

Curando los males de una tradición. Sobre Wittgenstein y la filosofía latinoamericana*

Elizabeth Millán-Zaibert
Department of Philosophy
DePaul University
emillan@rocketmail.com

El título que une los textos de esta revista, *Wittgenstein y América Latina*, de inmediato provoca estas preguntas: ¿por qué, si nos preocupamos por la comprensión de la filosofía latinoamericana, debemos volver la mirada a Ludwig Wittgenstein?, ¿no estamos cayendo en la trampa de intentar revestir de dignidad una tradición filosófica marginada, poniéndola en compañía de una respetada figura de la tradición angloamericana?, ¿son nuestros representantes culpables de esta desgastante tendencia?

No es precisamente de mi agrado una empresa semejante a la de recurrir a tal o cual comentario de Wittgenstein a fin de hacerse de una mejor comprensión de la filosofía latinoamericana, o bien para concederle cierta respetabilidad a una tradición filosófica que por largo tiempo ha sido ignorada. No obstante, los textos de Pereda y Medina son muy buenos y merecen una atención cuidadosa, misma que les he de

* [Versión castellana de Mario Gensollen]

prestar mientras voy señalando ciertos problemas respecto a la tendencia generalizada a ver en Wittgenstein una especie de curandero¹.

Wittgenstein como curandero

Carlos Pereda ofrece una especie de sesión terapéutica para sanar ciertos males que plagan la filosofía latinoamericana. Según el diagnóstico de Pereda, la tradición intelectual latinoamericana sufre de tres vicios: 1) la lógica de las adhesiones: un problema que ocurre cuando «uno instala cómodamente su tiendita mental y se es para toda la vida disciplinadamente —servilmente— fenomenólogo, utilitarista, lógico-positivista, analítico, posanalítico,... o lo que sea» y simplemente ignora el resto del universo filosófico de problemas; 2) el afán de novedades: la curiosidad como un hábito enfermizo, una obsesión arrogante por mantenerse al día de las ideas de moda. Debido a estos dos vicios perniciosos, Pereda nos dice:

«en América Latina se nos suele llamar a liberarnos y recobrar nuestra peculiar diferencia: a dejar de mirar tanto hacia fuera para apreciar un poco lo que hemos sido y somos, y lo que ha sido y es la circunstancia que nos rodea. Hay que descolonizarse. Hay que recobrar la memoria histórica de tanta catástrofe para poder actuar con justicia».

¹ Se traduce el sustantivo «*healer*» y el verbo «*heal*», por «curandero» y «curar», respectivamente, dado que otra posibilidad (por ejemplo, *sanador* y *sanar*), no hubieran capturado el sentido irónico que la autora pretende dar a los términos [N. del T.].

Esta nueva versión de lo que podemos llamar la «filosofía de la liberación» (distinto de lo que normalmente entendemos con este término) nos coloca ante el tercer vicio discutido por Pereda, «la arrogancia de las identidades colectivas que conforman los “entusiasmos nacionalistas”, y sus consecuencias —en la academia más ridículas que perniciosas—, las “filosofías nacionales” [...], y sus “lógicas del color auténtico”». Así va el diagnóstico de Pereda sobre los males que aquejan a la filosofía en América Latina, un diagnóstico inquietante, porque si es atinado, la tradición filosófica en Latinoamérica es ridícula, nacionalista, deferente y superficial. Si éste es el caso, probablemente no necesitamos tomarla con tanta seriedad. ¿O puede salvarse, y el poderoso Ludwig Wittgenstein ser el héroe de esta historia?

A pesar de este sombrío diagnóstico, Pereda piensa que hay esperanza para el futuro de la filosofía latinoamericana: «una reorientación radical de nuestras formas de vida puede liberarnos de cualquier enloquecida «lógica» de la adicción, permitiéndonos redirigir, retransformar radicalmente la atención». Pereda sitúa como fuente de esta revolución liberadora una aguda apreciación de Wittgenstein, desarrollada en sus *Investigaciones filosóficas*: «Podría decirse: la mirada debe ser rotada, pero teniendo como gozne nuestras necesidades reales» (1986: §108). Pereda asevera que la filosofía latinoamericana puede sanarse si vemos que «hay que recobrar, pues, las necesidades reales **de todo tipo**: necesidades económicas, morales, sociales, políticas, filosóficas, científicas, estéticas[...]». Pereda toma pauta de Wittgenstein para reafirmar este punto relativo a la recuperación de las «necesidades reales», pero ni en Wittgenstein ni en Pereda encuentro claridad alguna acerca de lo que puedan ser estas «necesidades reales»: ¿las «necesidades reales» de la

