



euphYía

REVISTA DE FILOSOFÍA

euphyía

REVISTA DE FILOSOFÍA

DIRECTORIO

M. en Admón. Mario Andrade Cervantes
Rector

Dr. Daniel Eudave Muñoz
Decano del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Lic. Patricia Patiño Bahena
Jefe del Departamento de Filosofía

EDITORES

Mario Gensollen
Jorge Alfonso Chávez Gallo

EDITOR ASOCIADO
Juan José Láriz Durón

CONSEJO EDITORIAL

Carlos Pereda, *UNAM-IIF*
Diego Ribes, *Universitat de València*
Dora Elvira García, *ITESM*
Federico Fernández, *Universidad Nacional de Rosario*
Héctor Zagal, *Universidad Panamericana*
José de Lira Bautista, *Universidad Autónoma de Aguascalientes*
José Mendívil Macías, *Universidad de Guanajuato*
Julia Urabayan, *Universidad de Navarra*
Luis E. de Santiago Guervós, *Universidad de Málaga*
Luis Xavier López Farjeat, *Universidad Panamericana*
María del Carmen Paredes, *Universidad de Salamanca*
Mauricio Beuchot, *UNAM-IIFL*
Rafael Jiménez Cataño, *Pontificia Università della Santa Croce*
Sabine Knabenschuh de Porta, *Universidad del Zulia*
Tobies Grimaltos, *Universitat de València*
Virginia Aspe, *Universidad Panamericana*
Walter Redmond, *University of Texas at Austin*

Euphyía es una revista semestral que aparece en los meses de noviembre y junio. Se distribuye nacional e internacionalmente por medio de intercambio, donación, suscripción y venta de ejemplares individuales. Su precio unitario es de US\$10 y la suscripción anual es de US\$18. No incluye gastos de envío. Para mayor información consulte nuestra página de Internet en: <http://euphyia.blogspot.com/>. Euphyía es una revista especializada de filosofía dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no tienen cabida en Euphyía artículos de difusión, panorámicos o generales, teológicos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosóficos. Euphyía publica ensayos, discusiones, traducciones y reseñas bibliográficas de alta calidad, sin excluir ninguna doctrina o punto de vista filosóficos, religiosos, políticos o ideológicos. Las opiniones expresadas en los textos que aquí se publican son responsabilidad exclusiva de los autores.

euphYía

REVISTA DE FILOSOFÍA

VOLUMEN IV

NÚMERO 7

JUNIO-DICIEMBRE 2010

Toda correspondencia y solicitud de suscripción debe dirigirse a:

Juan José Láriz Durón

Universidad Autónoma de Aguascalientes

Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Departamento de Filosofía (edificio 6 Planta Alta)

Av. Universidad #940, Ciudad Universitaria, C.P. 20131

Aguascalientes, Ags. México

e-mail: revista.euphyia@gmail.com

Impreso en México por Servimpresos del Centro S. A de C. V

Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags.

EUPHYÍA, Año 2011, Vol. 08, junio-diciembre 2011 es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, a través del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía. Avenida Universidad No. 940, Edificio 6, planta alta, Ciudad Universitaria, C.P. 20131, Aguascalientes, Ags., Tel. (449) 9108493, www.uaa.mx, correo-e: revista.euphyia@gmail.com. Editores responsables: Mario Gensollen Mendoza y Jorge Alfonso Chávez Gallo. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2008-111410253300-102, ISSN: 2007-1647. Impresa en México por Servimpresos del Centro S. A. de C. V, Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags. Este número se terminó de imprimir en diciembre de 2011, con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Índice

VARIA

- El «hueco explicativo» y la epistemología del problema
mente-cuerpo 9
Jorge Rolando Tagle Marroquín

DISCUSIÓN

- Wittgenstein y el pensamiento de América Latina 15
Carlos Pereda
- Wittgenstein y la familia hispana 29
José Medina

- Curando los males de una tradición
Sobre Wittgenstein y la filosofía latinoamericana 45
Elizabeth Millán-Zaibert

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

- Kant, la metafísica y la naturaleza 61
Mario Gensollen

Wittgenstein y América Latina

Los editores

Los tres textos que aquí se presentan son publicados por primera vez en castellano, en una revista de filosofía, desde que fuesen leídos dentro del marco de la APA (*American Philosophical Association*) en febrero de 2004. El texto de Carlos Pereda, «Wittgenstein y el pensamiento de América Latina», fue escrito originalmente en castellano por su autor, y después traducido al inglés para ser leído en el evento. Los otros dos textos, tanto el de José Medina como el de Elizabeth Millán-Zaibert, fueron traducidos al castellano expresamente para esta edición.

