

Diánoia

ISSN: 0185-2450

dianoia@filosoficas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México

México

QUINTANILLA, PABLO

Otra vuelta de tuerca: la filosofía analítica en Iberoamérica
Diánoia, vol. LVIII, núm. 71, noviembre, 2013, pp. 153-166

Universidad Nacional Autónoma de México
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58433542007>

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

Discusiones

Otra vuelta de tuerca: la filosofía analítica en Iberoamérica

PABLO QUINTANILLA

Departamento de Humanidades

Pontificia Universidad Católica del Perú

pquinta@pucp.edu.pe

Resumen: Ésta es una contribución al debate originado por Guillermo Hurtado y proseguido por Manuel García-Carpintero y Horacio Luján Martínez, con relación al sentido y a los objetivos de la filosofía analítica, especialmente en Iberoamérica. En ella se defiende que las tesis de Hurtado también se pueden aplicar al cultivo de filosofías no analíticas, pues en realidad conciernen a la filosofía profesional que se practica dentro y fuera de Iberoamérica. Se sostiene, además, que si bien la profesionalización y la masificación de la filosofía son fenómenos en sí mismos positivos, tienen consecuencias colaterales negativas respecto de la calidad de la filosofía que se produce. También se aduce que el que una propuesta filosófica no tenga una inmediata relevancia existencial o política no la hace menos importante, siempre que en algún sentido amplíe las fronteras del conocimiento.

Palabras clave: filosofía analítica iberoamericana, metafilosofía, filosofía profesional

Abstract: This is a commentary on a debate originated by Guillermo Hurtado and followed up by Manuel García-Carpintero and Horacio Luján Martínez, in regards to the meaning and objectives of analytic philosophy, especially in Latin America. This paper holds that Hurtado's theses are also true about non analytic philosophy, since they are about professional philosophy, as practiced both inside and outside Latin America. Professionalization and popularization of philosophy, while positive phenomena in themselves, have negative collateral consequences on the quality of philosophy produced in the present moment. It is also held that the fact that a given philosophical proposal has no immediate existential or political relevance doesn't make it less important, as long as in some sense it widens the frontiers of knowledge.

Key words: analytic Latin American philosophy, metaphilosophy, professional philosophy

El agudo y sugerente artículo de Guillermo Hurtado “Qué es y qué puede ser la filosofía analítica” ha generado un encomiable debate¹ que, por diversas razones, considero que merece ser proseguido.

¹ Guillermo Hurtado, “Qué es y qué puede ser la filosofía analítica”, *Diánoia*, vol. 57, no. 68, mayo de 2012, pp. 165–173; Manuel García-Carpintero, “La filoso-

En primer lugar, varias de las ideas planteadas por los participantes en la discusión son asumidas tácitamente por muchos filósofos iberoamericanos sin que sean explícitamente analizadas. Ésta es, pues, una oportunidad para tematizar esas intuiciones y confrontarlas con el juicio crítico. En segundo lugar, las tres posiciones que hasta ahora se han ofrecido constituyen una muestra que refleja bastante bien la variedad filosófica “analítica” iberoamericana, lo cual nos recuerda que tendríamos que ser más cautos cuando hablamos de “la filosofía analítica”, latinoamericana o no, como si se tratara de un paquete de ideas y metodologías con contornos claros. En tercer lugar, aunque la metafilosofía es un aspecto inseparable de la filosofía, la filosofía analítica tradicionalmente no le ha otorgado suficiente espacio. Esto puede deberse a que, para muchos analíticos, suele quedar muy claro cuál es el objetivo de su disciplina y, entonces, parece más provechoso abordar directamente los problemas sin necesidad de repensar indefinidamente las condiciones de posibilidad de la filosofía misma o las ventajas y desventajas que la analítica tiene respecto de otras tradiciones filosóficas.

De hecho, en los orígenes de la analítica estuvo muy presente el deseo de desligarse de las tendencias ultraespeculativas frente a las que los analíticos reaccionaban, es decir, el neohegelianismo británico y estadounidense. Tanto la entonces naciente filosofía analítica como el pragmatismo de C.S. Peirce, William James y Josiah Royce tenían en su agenda el diseño de una forma de hacer filosofía que abordara los verdaderos problemas que a los filósofos les interesan y no sólo las condiciones de posibilidad de abordar esos problemas. Hacia comienzos del siglo XX, el filósofo peruano Pedro Zulen, discípulo de Royce, publicó un libro sobre el desplazamiento del neohegelianismo hacia las formas nacientes de pragmatismo² en el que se puede observar con claridad la tensión entre esas dos tendencias.

