

DIÁNOIA

Diánoia

ISSN: 0185-2450

dianoia@filosoficas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de

México

México

LUJÁN MARTÍNEZ, HORACIO

Filosofía analítica y democracia en América Latina. (Diálogo con el texto "Qué es y qué puede ser la filosofía analítica" de Guillermo Hurtado)

Diánoia, vol. LVIII, núm. 70, mayo-junio, 2013, pp. 159-167

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58433541007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Filosofía analítica y democracia en América Latina. (Diálogo con el texto “Qué es y qué puede ser la filosofía analítica” de Guillermo Hurtado)

HORACIO LUJÁN MARTÍNEZ*

Escola de Educação e Humanidades

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (Curitiba, Brasil)

horacio4@hotmail.com

Resumen: En este breve comentario se pretende dialogar con el estimulante texto de Guillermo Hurtado y profundizar en lo que parece su mayor preocupación: el papel político que la filosofía analítica debe desempeñar en una relación crítica y constructiva con las democracias latinoamericanas.

Palabras clave: filosofía analítica, democracia, lenguaje y política

Abstract: In this brief paper we intend to engage in a dialogue with the stimulating text of Guillermo Hurtado, deepening in what we think is its main concern: the political role that analytical philosophy should take in a critical and constructive relationship with Latin American democracies.

Key words: analytical philosophy, democracy, language and politics

Al filosofar hay que bajar al viejo caos
y sentirse a gusto en él.

L. WITTGENSTEIN (1948)[†]

La filosofía analítica tomó parte de su fuerza y también creó parte de su mala o buena fama e incomprensión al arrogarse a sí misma una suerte de labor de “gendarme del mundo filosófico”. Detrás de esta afirmación deliberadamente provocadora queremos felicitar a Guillermo Hurtado e incluso agradecerle por su discusión.¹ Escribo esta respuesta-diálogo alternando la primera persona del singular con la primera del plural a medida que el texto va pasando de la opinión personal a la descripción argumentativa.

*Becario en investigación por la Fundação Araucária (Paraná, Brasil).

[†]Wittgenstein 1989, p. 116.

¹ G. Hurtado, “Qué es y qué puede ser la filosofía analítica”, *Diánoia*, vol. 57, no. 68, mayo de 2012, pp. 165–173.

Pienso que esta discusión encontró un eco productivo en la respuesta de Manuel García-Carpintero,² aunque el texto de este último, claro e inteligente, prefirió demorarse en las críticas a la corriente analítica del artículo de Hurtado. Desde luego que esas objeciones existen pero, al priorizarlas, García-Carpintero desatiende lo que me parece que es el verdadero fin del escrito en cuestión: es un texto de carácter exhortativo, político, y que, como todo texto político, utiliza a veces lugares comunes que, más que errores de argumentación o “presuposiciones de lo discutible”, creemos que deben considerarse una base un tanto retórica que sirve a esos fines exhortativos. En todo caso, el mérito de Hurtado radica en que, a la manera de Wittgenstein, prefiere “decir claramente sus errores, antes que enunciar verdades de modo ambiguo”.³

Desarrollemos entonces nuestra “afirmación provocadora” del comienzo. Desde las primeras lecturas del *Tractatus logico-philosophicus* que ignoraban los párrafos finales ético-místicos y privilegiaban el silencio —al que entendían como un silencio antimetafísico, casi una censura a la filosofía tradicional—, la filosofía analítica se asignó el papel de definir lo que era verdadera filosofía y lo que no lo era. Hubo políticas de lectura de este libro genial y fundacional. Se postergaron las publicaciones de los llamados *Notebooks* (1914–1916), traducidos como *Diario filosófico*, así como la *Conferencia sobre ética* que sólo vería la luz en un número de 1965 de la revista *Philosophical Review*. Lo mismo aconteció con la famosa carta al editor Ludwig von Ficker en la cual Wittgenstein declaraba el carácter ético del *Tractatus*.⁴ Estos “descuidos” o exclusiones conscientes reforzaron por mucho tiempo la idea de que la filosofía analítica culminaba el trabajo kantiano de la distinción entre “conocer” y “pensar”, pero dejando al “pensar” en una situación poco cómoda, ya que quedaba reducido a un malentendido de la estructura lógica del lenguaje o de su uso corriente. El ser humano que usaba la razón no encontraba ninguna dignidad en sobrepasar el fenómeno.

En ese contexto de la reivindicación de lo empírico reinaban lo cotidiano y palpable, y hablar de fuerzas que no fueran mensurables era

² M. García-Carpintero, “La filosofía analítica y nuestra contribución a ella. Respuesta a Guillermo Hurtado”, *Diánoia*, vol. 57, no. 69, noviembre de 2012, pp. 151–158.

