH, Iris (1961). «Against dryness». In *Existentialists and Mystics*, edited by P. Conradi, London: Penguin, 1999, pp. 287-95.
- MURDOCH, Iris (1962). «The idea of perfection». In *Existentialists and Mystics*, edited by P. Conradi. London: Penguin, 1999, pp. 299-336.
- PINEDO, Manuel (2004). «Truth matters: Normativity in thought and knowledge». *Theoria* 19: pp. 137-154.
- PINEDO, Manuel (2010). «En busca del agente racional». *Teorema* 39: pp. 147-161.
- PINEDO, Manuel and Hilan Bensusan (2006). «Una cura para la disyuntivitis: El papel de la experiencia en nuestra visión del mundo» *EpistemeNS* 26: pp. 41-56.
- PINEDO, Manuel (2018). «Contenido conceptual y sentidos *de re*». In *Cuestiones de la filosofía del lenguaje*, edited by D. Pérez Chico. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, pp. 235-258.
- PUTNAM, Hilary (1975), «The meaning of "meaning"». In *Mind, Language and Reality. Philosophical Paper, vol.2*. Cambridge, CA.: Cambridge University Press, pp. 215-71. DOI: 10.1017/CBO9780511625251.014
- RAMSEY, Frank. P. (1928). «General propositions and causality». In *F. P. Ramsey:*

Philosophical Papers, edited by D. H. Mellor. Cambridge, CA.: Cambridge University Press, 1990.

RECANATI, François (1993). *Direct Reference*, Oxford: Blackwell.

SLOTERDIJK, Peter (1988). *Zur Welt kommen – Zur Sprachen kommen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

WEIL, Simone: (1943) «Draft for a statement of human obligations» trans. by Richard Rees, *Simone Weil: An Anthology*, edited by Siân Miles. Nueva York: Grove Press, 1986, pp. 201-210.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1921). *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. from: *Logisch-philosophische Abhandlung* by Enrique Tierno Galván. Madrid: Revista de Occidente, 1957

WITTGENSTEIN, Ludwig (1953). *Investigaciones filosóficas*, trans. from: *Philosophische Untersuchungen* by A. García Suárez y U. Moulines. Mexico: Crítica, 1986

WITTGENSTEIN, Ludwig (1958). *The Blue and Brown Books*, Nueva York: Harper & Row.

WRIGHT, Crispin (1989). «Critical notice of Colin McGinn: *Wittgenstein on Meaning*». *Mind* 98: pp. 289-305. DOI: 10.1093/mind/XCVIII.390.289



NOTES ON CONTRIBUTOR

Manuel de Pinedo is a lecturer at the Filosofía I department, University of Granada, Spain. He obtained his PhD at Sussex University (UK, 2000) and joined the University of Granada, where he still works, as a Ramón y Cajal fellow. His research has focused on a variety of issues from the philosophy of mind, biology and the cognitive sciences, to epistemology and metaphysics. He has published in journals such as *Synthese*, *Biology & Philosophy*, *Theoria*, *Teorema*, *International Journal of Philosophical Studies*, *Frontiers in Psychology* or *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. He is proud to collaborate with a good number of academics and philosophers, including several present and former PhD students. At the moment he is very much committed to the political turn in analytic philosophy and leads, with María José Frápolli and Neftalí Villanueva, a very active research group.

POSTAL ADDRESS

Departamento de Filosofía I, Campus Cartuja, s/n, 18071, Universidad de Granada, Granada, Spain. e-mail (✉): manueldepinedo@gmail.com

HOW TO CITE THIS ARTICLE

de Pinedo, Manuel (2019). «Dos formas de quietismo: ¿De qué se puede hablar en filosofía?». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, no. 9: pp. 00–00.