La necesidad de contar con una versión castellana de estas lecturas surge de la naturaleza misma de los textos. Podría parecer extraño que si el tema de la sesión fue «Wittgenstein y América Latina», los textos figuraran sólo en una versión inglesa. Con esta intención, *Euphyía* da a conocer a los lectores latinoamericanos estas brillantes y agudas reflexiones en torno a uno de los filósofos más importantes del siglo veinte, y alguna posible relación entre él y la filosofía e identidad latinoamericanas.

El «hueco explicativo» y la epistemología del problema mente-cuerpo

Jorge Rolando Tagle Marroquín

Universidad Autónoma de Zacatecas

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

jtag@xanum.uam.mx

Introducción

J. Levine ha argumentado (1983) a favor de la conclusión de que existe una distancia o hueco insalvable —o rompimiento de inteligibilidad— entre lo que experimentamos con nuestras propias sensaciones y sabemos ordinariamente acerca de ello, y lo que la investigación natural sobre las bases neurofisiológicas y en último término físicas de nuestra vida mental nos dice al respecto; particularmente, entre nuestra manera ordinaria de entender nuestras experiencias de nuestras sensaciones; cómo sentimos, por ejemplo, la experiencia de dolor debido a una pinchadura, o el sentir las notas musicales con las que abre el concierto para violín de Brahms, y muchos otros más, lo que se denomina en lengua inglesa el «cómo se siente» (el «*what it is like*» insistido por Nagel (véase 1974)) y lo que nos indica la investigación científica sobre lo mental. Llamemos a lo primero estados de conciencia fenoménica, y

a lo segundo investigación natural sobre el sistema nervioso central. Aquí surge una diferencia notable que, según Levine y muchos otros, da lugar a un «hueco explicativo».

Me interesa argumentar en este escrito en contra de la idea de que existe y tiene que existir un hueco explicativo tal entre nuestro saber ordinario y el saber producto de la investigación natural, un hueco que viene a funcionar como una suerte de parteaguas entre nuestro saber ordinario acerca de nuestros estados fenoménicos y cualquier otro tipo de saber. Mi actitud es que si bien hay una distancia entre ambas clases de saberes esa distancia no es insalvable; y nada tiene que ver esta actitud con un afán de reducir un saber a otro. Para empezar a argumentar a favor de esta afirmación, permítase-me traer a colación la triple distinción siguiente¹:

- 1) Pronosticar y aceptar sin más la existencia de un fenómeno.
- 2) Pronosticar la existencia, aceptar y explicar adicionalmente dicho fenómeno de tal suerte que no sea algo cognoscitivamente impenetrable.
- 3) Rechazar la existencia de dicho fenómeno sin más.

El defensor del argumento del «hueco explicativo» tan sólo piensa que (1) es correcto y renuncia a explorar (2), que pienso que es el más adecuado epistemológicamente hablando. (3) parece una opción atractiva, pero resulta ser irrelevante después de todo.

¹ Distinción que presenta el terreno filosófico de un modo distinto a lo que hace Block (véase 1994).

La hipótesis que defenderé en este ensayo es que no obstante la mera posibilidad conceptual² de la existencia de un hueco o ausencia de nexos entre los distintos estratos de explicaciones, y que podamos pensar que las explicaciones provenientes de la investigación científico-natural no hacen mucho por explicar nuestra experiencia y saber ordinario acerca de nuestras sensaciones, la existencia de complejos intereses epistémicos determinará que las explicaciones de una u otra clase, o una síntesis de ambas, puedan mostrarse como apropiadas o no para arrojar luz sobre nuestra experiencia fenoménica. Si es así, el «hueco explicativo» es inocuo.

La conciencia fenoménica y el «hueco explicativo»

Los aspectos fenoménicos los concebimos radicalmente subjetivos y privados, aparte de cualquier tipo de explicación objetiva y causal, explicación apropiada para las propiedades físicas, intencionales y funcionales de los estados de conciencia fenoménica.

No se identifica el aspecto fenoménico del estado de conciencia fenoménica con cierto análisis funcional de la experiencia de tal y tal que especificaría precisamente una propiedad funcional, por ejemplo, una descripción detallada de cómo el dolor debido a una pinchadura está determinado predominantemente por estimulación física y determina acciones o conductas, pues todo esto parece ser contingente a la experiencia de dolor ya que puede pensarse la aparición

² Con esto me refiero al hecho de que nuestros conceptos nos permiten pensar en una posibilidad tal, es decir, al menos en el pensamiento podemos abrigar una posibilidad tal. (Ver Fodor, 2004). Diferente, aunque relacionada, es la posibilidad epistémica, en la cual lo importante es que algún tipo y grado de justificación se puede esgrimir en favor de lo que es meramente posible.

de ésta sin aquéllas, o incluso la aparición de éstas sin aquélla o con una experiencia absolutamente distinta³.