Los analíticos tempranos, marcados a fuego por el enfoque logicista de Bertrand Russell y G.E. Moore, por el Círculo de Viena y por los filósofos del análisis del lenguaje ordinario, se hallaban exaspera-

fía analítica y nuestra contribución a ella. Respuesta a Guillermo Hurtado”, *Diánoia*, vol. 57, no. 69, noviembre de 2012, pp. 151–158; Horacio Luján Martínez, “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. 58, no. 70, mayo de 2013, pp. 159–167.

² Pedro Zulen, *Del neohegelianismo al neorealismo. Estudio de las corrientes filosóficas en Inglaterra y los Estados Unidos desde la introducción de Hegel hasta la actual reacción neorealista*, Lux, Lima, 1924.

dos ante el hecho de que la filosofía diera interminables vueltas sobre sus propias condiciones de posibilidad, repensando interminablemente los instrumentos con los que abordaban sus objetos, y veían con cierta admiración el progreso científico, pues suponían que cuando una disciplina ha alcanzado cierta madurez ya no tiene que seguir discutiendo su metodología y simplemente la aplica. Los analíticos tempranos querían operar como los científicos, es decir, logrando progresos, pequeños pero definitivos, sobre los cuales otros podrían seguir construyendo. Gracias a una simple vuelta de tuerca, poco ambiciosa pero atinada, sería posible lograr el continuo avance de la filosofía. Dediquémonos pues, hubieran dicho estos analíticos, a poner un ladrillo sobre otro, antes que a imaginar edificios que no pasarán de los planos, como ya se ha hecho demasiadas veces en la filosofía.

Tampoco ésta era una idea nueva. En el párrafo conclusivo de la *Crítica de la razón pura*,³ Kant expresa su esperanza de haber puesto los cimientos para que otros pudieran seguir por el mismo camino. De igual manera, en el penúltimo párrafo del prólogo al *Tractatus logico-philosophicus*,⁴ Ludwig Wittgenstein usa la metáfora del clavo (esta vez no la de la tuerca) para indicar que el valor del libro será mayor cuanto mejor se hayan expresado los pensamientos en él contenidos, es decir, cuanto más se haya remachado el clavo. Se diría que esto muestra lo profundamente moderna que nació la filosofía analítica, anclada aún en el modelo cartesiano de una *mathesis universalis*. Yo me inclino más bien por señalar que lo que esto prueba es lo profundamente filosófica que siempre fue la filosofía analítica, porque este proyecto es, por lo menos así lo veo, connatural a la filosofía. Por otra parte, si tuvo un mérito la analítica desde sus orígenes, aunque constato con cierta preocupación que es algo que podría estarse perdiendo, es el recordarnos que los proyectos filosóficos y científicos siempre han estado comunicados entre sí y que no deberían dejar de estarlo. Toda esta digresión tiene como objetivo, en todo caso, explicar el tradicional desdén de los analíticos por la metafilosofía, a pesar de que recientemente se han publicado varios libros de metafilosofía analítica.⁵ Confieso, no obstan-

³ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Taurus, Madrid, 2009.

⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza Editorial, Madrid, 2011.

⁵ Cfr. Nicholas Rescher, *Philosophical Dialectics. An Essay on Metaphilosophy*, University of New York, Albany, 2006; Timothy Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, Blackwell, Londres, 2007; Pablo Quintanilla (comp.), *Ensayos de metafilosofía*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2009.

te, que dudo que en muchas de esas publicaciones se hayan abordado preguntas cruciales sobre lo que es y lo que debiera ser (si debe ser algo en particular) la filosofía, especialmente la analítica. A veces hay más pensamiento metafilosófico en un ensayo libre como el de Guillermo Hurtado, que en varios artículos profesionales de metafilosofía.

Concentrémonos entonces en el texto de Hurtado. Este autor sostiene que la filosofía analítica comenzó siendo (en todas partes, pero también en Latinoamérica) un movimiento conceptual revolucionario y de liberación, pero que con el paso de los años y de una creciente profesionalización se ha ido convirtiendo en una forma de escolasticismo en el que se debaten con suma sofisticación problemas de detalle que no necesariamente son relevantes para las preguntas fundamentales del ser humano, las cuales tienen que ver con cuestiones existenciales y sociales más universales. Por eso, dice Hurtado, “[m]uchos artículos de filosofía analítica son como una sofisticada herramienta de precisión que sólo sirve para ajustar un pequeño tornillo”.⁶ Una vez hecho el diagnóstico, Hurtado ofrece como recomendaciones, (i) romper “la relación de dependencia o subordinación con la filosofía analítica de la metrópoli”, y (ii) no recluirse en la academia sino, más bien, ocuparse de los asuntos públicos.⁷