³ En realidad parafraseamos aquí una observación de 1948: “Si un pensamiento equivocado se expresa de un modo audaz y claro, ya se ha ganado mucho” (Wittgenstein 1989, p. 133).

⁴ Abordamos estas postergaciones en nuestro artículo “Alcance y pertinencia de las lecturas éticas del *Tractatus* de Wittgenstein” (Martínez 2010a).

cuestión de metafísicos que tomaban prestados esos términos de las ciencias exactas.

Existe una posición política al hacer “análisis del lenguaje” que pretende apartarse de conceptos como ideología, alienación, etcétera. Este ejercicio “muestra” (en el sentido que tiene el término *zeigt* en el *Tractatus* de Wittgenstein) lo contrario: la filosofía analítica se revela política porque intenta pensar los problemas del lenguaje y de la filosofía en general como ahistóricos o con una historicidad casi solipsista. La historicidad faltante que reclamamos no es la de desconocer la tradición filosófica. Los trabajos de Gilbert Ryle, John Austin y Bertrand Russell, por ejemplo, no nacen de la ignorancia de la historia de la filosofía, muy por el contrario. Esa historicidad tampoco se obtiene por el hecho de entender la filosofía como una “empresa colectiva”, como afirma García-Carpintero (p. 154). A lo que apunto es que, más allá de que todo verdadero filósofo lee la tradición con la urgencia del pensador y raras veces es un historiador neutro, la filosofía analítica parece huir de los acontecimientos políticos presentes o los del pasado reciente. Es un gesto no unánime pero clásico de la filosofía, sobre todo cuando se está en los comienzos de algo que puede originar una nueva corriente de pensamiento. Al final, como decía Borges, nadie quiere deber nada a la contemporaneidad.

Esta tendencia podría justificarse en sus inicios como una tentativa de escapar de “lo contingente” cuando, apoyados en los trabajos de Frege, Russell y el llamado “primer” Wittgenstein, la crítica del lenguaje filosófico se asentaba en una denuncia de la psicologización o mala comprensión de la lógica de nuestras expresiones filosóficas. Al tornarse la filosofía analítica de carácter logicista en análisis del lenguaje ordinario, observamos que nuestros usos están atravesados y constituidos por prácticas cotidianas, y que esa pureza del trabajo crítico se ve, por lo menos, comprometida.

Manuel García-Carpintero prefirió dejar de lado el principal objetivo del texto de Hurtado. Objetivo amplio, lo sabemos, pero del cual debemos recoger el guante aunque el desafío parezca superarnos. El objetivo de ese texto no es desechar la filosofía analítica como un todo, como si ella no tuviese contenidos que fueron y son útiles y no hubiera realizado avances a partir de su propia crítica interna. Hurtado apunta a algo mayor, consciente de que ese “algo mayor” no puede ser resuelto en un artículo ni en dos: ¿cuál es el papel de la filosofía analítica en tiempos de democracia en América Latina? La pregunta está lejos de ser obvia o banal. No es un golpe bajo, ni una afirmación indemostrable, que la filosofía analítica, escrita predominantemente en inglés, cumplió su

papel en la llamada Guerra Fría, al dejar de lado discusiones políticas de fondo. Hurtado es consciente de ello al recordarnos las tareas nada filosóficas de Quine durante ese periodo (p. 167). Tampoco parece impertinente hacer un análisis del lenguaje utilizado en la expresión “Guerra Fría”: ella no fue nada fría en Latinoamérica, ya que fomentó golpes de Estado y dictaduras en Argentina, Brasil, Chile y Paraguay, entre otros países. En este punto me resulta muy difícil añorar el pasado de la filosofía analítica y reivindicar que se retome, como intenta Hurtado. La filosofía analítica, y hablo desde mi experiencia en Argentina, tuvo poco y nada de combatiente contra la dictadura.

No deja de ser llamativo que Hans-Johann Glock, al tratar en su libro *O que é filosofia analítica?* [*¿Qué es filosofía analítica?*] (2011) la cuestión del compromiso político de esta filosofía, recurra a las sin duda encomiables posiciones de Bertrand Russell o a la diáspora que el nazismo produjo en el Círculo de Viena. ¿Qué tenemos hoy aparte del activismo emotivista de Noam Chomsky? No se trata de acusar a una corriente filosófica cuya importancia en la historia de la filosofía es indiscutible. De lo que se trata es de reclamarle un silencio demasiado significativo.