tradición se oponen a las «pseudo-necesidades»? Un eje de referencia que ha guiado el trabajo de los autocalificados filósofos latinoamericanos, como Leopoldo Zea, es el problema de la identidad cultural. ¿Pereda considera que es necesario darle la vuelta a este eje? ¿El problema de identidad cultural ha de considerarse una «pseudo-necesidad», misma que si se le confunde con una necesidad real acaba, como él refiere, en la esfera de lo ridículo? ¿Cómo le hacemos para determinar cuáles son las «necesidades reales» de la filosofía latinoamericana (o, para tal caso, de cualquier tradición filosófica)? ¿Puede el más bien enigmático reclamo desde las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein ayudarnos a contestar esta pregunta de capital importancia si pretendemos darle algún sentido a algo como la tradición filosófica latinoamericana? ¿Deben determinarse las «necesidades reales» de una tradición filosófica en torno al punto fijo de la tradición filosófica europea, es decir, en torno al diagnóstico de una figura como Wittgenstein?

Pereda afirma también que las adhesiones irreflexivas, la obsesión por estar al día, y apelar a nuestros verdaderos colores son tendencias que «embrollan y desfiguran las creencias, los deseos, las emociones, las expectativas[...]». Una manera en que la filosofía puede distinguirse de la mera retórica es comprometiéndose con la búsqueda objetiva de la verdad y con la argumentación sólida, para oponerse al énfasis en la manipulación emocional presente en tal retórica. Así, al parecer Pereda acusa a la filosofía latinoamericana de saturarse de hábitos retóricos que la vuelven afilosófica. No obstante, no existe evidencia contundente que apoye el reclamo de que la tradición filosófica de América Latina esté sitiada por las adhesiones irreflexivas, las obsesiones por estar al día o alguna apelación a nuestros colores verdaderos.

Y mientras no sea caso cerrado lo referente a qué pueden ser las «necesidades reales» de la filosofía latinoamericana, no tiene mucho sentido decir que la perspicacia de Wittgenstein ayudará a curar los males que supuestamente plagan la filosofía latinoamericana.

Sin evidencia, Pereda afirma que la «la tradición de filosofía en castellano ha sido muy pobre». Pereda asume, supongo, que dado el alto grado de credibilidad inicial de tal afirmación, y que esta credibilidad se explica por la indolencia con que la comunidad filosófica toma lo castellano, la carga de la prueba en defensa de la aseveración no recae en él. Pero, por el momento, me gustaría hacer aquí una pausa para considerar un par de problemas con la citada afirmación de Pereda. El primero es que simplemente se está haciendo un cambio de velocidad muy precipitado: Pereda está preocupado por la filosofía latinoamericana y los problemas en su tradición, sin embargo, cuando habla de la pobreza de la tradición, cambia a «filosofía en castellano». No niego que puede ser muy provechoso entender la tradición filosófica de Latinoamérica a través de su primera lengua, el castellano (aunque no debemos ignorar del todo el papel que el portugués juega en la tradición), pero, en la discusión, cambiar de filosofía latinoamericana a filosofía en castellano debe concederse con más cuidado, para que las diferencias entre la filosofía hecha en España y la de los diversos países de América Latina salten a la vista.

El segundo problema que veo en la aseveración de Pereda, respecto a la pobreza de la tradición filosófica en castellano, es que yo no considero que se gane algo con hablar de la tradición en términos comparativos; si no, estamos condenados a ver siempre la filosofía latinoamericana bajo la sombra de las conspicuas figuras procedentes de Alemania

e Inglaterra. La tradición filosófica en idioma castellano no ha producido una figura como Locke o Kant, mismas que no sólo han influido en su tiempo, sino que siguen configurando la filosofía en todo el mundo. Sin embargo, no hay pruebas suficientes para afirmar que la tradición en castellano es pobre. Mientras Pereda rechaza la noción de un solo método para la filosofía, como el que «soñó Descartes», al parecer no está en disposición de reconocer los métodos filosóficos sin paralelo que fueron desarrollados en la tradición filosófica en lengua castellana, principalmente el ensayo. El ensayo es muy elusivo, al parecer muy fragmentario, carente de la ambición expresada en el tratado —una forma literaria favorecida por los constructores de sistemas—, y demasiado particular, ocupado a menudo con gente concreta en lugares concretos, afrontando problemas concretos. Pero un enfoque más cercano a los elementos particulares de la existencia humana ¿Necesariamente conduce a la creación de una tradición filosófica pobre? Quizá la pobreza percibida no se localice del todo en la tradición filosófica latinoamericana, sino más bien en los lectores de esa tradición, mismos que no han aprendido cómo leer los textos que tienen frente a ellos, cómo rastrear la genealogía de la tradición, localizar sus raíces y comprender la planta que nace de esas raíces.