En lo que sigue expondré una posición parcialmente convergente con el diagnóstico y con el objetivo último de Hurtado, aunque discrepante en varios detalles. Algo que me parece digno de ser notado, *en passant*, es que ambas sugerencias fueron propuestas, aunque con algunas diferencias, por los filósofos latinoamericanos de la generación del sesenta. En 1968, el peruano Augusto Salazar Bondy publicó en México el libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?*⁸ La tesis de Salazar era que la filosofía en suelo latinoamericano ha sido frecuentemente un producto anatópico de reflexiones que tenían relevancia en latitudes diferentes, pero que en Latinoamérica se han convertido en malas imitaciones que, lejos de enraizar la filosofía en nuestros territorios, solamente han cumplido un rol ideológico para la justificación de relaciones injustas de subordinación y dominación. No sólo subordinación política, sino también ideológica. En 1972, en la ciudad argentina de Córdoba se realizó el II Congreso Nacional de Filosofía, que dio origen al libro *Hacia una*

⁶ G. Hurtado, “Qué es y qué puede ser la filosofía analítica”, p. 165.

⁷ *Ibid.*, p. 169.

⁸ Se trata de una primera versión de Augusto Salazar Bondy, *La historia de las ideas en el Perú contemporáneo. ¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Fondo Editorial del Congreso de la República, Lima, 2013.

*filosofía de la liberación latinoamericana.*⁹ A partir de este libro fue surgiendo, en varios países latinoamericanos, un movimiento conformado por autores como Horacio Cerutti, Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Juan Carlos Scannone y Leopoldo Zea, entre otros. A pesar de ser ellos filósofos de distintas procedencias intelectuales, coincidían en que la filosofía no debería ser un instrumento de dominación sino de emancipación, tanto a nivel individual como colectivo. Estos filósofos enarbolaron la bandera de la filosofía de la liberación precisamente pensando que ésa era la tarea que la filosofía tendría que acometer en nuestros países. Muchos de estos filósofos sacaron un pie de la academia, sin abandonarla del todo, para dedicarse a trabajar en proyectos de educación pública; también participaron en debates sociales y políticos en sus respectivos países. Que Hurtado se vea en la obligación de recordarnos estas dos cosas casi cincuenta años después sólo prueba que el proyecto de los filósofos de la liberación no se cumplió cabalmente. Esto se debió, en parte, a que ese proyecto liberacionista venía acompañado de un proyecto marxista del cual, en principio, era independiente. Pero eso no fue visto así en su momento, porque se trataba de una época en que buena parte de países latinoamericanos tenían poblaciones enfrentadas ante la dicotomía entre revolución marxista y represión fascista. Los filósofos liberacionistas no incluyeron en su programa a los filósofos ibéricos, seguramente porque en aquella época la dictadura franquista lo hacía inviable, pero de haberse dado las condiciones estoy seguro de que lo habrían hecho. Soy de la opinión de que, con menos carga ideológica y más ventaja histórica, éste es un buen momento para releer a esta generación de filósofos latinoamericanos y para volver preguntarnos si hay algo en su proyecto que aún debiera continuarse.

Es necesario precisar, no obstante, que en el proyecto de los filósofos latinoamericanos de la liberación y en la llamada de atención de Hurtado hay tanto convergencias como diferencias. El objetivo es el mismo, pero mientras los primeros tenían una agenda más claramente política y ponían en el banquillo a la recepción que se daba en nuestros países a la filosofía producida en el primer mundo, Hurtado se concentra en la filosofía analítica y considera necesario aprovechar el virtuosismo de sus instrumentos lógicos y conceptuales en beneficio de una filosofía que sea algo más que técnica en sí misma. La técnica es medio pero no fin, podría ser el lema de su artículo. También podría añadir que *muchísima* de la filosofía analítica que se practica es sofisticada en los medios pero

⁹ Osvaldo Ardiles et al., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973.

ha perdido de vista los fines. Suscribo la afirmación, aunque no creo que se aplique solamente a la filosofía analítica ni sólo a la filosofía latinoamericana, lo que nos conduce al siguiente tema.