De las dudas acerca de la identidad psicofísica al hueco explicativo

El argumento más esgrimido en los años recientes en contra de la reivindicación de una identidad entre estados de conciencia fenoménica y estados físicos, un argumento que no es claro que Levine suscriba, aunque sí modifica sensiblemente para plantear su argumento epistémico, es el argumento cartesiano desarrollado por Kripke a partir de su visión de la referencia de los nombres propios en la tercera conferencia de su *Naming and Necessity* (1980). Según Kripke si es concebible que resulte falso un enunciado de identidad entre nombres propios ($A=B$) que refieren, respectivamente, a un estado de conciencia fenoménica, por ejemplo, dolor, y al estado neurofisiológico correspondiente, entonces si sólo los enunciados de identidad que son verdaderos en todo mundo posible indican rasgos necesarios del mundo, entonces la concebibilidad de una situación —un mundo posible que puede ser el actual— en la cual la identidad no resulta verdadera, equivale a mostrar la falsedad del enunciado de identidad psicofísica. Si la identidad psicofísica no es necesaria entonces no es una verdadera identidad, es meramente contingente, y bien la podemos rechazar.

A continuación, indico algunas dudas sobre el argumento de Kripke:

³ Los argumentos en favor de los qualia invertidos o los qualia ausentes son lo que respalda este punto. Ver discusión y referencias en los ensayos de Shoemaker y Block en Block, Flanagan y Güzeldere, 1997.

- a) Del hecho de que algo sea concebible, epistemológicamente hablando, no se sigue que sea una posibilidad real según las leyes naturales que operan en el universo, es decir, metafísicamente posible. Como afirma Levine: «Posibilidad epistémica no es suficiente para la posibilidad metafísica» (Levine, 1983: 356). (Ver Chalmers, 1996, cap. 4, para una reformulación del argumento de Kripke, y sus críticas en Levine (1998), Loar (1999), Hill (1997), Hill y McLaughlin (1999) y Yablo (1999) entre otros).
- b) Aun cuando esta clase de argumentos sea plenamente compatible con la naturaleza abstracta de los conceptos, todo ello es compatible tanto con un argumento que reivindique la existencia de un «hueco explicativo» como con uno que vaya en sentido contrario.
- c) Además, como se ha dicho insistentemente (ver Yablo, 2000: 98), evidencia a partir de concebibilidad o imaginabilidad es «altamente falible». Tanto una posibilidad como su negación pueden ser igualmente apoyadas por nuestra capacidad de concebir.
- d) La siguiente afirmación es compatible con el argumento de Kripke: «El hecho de que un argumento esté apoyado por evidencia producto de investigación científica-natural en curso y otro no, tan sólo representa una razón en contra del primero y nunca del segundo». ¿Qué significa esto? En tanto la evidencia producto de la investigación natural respectiva es absolutamente contingente, no necesariamente verdadera en cualquier circunstancia, es rechazable. Luego, la evidencia adicional producto de la investigación científica resulta ser lo peor que le puede pasar a una teoría empírica. Esto es claramente inaceptable.

El argumento a favor del hueco explicativo

Considérese a los enunciados de identidad como afirmaciones que nos deben explicar algo, que nos deben hacer inteligible un fenómeno en términos de otro más familiar o mejor entendido. Así, en tanto una afirmación de identidad puede tomarse como una definición, el *definiens* de ésta comunica algo explicativamente importante acerca de la constitución del *definiendum*. Según Levine, tal cosa no parece aplicarse a las afirmaciones de identidad entre estado de conciencia fenoménica y estado neurofisiológico. Compárense (1) y (2) con (3):

(1) Calor = movimiento molecular.

Reformulación de (1):

(2) El fenómeno que experimentamos por medio de las sensaciones de tibieza y frío, que es responsable de la expansión o contracción del mercurio en los termómetros, que provoca que algunos gases se expandan y otros se vengán abajo, etcétera, es el movimiento molecular.

(3) Dolor = estimulación de las fibras C.