Creo reconocer en el texto de Hurtado dos temas paralelos que trataré de conjugar. Uno es el de la apoliticidad de la filosofía analítica. El otro es el del papel del intelectual latinoamericano e ibérico (bienvenida sea la participación de García-Carpintero) en estos tiempos de democracia, que no por suerte ni por algún acaso cualquiera, afortunadamente, vivimos hoy.

Entendemos el texto de Hurtado como una botella lanzada al mar y hasta como una consigna que espera espíritus compatibles con su preocupación, y no como una crítica o un llamado a desestimar esta corriente filosófica que nos ocupa. Sólo se preocupa por algo a quien le importa ese “algo”.

Ya hubo autores, como Herbert Marcuse y Perry Anderson, entre otros, que acusaron a la filosofía de Wittgenstein de ser conservadora apoyándose en la delicada afirmación de las *Investigaciones filosóficas* de que “La filosofía deja todo como está” (§ 124). Dicho esto, no podemos dejar de recordar la oportuna paráfrasis de esta afirmación que hace Alasdair MacIntyre en su introducción a la *Historia de la ética*: “La filosofía deja todo como está, a excepción de los conceptos” (MacIntyre, 1994, p. 12).

El trabajo crítico sobre los conceptos no es monopolio de la filosofía analítica. Podemos decir que comenzó con Sócrates en las calles de Atenas. Si alguien duda del carácter político de tal trabajo crítico, sólo

precisa recordar el final, más que conocido y utilizado hasta el hartazgo para los más diversos fines, del maestro de Platón.

Entiendo que enfatizar una afirmación retórica como la de definir los textos de los filósofos analíticos como “una sofisticada herramienta de precisión que sirve para ajustar un tornillo” y olvidar el objetivo del texto de Hurtado, presente de modo claro en el título (“Qué es y qué puede ser la filosofía analítica”), perpetúa el problema que Hurtado denuncia. No lo resuelve ni lo disuelve. El autor es claro: “Propongo, por lo tanto, un giro político de la filosofía analítica” (p. 171).

No se trata de exigir a la corriente filosófica de análisis del lenguaje mártires ni rebeldes insobornables. Los llamados intelectuales de izquierda, existencialistas o no, también fueron acusados, con alguna razón en muchos casos, de ser “socialistas de champán”.

El problema de la especialización y profesionalización de la investigación filosófica y, no menos preocupante, su enseñanza, compromete a toda la filosofía por igual, independientemente de la corriente que se aborde. Todavía estamos marcados por la modernidad, por más prefijos que utilicemos a mansalva (posmodernidad, poshumanismo, posmetafísica, etcétera). Cuando destacamos la influencia de la modernidad hasta nuestros días, lo que hacemos es llamar la atención sobre el desesperado intento de la filosofía por ser exclusivamente teórica y querer parecerse en su forma de dictaminar los límites de lo verdadero y el comienzo de lo refutable a la ciencia en turno. Ayer Galileo y Newton, hoy la neurobiología y los estudios y experimentos genéticos; por momentos parece que pagaríamos para que la mano de Moore constituya realmente un truismo que sirva como punto de partida y no una afirmación ingenua e inconsistente como demostró Wittgenstein en *Sobre la certeza*.

Quien escribe esto, que no pretende ser una respuesta sino el esparanzado comienzo de un diálogo que deseo que dure mucho, también trabajó y trabaja el análisis del lenguaje, sobre todo a partir de la obra de Ludwig Wittgenstein. Creo que si el “lenguaje carga toda una mitología”,⁵ esa mitología puede tratarse a partir de una “terapia gramatical de los conceptos”. Por tal “terapia” entendemos el ejercicio de evidenciar el carácter arbitrario y contingente (que no significa efímero) de nuestras significaciones y usos de las palabras.⁶

Insistimos en que, aunque lo parezca, el artículo de Hurtado no se erige tanto sobre el cuestionamiento del trabajo pasado o sobre una

⁵ Wittgenstein 1996, p. 69.

⁶ Desarrollamos la noción de “terapia gramatical” como ejercicio para disolver significados estratificados en nuestro libro *Linguagem e Práxis* (Martínez 2010b).

crítica al *corpus* de la filosofía analítica. Su breve texto tiene hambre de futuro y, así, pensamos que debe privilegiarse no tanto su crítica a la filosofía académica, que puede caer indistintamente sobre cualquier corriente de pensamiento, sino su pregunta por las relaciones entre la filosofía del lenguaje y la democracia en América Latina.