El cuestionamiento que Hurtado hace de la analítica estándar que se cultiva actualmente en Iberoamérica es perfectamente válido también para otras formas de filosofía no analíticas y no iberoamericanas porque, en realidad, es un cuestionamiento a la profesionalización de la filosofía. La metáfora del tornillo es válida para describir a muchos filósofos analíticos que tienen muy poco conocimiento de cualquier cosa que no sea la estrecha área de su especialización y que consideran que su contribución a la disciplina radica en proponer una nueva vuelta de tuerca conceptual que en sí misma podría no parecer importante pero que, vista a la luz de la estructura conceptual mayor de la filosofía contemporánea, es parte de un proyecto que puede significar una gran innovación. Un buen ejemplo de una contribución de este tipo es el célebre cuestionamiento realizado por Edmund Gettier respecto del conocimiento como creencia verdadera justificada,¹⁰ mencionado en el comentario a Hurtado elaborado por García-Carpintero.

Los filósofos analíticos que actúan de esta manera suelen ver su trabajo como equivalente al que realizan los científicos, tanto en las ciencias naturales como en las humanas, en que el descubrimiento de un fósil del metatarso de un primate, en sí mismo algo bastante trivial, puede significar que se modifique por completo toda nuestra filogénesis. Algo semejante pasaría si alguien decidiera dedicar su vida a reconstruir la perdida lengua puquina con el deseo de que esto nos permita entender mejor el origen del quechua o a explicar el comportamiento de algún tipo de partícula elemental, por ejemplo, los neutrinos, con la esperanza de que esto mejore nuestro conocimiento acerca del origen del universo. Hasta aquí nada de esto es objetable, siempre que el medio guarde relación con el fin y que el fin sea ampliar las fronteras del conocimiento. Tampoco veo que esto sea diferente de lo que pasa en otras tradiciones filosóficas no analíticas; por ejemplo, la alemana o la francesa, donde el objetivo último de un académico puede ser modificar la interpretación usual de una palabra en la obra canónica de un autor clásico, pues esto conduciría a una total relectura de su obra, o el proponer un neologismo que tenga como pretensión permitirnos ver un fenómeno bajo una luz diferente (tómese como ejemplo el término *différance*, acuñado por Jacques Derrida).

¹⁰ Edmund Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, vol. 23, no. 6, 1963, pp. 121–123.

Ahora bien, nótese que en todos los ejemplos mencionados (el artículo de tres páginas de Gettier, la reconstrucción del puquina, el comportamiento del neutrino, el descubrimiento del metatarso de un primate y la acuñación de la palabra *diférance*) estamos hablando del giro de un tornillo que podría no tener otra consecuencia o, por el contrario, de un giro que podría llegar a revolucionar nuestro conocimiento de la realidad y de nosotros mismos. ¿Cómo podríamos saber si ocurrirá lo primero o lo segundo? Sin duda no lo sabemos en el momento en que giramos el tornillo (ya sea si lo hacemos con un simple destornillador o con una sofisticada maquinaria de precisión, según lo que se necesite), sino, con suerte, cuando veamos el efecto que este giro tiene en el mecanismo al que pertenece. Pero podría ocurrir que sólo muchos años después del giro se note que éste era más importante de lo que originalmente se creyó, o también podría pasar que durante muchos años la comunidad académica creyera que era el tornillo que descifraba el universo, pero que posteriormente se notara que en realidad nunca pasó de ser un giro baladí, por más que durante mucho tiempo se creyera otra cosa. En este último caso, aunque reconoczamos que el giro fue insignificante en su valor epistémico, tendremos que admitir que fue importante desde un punto de vista histórico, aun cuando sólo haya tenido como consecuencia desorientar por siglos a los investigadores.

Con estos ejemplos quiero hacer notar varias cosas. Por un lado, el que un académico, de la disciplina que fuere, dedique su vida a hacer girar pequeños tornillos sin que eso tenga un efecto evidente e inmediato en las grandes preguntas existenciales o en la sociedad no significa que haya perdido su tiempo, pues podría ser que el efecto sea mediato y que no incida necesariamente en temas políticos, sociales o existenciales. Por otro lado, con frecuencia sólo la prueba del tiempo revelará si cierta vuelta de tuerca fue significativa o trivial. Pero tampoco hay que idealizar la prueba del tiempo, porque lo que en el mediano plazo puede ser visto de una manera podría tener otro color a largo plazo. Es decir, ¿cuánto tiempo tiene que pasar para que la prueba del tiempo decrete una respuesta confiable? Ciertamente no hay una respuesta a esa pregunta, ni siquiera si esperamos más tiempo para contestarla. Por último, hay una división natural del trabajo académico según la cual algunos giran tuercas y otros diseñan, observan u operan el mecanismo completo. Tradicionalmente se ha pensado que son los científicos los que se encargan de los tornillos mientras los filósofos son los encargados de la visión de conjunto, pero pienso que eso es una errada simplificación. En una misma disciplina algunos académicos están dedicados a