Este último no parece reformulable del modo en que sí lo es (1) de tal suerte que (3) juegue un papel análogo al jugado por (1) respecto de (2). Dice Levine al respecto:

La idea es ésta. Si nada hay acerca de la estimulación de las fibras C que pueda explicar por qué al tener la estimulación de las fibras C tenemos la característica cualitativa que ésta tiene —o, para ponerlo de otra manera, si al entender las propiedades físicas o funcionales de la

estimulación de las fibras C no se explica o se hace inteligible lo que se siente específicamente tener la estimulación de las fibras C— de inmediato viene a ser imaginable que haya estimulación de las fibras C sin el sentir dolor, y viceversa. No tenemos la intuición correspondiente en el caso del calor y el movimiento molecular —una vez que llegamos a estar claros acerca de la manera correcta de caracterizar lo que imaginamos— pues cualquier cosa que haya que explicar acerca del calor se explica por el movimiento molecular. (Levine, 1983: 359. Esta y las traducciones restantes del inglés son mías, excepto cuando así se indique.)

Si se puede explicar un fenómeno sin explicar el otro, entonces cabe pensar que no hay conocimiento o saber alguno que explique el por qué y cómo de ambos fenómenos a la par: hay un «hueco explicativo» entre lo que nos ofrece nuestro saber fenoménico y la investigación natural al respecto.

Es crucial para mi argumento notar que la noción de explicación que tiene en mente Levine opera independientemente de individuos particulares que demandan explicaciones, que necesitan que algo se les haga inteligible, y que entienden más o menos algo. Si estoy en lo correcto, bien podemos aceptar una u otra noción de explicación y aceptar que una u otra explicación específica se extiende hasta dar cuenta de uno u otro aspecto de un fenómeno, pero si se ignoran los intereses que animan a nuestras explicaciones entonces sólo cabe esperar explicaciones parciales o insuficientes: huecos explicativos.

Las interpretaciones de Loar, Block y Stalnaker, y Kim, del hueco explicativo: más razones a su favor

I. Brian Loar ha argumentado en contra de la supuesta existencia e importancia de un «hueco explicativo» al aseverar que «dada la independencia conceptual entre conceptos fenoménicos y conceptos físico-funcionales, no podemos disponer de una explicación a priori de cualidades fenoménicas en términos físico-funcionales» (Loar, 1997: 608); es decir, no hay «hueco explicativo» sino independencia conceptual irreconciliable⁴. La independencia conceptual de que habla Loar es aquella que forma parte de su fisicalismo tipo-tipo que defiende que hay dualismo conceptual pero monismo ontológico, es decir, un solo tipo de mobiliario al nivel más fundamental, propiedades físicas —y cualesquiera otras propiedades se reducen a estas últimas, pero conceptos fenoménicos y conceptos físico-funcionales, además de otros enteramente compatibles con los físico-funcionales. Aunque los conceptos se aplican a las mismas entidades, la naturaleza de éstos excluye la posibilidad de que pueda saberse y explicarse cómo se aplica y funciona un concepto fenoménico a la luz de/en términos de conceptos físicos funcionales y viceversa.

Los conceptos fenoménicos son, según su punto de vista, conceptos que se aplican por reconocimiento («*recognitionnal concepts*»): no fijan su referencia y no se aplican a partir de modos de presentación contingentes. El reconocimiento conceptual propio del saber fenoménico depende fuertemente del sujeto en cuestión y nunca de una teoría. A partir de esto es fácil entender por qué se afirma que hay una ausencia de relevancia de una clase de conceptos respecto de la otra, de

⁴ Otros filósofos han seguido a Loar en esto; por ejemplo: Lycan, 1990; y Papineau, 1998.

modo tal que cuando se aplica una clase la otra, resulta ser irrelevante, con las consecuencias de ausencia de inteligibilidad mutua y por ende «hueco explicativo».

La actitud de rechazo a la aparición de un «hueco explicativo» se explica, según Loar, a partir del hechizo que ejerce una cierta ilusión filosófica: se exige que «el asimiento directo de una propiedad debe revelar cómo está internamente constituida, y si no se revela como está físicamente constituida, entonces no es tal» (Loar, 1997: 609). A esto lo llama Loar **ilusión de transparencia previsible**.

No es claro, sin embargo, que esto tenga que ser así. Consideremos casos de investigaciones científicas en las cuales de hecho se espera que, no obstante la existencia de familias conceptuales diversas, surjan consecuencias de orden fenoménico (déficit de algún tipo) a partir de estados neurofisiológicos, o bien aplicación de conceptos fenoménicos que dan lugar al descubrimiento de mecanismos físico-funcionales descritos en términos cuasi-físico-funcionales (ejemplos más adelante).

El problema mayor, desde mi punto de vista, radica en la impenetrabilidad cognoscitiva, para enfrentar un problema eminentemente epistémico, de la visión de los conceptos aceptada. Nos confirma que hay un «hueco explicativo» irremontable.