La tradición filosófica en lengua castellana se aparta en formas significativas de los caminos que la filosofía ha emprendido en la mayoría de las principales corrientes de la tradición filosófica, como Inglaterra, los Estados Unidos, Alemania y Francia. Pero siendo alternativos y exceptuando posturas reaccionarias, no hay razón para diagnosticar algo así como una enfermedad (¡y ciertamente Pereda no es reaccionario!). Lo que aquí puede convenir es un cambio, mirar atrás en la historia del pensamiento dentro del mundo de habla hispana, y comenzar a referir esa

historia en formas que no nos condenen a las eternas comparaciones con las principales corrientes de la tradición filosófica.

Pereda sugiere que la afirmación de Wittgenstein relativa a nuestra gramática, es decir, que «le falta visión sinóptica», y el problema asociado de que «no vemos sinópticamente el uso de nuestras palabras», puede aplicarse a la tradición filosófica de Latinoamérica para ayudarla a liberarse de sus vicios coloniales. Considero que necesitamos escuchar más acerca de cómo una afirmación que Wittgenstein hizo, particularmente en torno al **lenguaje**, puede aplicarse, tan fácilmente, a la **tradición** filosófica. Pues la tradición filosófica no es un lenguaje y no tiene una gramática, al menos no en una forma evidente. Los problemas que plagan una tradición intelectual tienden a estar más vinculados a cómo la historia de esa tradición está construida y a cómo se ha interpretado; ambas pueden muy bien ser formas de ver la tradición, y así, la llamada a una visión más clara de la tradición puede ser más útil. Sin embargo, no veo cómo las reflexiones de Wittgenstein acerca del lenguaje pueden ayudarnos a alcanzar esta visión más clara.

Wittgenstein y el problema de la identidad hispana

José Medina cree también que las reflexiones de Wittgenstein relativas al lenguaje pueden aplicarse a problemas no-lingüísticos: él utiliza la noción de Wittgenstein de parecido de familia para explorar el molesto problema de la identidad hispana. Así, en contraste con Pereda, quien recurre a Wittgenstein para ayudar a curar una tradición intelectual enferma, Medina se ocupa de un problema más específico, el de la identidad étnica, de cómo podemos con propiedad usar la

idea de «parecido de familia» para desarrollar «un esquema contextualista de la identidad hispana» —uno que ponga la atención en la historicidad, la agencia y la normatividad—. Medina sostiene que un intento reciente para usar el enfoque wittgensteiniano de parecido de familia, el de Jorge Gracia, no es «lo suficientemente wittgensteiniano», precisamente porque sus presuposiciones metafísicas ignoran características importantes de la noción de Wittgenstein. A diferencia de Gracia, Medina sostiene que la apropiación de la historia a través de nuestras prácticas es lo que le da unidad a nuestra familia hispana. Gracia asevera que es la historia *per se* la que hace esto. Medina censura a Gracia por su visión externalista de la historia, misma que equivale a ver la historia en términos de eventos más que en términos de conciencia de esa historia y su papel en la vinculación de un grupo de gente. Como él escribe: «Esta postura externalista falsea la fundamental dimensión práctica de la identidad étnica, misma que implica **acción** y no algo que simplemente **nos pasa** como resultado de la historia».

El segundo punto de la crítica de Medina contra Gracia tiene que ver con el fundamento autónomo (*value-free*) que pretende Gracia para la identidad hispana. Como Medina indica: «Gracia parece estar reaccionando contra esquemas que han ligado explícitamente la identidad hispana/latina a determinadas agendas sociales y políticas tales como **liberación**». Sin embargo, esto conduce a Gracia a pasar por alto un atributo importante de la visión de Wittgenstein, es decir, que nos anima a mirar casos específicos para propósitos específicos. Todavía peor, la visión de Gracia, como «no es la perspectiva propia de una crítica comprometida, sino la perspectiva distante de un observador que mira la historia de nuestra familia hispana *sub specie aeternitatis*», no es sen-

sible a los contextos prácticos y normativos, y por ello es dañina, porque «socava el potencial crítico y transformativo que una explicación filosófica de la identidad hispana debe tener». La crítica de Medina sobre Gracia es clara, pero es necesario decir mucho más sobre por qué un esquema de identidad «debe tener» un potencial crítico y transformativo. Medina está interesado en la dimensión práctica de la identidad étnica, pero al urgir el potencial crítico y transformativo de la identidad étnica, saltan puntos de discusión que atañen a los orígenes y límites del potencial transformativo; sin embargo, nadie los ha abordado. ¿Qué significa hablar de la actuación de un grupo?

Después de presentar su crítica sobre el uso que Gracia hace de Wittgenstein, Medina continúa argumentando que si seguimos a Wittgenstein con más cuidado, veremos que la identidad étnica implica historia, agencia y normatividad. Pero se soslaya por completo una pregunta central: ¿qué uso es ése en el que se recurre a Wittgenstein desde el principio? ¿Por qué lo necesitamos desde el principio para entender la identidad étnica-hispana?