los tornillos, así como otros lo están al mecanismo. Unos científicos investigan neutrinos y otros elaboran una nueva teoría del universo. Uno podría decir que los segundos son los importantes y que los primeros están al servicio de éstos. Discrepo. Ambos son importantes pues los segundos sólo podrían haber hecho su trabajo gracias a los primeros. Pero ésa no es la idea central que quiero señalar; lo que me interesa mostrar es que es un error suponer que la filosofía, como tal, es una disciplina omniabarcadora, mientras que las ciencias son explicaciones de lo específico. Hay filósofos como Gettier, que nunca hicieron nada más en su vida que señalar un pequeño error o presupuesto que, sin embargo, tenía importantes consecuencias, y hay filósofos que construyen sistemas que pretenden ser omniabarcadores. Lo mismo pasa en las ciencias. Algunos científicos estudian metatartos y otros escriben *El origen de las especies*.

Todos los párrafos anteriores tienen como objetivo sugerir que incluso si un filósofo (o un científico) no hace otra cosa en su vida que ajustar un pequeño tornillo, eso no prueba nada acerca de la relevancia de su acción, pues ésta hay que verla a la luz del contexto mayor que, sin embargo, no siempre es conspicuo. Por otra parte, es imposible saber *a priori* si cierto giro de tuerca será importante, mientras no se vea el papel que éste desempeña en la maquinaria. Aquí me parece que concuerdo y discrepo en diferentes cosas con Hurtado y con García-Carpintero. Hurtado parece presuponer que los giros de tuerca en la filosofía analítica que no tengan como objetivo último una nueva mirada existencial, o un cambio social o político son irrelevantes. Discrepo con él en eso. No veo cuál sería el problema con que uno dedique su vida a intentar refutar el metateorema de completitud, y no se me ocurre algo que tenga menor relevancia existencial, social o política que eso. Coincido con Hurtado, sin embargo, en que en muchos casos, no en todos, el trabajo en la filosofía profesional, no sólo analítica, se reduce a nuevos giros de tuercas sin que eso tenga ninguna consecuencia relevante para nada o para nadie, ni social, ni política, ni de ningún otro tipo. Además, lo que es peor, en muchos casos se trata de giros de tuerca que se proponen revertir un giro anterior realizado por otra persona, que ya era bastante inútil y trivial, de manera que el giro posterior es una banalidad sobre una trivialidad. Es imposible no reconocer que mucho de lo que se publica en las revistas filosóficas especializadas son argumentos triviales sobre otros argumentos igualmente triviales. Espero honestamente que los cuatro artículos que hasta ahora conforman este debate no caigan en esta categoría. La sensación generalizada entre los filósofos de que mucho de lo que se publica es fútil ha desencadenado una

furiosa tendencia de los dictaminadores de las revistas especializadas a ser exageradamente críticos con los manuscritos que reciben. Pero esto no ha resuelto el problema, simplemente ha hecho evidente que con frecuencia se rechazan artículos simplemente porque sus autores no comparten las posturas de los jurados, sea a nivel de metodología, de estilo o de contenido, sin que haya criterios más objetivos que éhos.

Pero García-Carpintero no parece reconocer esta problemática o, por lo menos, no lo hace explícitamente. Los ejemplos que él pone en su artículo (*pensamientos de se*, Gettier, el problema de los futuros contingentes) pueden resultarle un *boomerang*. Así como se han escrito piezas originales e iluminadoras sobre esos temas, hay también toneladas de papel que sólo ocupan espacio en las bibliotecas. En este punto hay una diferencia significativa entre la filosofía y las ciencias, y es que en el caso de éstas la evidencia empírica suele ser un criterio en general confiable para distinguir entre el aporte valioso y el discurso vacuo. En el caso de aquélla, como su relación con la evidencia es más distante, es difícil determinar con claridad la relevancia de los aportes. Naturalmente, creo que una reflexión puramente especulativa puede ser filosóficamente importante, aunque no haya ningún criterio objetivo para determinarlo; pero el meollo está en que podría ser que nunca se llegue a un acuerdo al respecto.