II. Ned Block y Robert Stalnaker (1999) han defendido vigorosamente el punto de vista de que no hay «hueco explicativo» alguno de que preocuparse en las afirmaciones de identidad psicofísica. En un pasaje clave de su argumentación afirman:

Todo lo que rechazamos es el estatus *a priori*, puramente conceptual atribuido a los principios puente que conectan la descripción ordinaria del fenómeno por explicar con su descripción en el lenguaje de la ciencia. Lo que de hecho se deduce en una explicación tal es una descripción por completo al interior del lenguaje de la ciencia del fenómeno por explicar. Con la finalidad de que esto responda a la pregunta explicativa originalmente planteada, todo lo que necesitamos agregar es la afirmación de que el fenómeno descrito en lenguaje científico es el mismo fenómeno ordinario descrito de una manera diferente. Sin embargo, si la clausura de un hueco explicativo no precisa de una deducción *a priori* de la descripción ordinaria de los fenómenos, entonces no se ha mostrado que la ausencia de un análisis conceptual de la conciencia fenoménica tenga que ser un obstáculo para la clausura del hueco explicativo entre conciencia fenoménica y lo físico (Block y Stalnaker, 1999: 8-9. La traducción es mía).

«Calor = movimiento molecular» y «Dolor = estimulación de las fibras C» son afirmaciones *a posteriori* y en esa medida no son ajenas a disciplinas empíricas. Consecuentemente, las descripciones y reportes de estados de conciencia fenoménica pertenecerían al mismo dominio que los enunciados de las distintas disciplinas científicas. No hay hueco explicativo.

¿Y qué hay, cabe preguntar, de la distinción rechazo/aceptación del hueco explicativo con/sin pesimismo epistémico? B y S simplemente rechazan la mera posibilidad de que pueda presentarse. Es decir, abrazan la opción (3) de la distinción.

Si esto es así, entonces su argumentación es irrelevante, pues de lo que se trata es de aceptar la aparición del «hueco explicativo», así sólo sea *prima facie*, y mostrar cómo se puede remontar de tal suerte que resulte ser inocua. Ha habido

y hay muchos casos similares en la historia y dinámica de la investigación científica: flogiston, brujas, etcétera.

Además, no se indican las diferencias entre los reportes de estados fenoménicos, y el saber que pueden constituir, y los enunciados de identidad (psico-física) teóricos y observacionales de la ciencia, (diferencia que tiene que ver con intereses y motivaciones epistémicas).

III. En su libro *Physicalism, or Something Near Enough*, Kim argumenta que lo mental puede caracterizarse a partir de una u otra o varias de las siguientes propiedades: propiedad física, la cual, en la medida en que él defiende una forma de fisicalismo, sería la propiedad ontológica fundamental identificada con algo postulado por la física. Propiedad intencional, la cual, en tanto un estado mental específico está de algún modo relacionado con un objeto extramental, refiere a esa relación. Propiedad funcional debe entenderse a partir de la función que desempeña el estado mental específico como respuesta, por una parte, a *input* y otros estados mentales, y por la otra, como productor de acciones específicas. Y finalmente los aspectos fenoménicos: experimentar dolor producto de un pinchazo. Luego, Kim defiende la idea de que las propiedades funcionales e intencionales se reducen a propiedades físicas, pero los aspectos fenoménicos no.

Nuestra pregunta acerca de la reducción de las mentes, por consiguiente, resulta en lo siguiente: ¿son funcionalizables las propiedades mentales? ¿Pueden éstas ser definidas o caracterizadas en términos de su labor causal? La respuesta, como lo he indicado, es sí y no. No para los aspectos cualitativos de la experiencia, y sí, o probablemente sí, para el resto (Kim, 2005: 165).

Se puede explicar el contenido intencional y funcional del estado fenoménico en términos de alguna teoría científica que descansa en conceptos físicos o conceptos que se puedan dilucidar en términos físicos, pero el contenido fenoménico del estado mental no. La razón de esto radica en los argumentos de qualia invertidos y qualia ausentes.

En este caso, se pronostica la existencia del «hueco explicativo» y asimismo se acepta sin promover explicación adicional alguna acerca de por qué ocurre dicho fenómeno. El «hueco explicativo» se convierte en una suerte de dualismo epistémico en el cual tenemos, por una parte, el saber físico-funcional con todo lo intencional compatible con ello, y por otra parte el saber fenoménico y la inteligibilidad que nos brinda en la vida cotidiana.