Hurtado cita un brillante texto de Alejandro Tomasini Bassols, el cual me tomé el agradable trabajo de releer. Tomasini (1998) reivindica un análisis del lenguaje que tenga en cuenta la historia, sobre todo la importancia de la Revolución Francesa y la invención de la máquina a vapor, piedra fundacional de la llamada Revolución Industrial a finales del siglo XVIII. Esta convivencia y confrontación entre ambas revoluciones —destaca Tomasini— llevó a cierta identificación en el siglo XIX entre filosofía e ideología que puede atravesar y fundar toda y cualquier proposición utilizada corrientemente. Lo que logra Tomasini es importante y más que fructífero: abre nuevas puertas para aquello que llamamos “filosofía analítica”. Mientras que el análisis del discurso analiza el lenguaje desde lo social y la práctica discursiva, la llamada desconstrucción lo hace a partir del carácter genético del significante entendido como permanente diferencia, del papel constructivo y de hecho construido que posee todo concepto. Por su parte, la llamada filosofía posmetafísica avanza sobre la carga metafísica, entendida como imperativo de unidad, que pueden ir arrastrando muchos de los conceptos que usamos.

Mi impresión es que la filosofía analítica puede realizar esos trabajos a la vez o con la alternancia que pida el caso y, lo que es más importante, es casi perentorio hacerlo tomando como objeto de análisis nuestras siempre frágiles —por su juventud y por otros motivos que tienen que ver con la historia de cada país— democracias latinoamericanas.

Se puede argüir que algo de ese tenor ya lo realiza la llamada “ética del discurso”, practicada sobre todo por Jürgen Habermas. Lo que pienso es que la noción de “consenso racional” y la de “democracia deliberativa”, anclada en mecanismos procedimentales, nunca pasaron de ser una utopía —aun en Europa—. No tengo nada en contra de las utopías, pero la actual crisis económica no sólo exhibe el desastre que conlleva basar la economía de un país en la especulación financiera, sino que, a la hora de gobernar, nadie que no esté políticamente debilitado y que por eso no tenga otro remedio, consulta a su adversario. Dicho *grosso modo*: nadie conversa con el opositor, sobre todo si el poder de la decisión está con él. Imagino que a eso se refiere Hurtado cuando afirma que “es evidente que el modelo de la democracia representativa liberal está agotado” (p. 171). Lo que está “evidentemente agotado” es la equivalencia entre democracia y deliberación procedimental. El pro-

cedimentalismo no garantiza el consenso, y la obtención de éste puede ser tan espuria como cualquier forma de populismo tan fácilmente criticada y nunca definida. La búsqueda de consenso racional puede ser un movimiento necesario del juego político, pero no el único y ni siquiera el más importante, sobre todo porque lo que está en juego en la política son tanto las voluntades como las razones. “Las explicaciones tienen un final”, dice Wittgenstein en el primer párrafo de sus *Investigaciones filosóficas*. En otro libro que ya citamos, *Sobre la certeza*, afirma que al “final de las razones encontramos la persuasión” (§ 612).

Lo contrario del consenso político no es el caos ni el personalismo decisionista: es aceptar que el otro puede disentir y confrontar mis convicciones y propuestas políticas. El problema en las democracias latinoamericanas es que el disenso se vive como lucha entre enemigos. Se hace política al modo schmittiano donde el “otro” es una especie de “enemigo” que cuestiona mi forma de vida, mi vida misma y, por eso, debe ser excluido del juego político. Soy consciente del peso de esta última afirmación y de que no podré desarrollarla en este espacio.

Lo que acabo de decir no es ninguna digresión. Actualmente hay pensadores de la llamada “democracia radical” y/o pensadores del disenso como Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, entre otros, que utilizan el pensamiento de Wittgenstein para oponer al “consenso racional” la noción de “concordancia de formas de vida”. La pluralidad de las “formas de vida” (otra afirmación delicada en la que no podremos extendernos) puede encontrar “semejanzas de familia” entre sí y superar cualquier idea de inconmensurabilidad entre ellas. En tiempos en que los medios masivos de comunicación “flirtean” constantemente con apocalipsis y choque de civilizaciones, analizar los discursos en que las partes enfrentadas se identifican y comunican, lejos de ser una tarea menor o instrumental, parece urgente y fundamental. Yo mismo hago críticas, desde la noción de “juegos de lenguaje” al llamado lenguaje “políticamente correcto”, y denuncio los diferentes comportamientos semánticos de palabras como “convivencia” y “tolerancia”, utilizadas indiscriminadamente como sinónimos (Martínez, 2012).