Ahora llegamos a lo que sería mi tesis principal: la profesionalización y masificación de la filosofía (es decir, el hecho de que hoy mucha gente pueda dedicarse de lleno a esta actividad, lo que es un fenómeno de fines del siglo XX) es, sin duda, un hecho largamente positivo, pero tiene un costo. El precio que tenemos que pagar por esto es la proliferación de investigación de poca calidad y el que la brecha entre los filósofos originales y los malos repetidores sea excesivamente grande. Nótese que aquí no contrapongo a filósofos brillantes contra giradores de tornillos, porque estos últimos también cumplen una función. Tampoco comparo a creadores con repetidores, porque los segundos son también necesarios. Contrapongo a filósofos contra malos repetidores, pues los segundos sí pueden ser nocivos. En todos los momentos de la historia ha habido filósofos originales y filósofos menores. Los primeros han ampliado las fronteras de la disciplina, han trazado la agenda y la hoja de ruta, y han sido un referente académico y cultural. Los segundos (los llamados por Alfred Ayer “jornaleros de la filosofía” y por Hurtado “ganapanes” de la academia) normalmente se han dedicado a intentar comprender mejor a los primeros o a transmitir su legado de una generación a otra. El problema es que ahora todos creen tener algo original que decir, todos piensan (o esperan y, por ello, lo intentan) que

su giro de tuerca va a transformar la disciplina, o tal vez una región de ella, o por lo menos un debate regional, o tan sólo una pequeña polémica entre amigos y conocidos.

La profesionalización y masificación de la filosofía es, haciendo las sumas y las restas, algo beneficioso, no sólo porque permite que mucha gente pueda dedicarse a lo que verdaderamente le gusta y porque sugiere que, si hacemos las cosas bien, la educación masiva puede tener más consistencia y rigor de los que ha tenido en el pasado, sino también porque podría generar como consecuencia tejidos sociales más cultivados, informados y consolidados. Pero, como todo tiene un costo, el precio que hay que pagar es tener que convivir con mucha producción de mala calidad y, lo que es peor, que no tengamos criterios claros para distinguir los niveles de calidad. Pero insisto en que no creo que esto ocurra en menor medida en otras tradiciones filosóficas o en otras disciplinas. Tengo la esperanza de que sea la selección natural la que con el paso del tiempo equilibre o filtre la calidad académica, pero por ahora eso no está ocurriendo. Hago notar, sin embargo, que al día de hoy este caos creativo también ha generado, en relativamente poco tiempo, muchas de las obras e ideas más interesantes de la historia de la filosofía.

Es verdad que en esto los analíticos suelen ser más osados que los filósofos de otras tradiciones. Los filósofos formados en la tradición alemana, por ejemplo, consideran que si no tienen algo verdaderamente original que decir, deben dedicarse a releer a los clásicos hasta que se les ocurra algo o, si nunca llega ese momento, hasta que a otro se le ocurra algo original. Pero esa cautela también tiene su costo. Dado que la originalidad no es algo con lo que uno nazca, sino que también se forma, la enseñanza de la filosofía en esa tradición suele desalentar el deseo por abordar de manera personal los problemas filosóficos, sugiriendo que si uno no puede revolucionar la materia debería dedicarse solamente a transmitirla, con lo que se plantea una dicotomía algo exagerada: si no eres Kant, entonces mejor dedícate a repetirlo bien y no intentes cuestionarlo. El problema es que si uno comienza con esa premisa, lo más probable es que no tenga nunca ánimo suficiente para abordar nada con cierto empeño de originalidad. Quizá una prueba de que esto es así es el hecho de que, a pesar de su extraordinaria tradición, la filosofía alemana no ha producido nada verdaderamente interesante en los últimos cincuenta años y se ha convertido en una estrella en extinción, mientras que la filosofía analítica prácticamente todos los años produce algo relevante. También es cierto que aunque la filosofía analítica genera mucha creatividad, produce mucho ruido innecesario, mientras que la

filosofía alemana es más discreta. La originalidad, empero, difícilmente se alienta proponiendo máximas y, en cierto sentido, es impredecible.

Quisiera aclarar las tesis que hasta ahora he defendido para después seguir adelante.

- (i) Todo lo dicho por Hurtado se podría aplicar también al cultivo de filosofías no analíticas, pues se aplica en realidad a la filosofía profesional, dentro y fuera de Iberoamérica.
- (ii) El que un debate o propuesta filosófica (o científica) no tenga una evidente e inmediata relevancia existencial, política o social no la hace menos importante.
- (iii) Sí es cierto que hay mucha producción filosófica ruidosamente poco original, más en la tradición analítica que en otras, lo que es consecuencia de una mayor profesionalización y masificación de la filosofía. Este hecho indeseable, empero, es el caldo de cultivo que permite que también se produzca filosofía verdaderamente original.