En suma, Loar pronostica y acepta la existencia del «hueco explicativo», pero no puede hacer nada para explicar el saber/explicación fenoménica a partir del saber/explicación físico-funcional, pues defiende que los conceptos físico-funcionales y los conceptos fenoménicos no están hechos los unos para los otros. Buscar lo contrario es caer presa de una **ilusión de transparencia**. Block y Stalnaker rechazan que pueda aparecer un «hueco explicativo» al defender que los enunciados que emplean conceptos físico-funcionales y conceptos fenoménicos no son ajenos entre sí, son a posteriori. Kim lleva un paso adelante el «hueco explicativo» y lo convierte en un dualismo epistémico debido a que lo fenoménico no es susceptible de explicación alguna según el modelo discursivo del conocimiento que él considera como el adecuado. Se renuncia a cualquier explicación ulterior del saber fenoménico.

Desde mi punto de vista, se deja sin explorar la posición intermedia de la triple distinción que pronostica, acepta y promueve una explicación ulterior del «hueco explicativo»

que lo exhiba bajo la luz adecuada y lo muestre como algo inocuo.

La distinción entre saber homonómico y saber heteronómico

El siguiente pasaje de Davidson es iluminador respecto de un contenido que se le puede atribuir a una distinción tal, las razones para aceptarla, así como los conceptos centrales de una concepción compatibilista del saber científico-natural y el práctico (fenoménico incluido):

En nuestro trato diario con sucesos y acciones que deben preverse o entenderse, forzosamente hacemos uso de la generalización esquemática y sumaria, pues no conocemos una ley más precisa; o bien, de conocerla, carecemos de una descripción de los sucesos particulares en los que estamos interesados que la pertinencia de la ley. Pero hay una distinción importante que debe hacerse dentro de la categoría de la regla práctica burda. Por una parte, hay generalizaciones cuyas instancias positivas nos dan pie para creer que la generalización misma podría mejorarse añadiéndole otras estipulaciones y condiciones formuladas en el mismo vocabulario general que la generalización original. Tal generalización apunta a la forma y al vocabulario de la ley acabada: podemos decir que es una generalización **homonómica**. Por otra parte, hay generalizaciones que, instanciadas, pueden darnos razón para creer que se está trabajando con una ley precisa, pero que sólo puede enunciarse si cambiamos a un vocabulario diferente. Podemos llamar **heteronómicas** a tales generalizaciones.

Supongo que la mayor parte de nuestro saber práctico (y científico) es heteronómico. Ello se debe a que puede esperarse que una ley

sea precisa, explícita y, hasta donde sea posible, sin excepciones, sólo si extrae sus conceptos de una teoría comprensiva cerrada (Davidson, 1970b: 277-8. Traducción inglés-español de Olbeth Hansberg, José Antonio Robles y Margarita Valdés).

A continuación, propongo y defiendo una interpretación de este pasaje de Davidson e identifico seis aspectos en la distinción homonómico-heteronómico, aspectos que según mi argumentación nos permiten esbozar una descripción del saber en su totalidad y a su interior del saber científico-natural en continuidad con el saber práctico.

i) En el pasaje citado, Davidson habla de sucesos y de acciones que debemos explicar o prever, o al menos que nosotros consideramos como nuestro deber explicar y prever. Y tanto la postulación de sucesos como la de acciones me parece enteramente apropiada en este contexto, pues se reconoce que lo no intencional, los sucesos según una concepción ampliamente aceptada aunque aun bajo discusión⁵ —la erupción de un volcán, la caída de un satélite, la circulación de la sangre en el cuerpo, son ejemplos— tanto como la bien conocida acción intencional que difícilmente tenemos que ilustrar con ejemplos —ejemplos todos objeto de estudio del saber humanístico en el derecho, la literatura, la antropología, la historia, la lingüística y la filosofía— son los objetos bajo estudio en nuestro saber práctico y científico.

A partir de esta distinción parecería enteramente apropiado plantear la distinción entre comprender y explicar sobre la base de que los sucesos se explican y prevén mientras que las acciones solamente se comprenden. Pero no es

⁵ Davidson 1970; para una discusión reciente sobre la ontología de sucesos puede verse Simons, 2003.

claro que esto tenga que ser así necesariamente, pues también hay acciones que se prevén⁶.

ii) Davidson habla de «sucesos y acciones que deben preverse o entenderse» y este deber también apunta a un aspecto importante, común tanto al saber científico-natural como al saber práctico: ambos responden a lo que podríamos denominar «exigencias de inteligibilidad», a una necesidad práctica o intelectual de, llegado el caso, hacerse inteligible lo que sucede, sea esto entendido como sucesos o como acciones intencionales. Más adelante interpretaré este deber más bien como un interés con ciertas características; pues si bien hay teorías de los deberes epistémicos encuentro menos problemático hablar de intereses epistémicos. Pero esto aparecerá más adelante. Reconozco que este **deber en común** todavía puede representar muy poco para muchos críticos del naturalismo si de propiedades compartidas entre saber científico-natural y saber práctico se trata, pues se pensará que las diferencias más allá del vocabulario aparecerán justo en el momento en que se pongan a discusión las explicaciones que se buscan en cada caso; en uno, explicación causal; mientras que en el otro, explicación que apela a motivaciones. Pero este deber en común me parece inobjetable.