El texto de Hurtado es ambicioso, pero de una ambición saludable y hasta necesaria: la de querer conjugar democracia, filosofía analítica y pedagogía. Pero ¿cómo hacerlo? La propuesta en que trabajo desde hace algunos años consiste, con base en el llamado “segundo” Wittgenstein y a partir de la ya aceptada transformación del “giro copernicano” en “giro lingüístico”, es la de que: 1) el lenguaje organiza el mundo y constituye al sujeto que lo describe e intenta conocerlo, 2) ese lenguaje se aprende usándolo en la práctica cotidiana y 3) esas prácticas mudan

con el paso del tiempo y esas mudanzas pueden buscarse e incentiarse.

Analizar la “dieta unilateral” de los conceptos que recibimos y con los que vivimos diariamente a través de los medios de comunicación y la propia vida familiar e institucional; exhibir la metodología que cargan los discursos cotidianos (partir de una verdad unánimemente aceptada para decir algo que se quiere proponer como nuevo, entre otros ejercicios), sean de políticos, periodistas o formadores de opinión en general, es una de las tareas que puede caber a la filosofía analítica. Ésta tiene una tradición, un estilo y una impronta que otras corrientes filosóficas no tienen. Presenta cierta irreverencia hacia la tradición pero, a diferencia de otras irreverencias, se preocupa por y se fundamenta en la búsqueda de claridad a través de la argumentación. No se conforma con el lugar fácil de afirmar que los discursos son resultado directo y unívoco de la “clase dominante”, ni de “grupos de interés corporativo”, ni puramente “metafísicos”, sino que busca exhibir, en su falta de claridad y en las peticiones de principio embutidas, la articulación deliberadamente anacrónica y con objetivos demagógicos de algunos de esos elementos.

Pienso que al ocuparse del presente y futuro político de la democracia del propio país se conjugan las dos consignas de Hurtado: 1) romper relaciones de dependencia intelectual con la metrópoli, y 2) procurar una mayor incidencia en la orientación de la educación pública. No obstante, disintimos con la idea de que para independizarse del pensamiento central de la “metrópoli” debamos publicar solamente en español. Si de lo que se trata es de echar los cimientos de una transformación profunda, debemos procurar la mayor cantidad de interlocutores posibles. Muchos más de los nada despreciables quinientos millones de hablantes de español. No dar a conocer nuestras ideas en otras lenguas puede condenarnos al localismo y a terminar hablando con los que ya saben lo que vamos a decir y coinciden *a priori* con nuestras ideas. Algo fatal para cualquier filosofía.

No se puede descender al “viejo caos” y volver con las manos limpias. Lo que parece alentar el texto de Guillermo Hurtado es algo así como un ensuciarse con el aquí y ahora.

BIBLIOGRAFÍA

- García-Carpintero, M., 2012, “La filosofía analítica y nuestra contribución a ella. Respuesta a Guillermo Hurtado.”, *Diánoia*, vol. 57, no. 69, pp. 151–158.

- Glock, H.-J., 2011, *O que é filosofia analítica?*, trad. Roberto Hofmeister Pich, Penso, Porto Alegre. [Versión en castellano: *¿Qué es filosofía analítica?*, trad. Carmen García Trevijano, Tecnos, Madrid, 2012.]
- Hurtado, G., 2012, “Qué es y qué puede ser la filosofía analítica”, *Diánoia*, vol. 57, no. 68, pp. 165–173.
- MacIntyre, A., 1994, *Historia de la ética*, trad. Roberto Juan Walton, Paidós, Barcelona.
- Martínez, H.L., 2012, “Lenguaje y vida: el perverso encanto del mundo políticamente correcto”, en Beatriz Porcel (comp.), *La filosofía política contemporánea y sus derivas en la constitución de las subjetividades*, Laborde Editor, Rosario, Argentina, pp. 41–51.
- , 2010a, “Alcance y pertinencia de las lecturas éticas del *Tractatus* de Wittgenstein”, *Ideas y Valores*, vol. 59, no. 142, pp. 111–130.
- , 2010b, *Linguagem e práxis*, Edunioeste, Cascavel, Paraná, Brasil.
- Tomasini Bassols, A., 1998, *Filosofía: La naturaleza de los conceptos*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM/Coordinación de Humanidades-UNAM, México.
- Wittgenstein, L., 1996, *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, 2a. ed., trad. Javier Sádaba, Tecnos, Madrid.
- , 1989, *Observaciones*, 3a. ed., trad. Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, México.
- , 1988a, *Investigaciones filosóficas*, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Crítica, México/Barcelona.
- , 1988b, *Sobre la certeza*, ed. G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, trad. Josep Lluís Prades y Vicent Raga, Gedisa, Barcelona.

Recibido el 1 de febrero de 2013; aceptado el 14 de febrero de 2013.