Prosiguiendo con el debate, me parece notar en Hurtado y García-Carpintero, aunque no así en H.L. Martínez, el presupuesto de que la filosofía es una disciplina con contornos precisos y que, por lo tanto, debería ser posible decir cómo es y cómo debiera ser. Dado que en este debate se trata de poner las cartas que uno tiene sobre la mesa, pienso que la filosofía nunca ha tenido y no veo por qué debería tener contornos precisos. Siempre se ha superpuesto e imbricado con otras disciplinas y probablemente siga siendo así en el futuro. Por ello, me parece que es tan filosofía lo que hace Gettier como lo que hace Derrida, aunque admito que, por preferencias personales, dedico más tiempo a leer al primero que al segundo. Aunque considero que los dos son filósofos en cuanto que ambos tienen cosas interesantes que decir sobre aspectos puntuales de la temática filosófica, no estoy seguro de que sean verdaderamente originales y creo que ninguno de los dos será leído en el mediano plazo. Así como no creo que la filosofía tenga o haya tenido alguna vez contornos precisos, no creo que tenga mucho sentido decir cómo debería ser en el futuro, dado que sospecho que seguirá siendo un muestrario de posiciones, tendencias e intuiciones que se irán filtrando lentamente según la selección natural. Además, siempre he desconfiado de quienes dicen cómo debería hacerse algo; prefiero esperar a que lo hagan para analizar el resultado. Admito, no obstante, que cuando se trata de una empresa colectiva, en ocasiones

es útil intercambiar opiniones acerca de cómo creemos que debería y podría hacerse.

Ahora comentaré algunas tesis puntuales de Hurtado y de sus otros dos comentaristas con el objetivo de remachar más el clavo. Hurtado abre su artículo señalando que la filosofía analítica comenzó siendo una filosofía revolucionaria y liberadora. Posteriormente señala que ya dejó de serlo y, por último, sostiene que debería retornar a sus orígenes. Comparto la primera afirmación, coincido en que en un importante sentido la filosofía (así como cualquier otra empresa humana) debería ampliar nuestras libertades y generar mayor autoconocimiento. Pero creo que Hurtado tiende a medir los resultados en el corto plazo. Es posible que el descubrimiento del metatarso de un primate genere, a mediano plazo, conocimiento sobre nosotros mismos y que, a largo plazo, sea un instrumento de liberación de ciertos dogmas y prejuicios, en tanto, por ejemplo, nos permita vernos a nosotros mismos como una frágil especie que eludió difícilmente la extinción hace unos cien mil años en la sabana africana. El verdadero riesgo, me parece, no radica en que la filosofía analítica ya no sea revolucionaria o liberadora, sino en que se convierta en una filosofía reaccionaria que funcione como una máquina de aplastar la originalidad que no calza con sus moldes preestablecidos. Creo que en eso Hurtado lleva algo de razón. Es frecuente que lo que comienza siendo revolucionario y emancipador termine convirtiéndose en un instrumento ideológico de represión o imposición. El peligro, por lo tanto, es que la filosofía analítica se convierta en una forma del *establishment filosófico* que impida que filósofos con otro estilo argumentativo, literario o con distintas intuiciones puedan ejercer según sus intereses. Sí creo que en muchos casos ha ocurrido eso, aunque me parece que cada vez menos.

Creo observar, aunque bien podría ser un defecto de visión de mi parte, cierta tendencia, tanto en el artículo de Hurtado como en el de García-Carpintero, a reducir un poco el espectro de la visión. Si tengo razón, eso hace que en ocasiones Hurtado ofrezca explicaciones monocausales a fenómenos que son multicausales, como cuando explica las razones que condujeron al crecimiento de la filosofía analítica en Estados Unidos, según él, en la línea de George A. Reisch,¹¹ como consecuencia de la Guerra Fría y de la necesidad, fomentada por la CIA, de hacer pasar a segundo plano las discusiones en filosofía política y desaparecer el pensamiento marxista que sostenían casi todos los miem-

¹¹ Cfr. George A. Reisch, *How the Cold War Transformed Philosophy of Science: To the Icy Slopes of Logic*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

bros del Círculo de Viena. Pienso que, aunque algo de eso pudo ser cierto, sólo lo fue de manera secundaria. Sospecho que más importancia tuvo el deseo de los filósofos, aunado al crecimiento económico y político de Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial y en medio de la Guerra Fría, de hacer algo que sonara tan confiable y meritorio como lo que hacía la ciencia, y que generara la sensación de estar progresando en algo y hacia algún sitio.