iii) Lo que he denominado «exigencias de inteligibilidad» posee dos aspectos. Por un lado, entender por qué ocurre un suceso o una acción y, por el otro, anticiparse o pronosticar

⁶ Nuestra práctica cotidiana habla de prever acciones también: «vi venir tu respuesta», «sabía que eso pasaría» y muchos otros ejemplos similares. El entendimiento de un mundo concebido como totalidad de sucesos, si fuera cierta la dicotomía entre explicar-prever y comprender, supondría que el entendimiento de sucesos opera independientemente de otras clases de entendimiento como el entendimiento lingüístico y no lingüístico; como si existiesen clases de entendimiento al modo de módulos o bloques independientes que la mente humana pone en juego dependiendo del objeto en cuestión. Dudoso, por decir lo menos.

la aparición de una acción o un suceso⁷. Se busca inteligibilidad respecto del pasado y el presente así como del futuro. Y respecto de esto es importante distinguir la exigencia de inteligibilidad del presente de la del pasado, pues a diferencia de las ciencias sociales, por ejemplo la ciencia política, la economía, la psicología o incluso la sociología —sobre todo las que usan y aprovechan métodos estadísticos— que sí se ocupan del presente e incluso tienen ambiciones prospectivas, en las humanidades y el saber práctico el objeto de estudio está constituido predominantemente por acciones pasadas y pensamiento.

En el caso del saber científico-natural, por otra parte, la exigencia de inteligibilidad parecería ser indiferente respecto de consideraciones de pasado, presente y futuro. Pero esto está lejos de ser el caso, pues hay fenómenos estudiados por la física que son claramente temporales: el Big Bang, la formación y desaparición de cuerpos celestes, la expansión y dinámica del universo, la evolución, y muchos más. Llamemos a esto «la temporalidad del objeto de estudio y la exigencia de inteligibilidad». La creencia de que tanto el objeto de estudio como la exigencia de inteligibilidad son atemporales me parece en todo caso una idealización metodológica que responde a nuestros intereses; preferimos pensar que el objeto de estudio —sea acción, sea suceso— se comporta de manera uniforme a lo largo del tiempo o que las acciones o sucesos similares se comportan y comportarán de manera similar. Del mismo modo, preferimos pensar que nuestra exigencia de inteligibilidad siempre aparece del mismo modo, que entendemos y esperamos entender del mismo modo, in-

⁷ Por supuesto que no cabría hablar del mismo suceso o la misma acción si nos atenemos a un criterio de individuación de acciones y sucesos que contiene un aspecto temporal.

dependientemente de otras consideraciones que pueden ser relevantes.

iv) Un cuarto aspecto identificado por Davidson en su *Mental Events* es el contraste entre generalización heteronómica y ley acabada; una generalización puede ser desde una «regla práctica burda», como él las llama, como, «comer demasiado provoca indigestión», pasando por generalizaciones formuladas en vocabulario que contiene términos no cuantitativos o en todo caso no técnicos, cuyas características frontales tienen que ver con ser esquemáticos y sumarios, sin excluir a vocabulario propio de la motivación humana. Por ejemplo, «toda persona mayor de edad es legalmente responsable de sus actos», hasta generalizaciones que parecen «apuntar» a leyes precisas como «altos niveles de circulante provocan picos inflacionarios» o «niveles por encima de lo normal de pentotal sódico (tiopentato de sodio) inhiben la experiencia de dolor»; todas ellas, si interpreto correctamente el pasaje de Davidson, parecen excelentes candidatos a generalizaciones heteronómicas.

Generalizaciones, por su parte, cuyo rasgo más notable radica en estar expresadas en vocabularios explícitos y precisos en un sentido cuantitativo, pertenecientes a teorías acabadas y completas —experimentalmente probadas, empíricamente confirmadas, conceptualmente cuidadas (sin conceptos primitivos) como las que integran la teoría mecánica estadística de los gases, pueden denominarse «generalizaciones homonómicas o leyes acabadas». Llamemos a este aspecto de la distinción «entendimiento mediante uso de generalizaciones».