Como Pereda, Medina toma reflexiones de Wittgenstein relativas al lenguaje y sus usos, y las aplica a un fenómeno totalmente distinto: la identidad étnica. ¿Acaso el parecido de familia en el tema de los conceptos no es un asunto por completo diferente al del parecido de familia en los grupos étnicos? De acuerdo con Medina, «la analogía entre familias y conceptos resalta el cambio: una familia es una unidad viviente cuyos miembros van y vienen; y, de forma parecida, lo abarcado por un concepto está sujeto a cambio y debe dejarse abierto». Si «identificarse como hispano (o como miembro de algún otro grupo étnico) es la expresión de un compromiso: con la historia de uno, con una serie de prácticas en

marcha y con un futuro común», es una empresa normativa, es difícil ver cómo el esquema wittgensteiniano de parecido de familia, que se refiere primariamente a cómo funciona el lenguaje, tiene posibilidad de ayudarnos. Los lenguajes no actúan, sólo los usuarios del lenguaje actúan y de ahí que tengan un sentido de responsabilidad.

Medina prosigue para afirmar que la contingencia, la diversidad y la inestabilidad son aspectos fundamentales de cualquier identidad cultural. Aquí debemos detenernos para preguntar: ¿no hay una diferencia importante entre identidad étnica y esta nueva referencia a la identidad cultural? Es más, Medina reitera que él está interesado particularmente en la identidad hispana, pero dado su abrupto cambio —empezar hablando de identidad étnica para terminar con identidad cultural—, no queda claro si él ve la identidad hispana como un problema étnico o cultural.

Un punto importante de contraste entre Gracia y el diagnóstico de Medina, respecto al problema de la identidad hispana, está en la descripción que el propio Medina acuña como un «enfoque wittgensteiniano [que] pone el énfasis en la agencia y en la normatividad y, lejos de ser meramente descriptivo, tiene un potencial crítico y transformativo». Esto suena extraño, si consideramos la marcada distancia de Wittgenstein respecto a todo lo que sea demasiado normativo o transformativo en la esfera socio-política. Después de todo, fue un judío que vivió el periodo de Hitler, sin embargo nunca analizó esa situación filosóficamente, al parecer él pensaba que estaba haciendo filosofía del lenguaje, lo cual no lo comprometía a entrar en la arena socio-política.

CONCLUSIÓN

Medina concluye con la afirmación de que «un enfoque de la identidad basado en la acción y bajo el peso de ciertos valores es la contribución central que la filosofía de Wittgenstein puede hacer a la discusión filosófica en torno a la identidad hispana». Termino con un repaso a una de las afirmaciones de Pereda inspiradas por Wittgenstein, a saber, que los filósofos latinoamericanos necesitan voltear el eje de referencia de su examen sobre el punto fijo de sus necesidades reales, para articular unas preguntas finales: ¿el problema de la identidad hispana constituye una necesidad real de la filosofía latinoamericana? ¿Es la vuelta wittgensteiniana tan sólo otra instancia de esa deferencia acrítica que Pereda desea evitar? Después de todo, si los mismos aforismos han sido propuestos por una figura marginal como Friedrich Schlegel, uno de los primeros románticos alemanes, o por una figura literaria mexicana como Octavio Paz, ¿pensaríamos que tales reflexiones enigmáticas podrían en verdad ayudarnos a que la tradición de América Latina avance? ¿Medina ha manejado el problema de la identidad hispana en una forma saludable o insalubre? ¿Es la mirada a Wittgenstein un obstáculo más para desarrollar una tradición filosófica robusta en América Latina? O Wittgenstein, figura conspicua en la tradición de la filosofía analítica, ¿es el héroe filosófico que puede por sí solo salvar la tradición filosófica de América Latina y resolver nuestra crisis de identidad?

BIBLIOGRAFÍA

Wittgenstein, Ludwig. (1986). *Investigaciones filosóficas*. Tr. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México.

RESUMEN

En este artículo, la autora realiza algunas críticas a las tesis planteadas por Pereda sobre las lecciones formales que puede enseñarnos Wittgenstein para curar algunos males de la tradición filosófica en América Latina; y también sobre la utilidad que tiene la noción de «parecido de familia» que usa José Medina para delinear las características de la identidad étnica.

Palabras clave: Wittgenstein, identidad hispana, vicios intelectuales y tradición filosófica.

ABSTRACT

In this paper the author makes some criticisms of the arguments raised by Pereda on the formal lessons Wittgenstein can teach us to cure some illnesses of the philosophical tradition in Latin America, and also about the utility of the concept of «family resemblance» that Jose Medina used to delineate the characteristics of ethnic identity.

Keywords: Wittgenstein, Hispanic identity, intellectual vices and philosophical tradition.