García-Carpintero, por otra parte, no parece tan interesado en entender lo que Hurtado realmente quiere decir y se concentra en responder al discurso explícito desatendiendo el implícito, lo que no me parece que ocurra con H.L. Martínez. Así, García-Carpintero presupone exactamente lo contrario de lo asumido por Hurtado y, sin embargo, no objeta argumentativamente aquellos presupuestos, sino que se limita a dar ejemplos de lo que él mismo considera casos valiosos de práctica analítica, haciendo uso de un esotérico recurso místico.¹² Da tres ejemplos que él considera que constituyen buena práctica filosófica, sin explicar por qué lo son y por qué éstos son contraejemplos a las tesis de Hurtado. García-Carpintero se limita a suponer que “cualquiera con la capacidad adecuada de observación que *mire* en la dirección apuntada” aceptará tales ejemplos con él. Reconoce inmediatamente que Hurtado podría no considerar válidos estos ejemplos, pero no hace nada por entrar en el debate, pues lo que está en juego es si ésos son ejemplos de una buena práctica filosófica o no. Ciertamente García-Carpintero dirá que sí y Hurtado podrá decir que no, con lo que no habremos avanzado nada en la discusión. No deja de ser sorprendente el recurso a “el que tenga oídos para escuchar que escuche”, proviniendo de un reconocido filósofo analítico particularmente hábil para desenredar embrollos conceptuales. Como Hurtado podría afirmar que esos casos no son filosóficamente valiosos, García-Carpintero no habría demostrado nada pero, lo que es peor, tampoco habría entrado en diálogo con su interlocutor. Pienso, por ello, que el debate entre esos dos autores podría haber sido mucho más rico de lo que realmente fue.

El comentario de Martínez me parece menos a la defensiva y más dispuesto a entrar en materia. Su tesis principal es que “la filosofía analítica se asignó el papel de definir lo que era verdaderamente filosofía y lo que no lo era”.¹³ Coincido con la afirmación, aunque nuevamente debo recordar que ese vicio no es exclusivo de los analíticos. Pero reconozco que esa arrogante pretensión tuvo como consecuencia un

¹² M. García-Carpintero, “La filosofía analítica y nuestra contribución a ella. Respuesta a Guillermo Hurtado”, p. 153.

¹³ H.L. Martínez, “Filosofía analítica y democracia en América Latina”, p. 160.

explícito desinterés por la filosofía practicada en otras tradiciones, lo que impidió que la analítica entrara en un verdadero y fructífero diálogo con ellas. Algunos analíticos dirán que ese diálogo es imposible porque los presupuestos son demasiado diferentes. Discrepo. Si ya se reconocieron los presupuestos, por diferentes que éstos sean, es posible comenzar el diálogo.

Termino expresando lo que es solamente una sospecha. Pienso que la filosofía más interesante que se producirá en los próximos cincuenta años será precisamente el producto de un diálogo entre tradiciones diferentes, de hecho eso ya está comenzando. Podría ser que ese diálogo sea sólo implícito porque no se mencionará a los autores de esas diferentes tradiciones, sino únicamente sus posturas, pero eso no reduce su carácter de diálogo “intertradicional”. La presencia del pragmatismo, y de sus elementos existenciales y hermenéuticos, en la filosofía analítica contemporánea es significativa y probablemente aumentará en el futuro.

Podría planteárseme la pregunta de qué entiendo por “filosofía interesante” y por qué lo que me interesa a mí debería interesarles también a los otros. Pienso que lo que uno busca en la filosofía, y sospecho que éste ha sido el caso desde los milesios hasta el presente, es que nos proporcione visiones y explicaciones a preguntas personales que también son colectivas. Estas preguntas son el producto de la tradición a la que pertenecemos y a nuestra condición de criaturas arrojadas en el mundo,¹⁴ y por eso son compartidas, pero son también personales porque son preguntas que nos inquietan lo suficiente como para obligarnos a dedicarles mucho tiempo de nuestras vidas.

Por último, ¿deberíamos tener algún objetivo como iberoamericanos dedicados profesionalmente a la filosofía? Ciertamente, y no sólo uno, sino varios. Aunque nadie está en la posición de decir cuáles debieran ser éstos, todos podríamos expresar nuestras opiniones esperando que puedan ser del interés de los demás. Entre otras cosas, creo que nos corresponde participar en la creación de una tradición de discusión iberoamericana que permita a quienes vengan después de nosotros a no tener que comenzar desde cero, sino desde algunos cimientos aunque sea transitoriamente asentados. Tengo para mí que el debate iniciado por Hurtado ayuda en esa empresa.

Recibido el 18 julio de 2013; aceptado el 15 agosto de 2013.

¹⁴ Cfr. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera C., Editorial Trotta, Madrid, 2006, § 29.