En su contribución al volumen sobre la filosofía de Donald Davidson de la biblioteca de los filósofos vivos de Schilpp y Hahn, B. Ramberg comenta el papel de la generalización hete-

ronómica en la filosofía de la mente de Davidson y sugiere algo que es útil para profundizar en nuestra comprensión de lo que está en juego en la distinción heteronómico/homonómico:

¿Quizá, no obstante, la heteronomía de las generalizaciones en las ciencias naturales es una especie de defecto, una expresión de nuestro fracaso en alcanzar, todavía, la clase de unidad a la cual la investigación científico-natural aspira? (Ramberg, 1999: 604. La traducción es mía)⁸.

Un defensor del naturalismo podría pensar que lo que Ramberg pregunta retóricamente en realidad es el caso para ellos, pues hay que sobreponerse al nivel de la mera generalización heteronómica y pensar en los detalles que estarían ausentes pero que de conseguirse permitirían disponer de la generalización homonómica —vocabulario y condiciones descritas en términos de la teoría completa. ¿Será cierto esto? No creo que lo podamos poner en duda respecto de teorías físicas inacabadas que aún contienen vocabulario ajeno a la teoría completa, es decir, teorías de la física que todavía descansan en generalizaciones heteronómicas. Sin embargo, respecto de la mayoría de las generalizaciones heteronómicas del saber práctico, como lo dice Davidson, no veo cómo eso podría ser el caso, so pena de cambiar de tema. Y en todos esos casos no nos interesa cambiar de tema, estamos interesados en un tema y por eso utilizamos la generalización y el vocabulario que utilizamos, incluso en la investigación científico-natural no física⁹.

⁸ El pasaje original de Ramberg es el siguiente: «Perhaps, though, the heteronomy of generalizations in natural science is a kind of deficiency, an expression of our failure to have, as yet, achieved the sort of unity to which natural-scientific enquiry aspires?».

⁹ Hay quienes piensan, por ejemplo G.L. Herstein, que efectivamente cualquier generalización heteronómica «nunca puede levantarse por encima del nivel común y corriente aunque suficiente» («rough and ready» (2005: 53)) de la regla práctica burda, lo cual me parece una mala interpretación

Bajo el número de referencia 10/H0708/16, por ejemplo, encontramos un proyecto de investigación del instituto de psiquiatría del *King's College, London*, y el NHS, cuya descripción es del modo siguiente:

Evaluaremos los procesos cerebrales que se piensa subyacen y manejan a la anorexia nerviosa en una sola sesión de estimulación magnética transcraneal repetida (EMTr). Este procedimiento es ampliamente utilizado en la investigación e involucra estimular partes del cerebro con ondas magnéticas emitidas al colocar el cráneo dentro de una jaula. También se les solicitará a los participantes completar una entrevista de investigación enfocada en sus hábitos alimenticios, un número de cuestionarios de investigación (enfocados en sus estados de ánimo, estrés y síntomas de ansiedad) y tareas neuropsicológicas (acertijos cerebrales) antes y después de la sesión de EMTr. Los participantes serán confrontados con estímulos alimenticios (alimentos reales y un video) y llevarán a cabo una serie de estimaciones respecto de ellos¹⁰.

Difícilmente podríamos encontrar un mejor caso en donde opere de manera conjunta, por un lado, saber heteronómico acerca de estados de ánimo, estrés y ansiedad, actitudes

del concepto de generalización heteronómica de Davidson a la luz de lo que Davidson mismo dice en su texto.

¹⁰ El pasaje original es el siguiente: «We will assess the brain processes thought to underlie and drive anorexia nervosa with a single session of repetitive Transcranial Magnetic Simulation (rTMS). This procedure is widely used in research and involves stimulating parts of the brain with magnetic waves delivered by holding a coil to the skull. Participants will also be asked to complete research interview focusing on their eating habits, a number of research questionnaires (focusing on mood, stress and anxiety symptoms) and neuropsychological tasks (brain puzzles) before and after the rTMS. Participants will be presented with some food stimuli (real foods and a film clip) and will complete a number of ratings in relation to these».

hacia distintos alimentos, y desórdenes de la alimentación que varían con actividad cerebral y, por el otro, saber (potencialmente) homonómico acerca de fuerzas magnéticas y su interacción con la estructura neurofisiológica del cerebro. No tendría interés alguno para nosotros, interesados (o preocupados) en los desórdenes psicológicos y sus repercusiones en la vida cotidiana, si todo se limitara a las interacciones de ondas magnéticas y sustancias químicas operando en el cerebro humano. Nos interesa la manera en que uno y otro saber pueden iluminarse mutuamente.

Incluso podríamos intentar sustituir «anorexia nerviosa» por «ansiedad» o «dolor emocional» (sufrimiento) y hablar de una entrevista de investigación enfocada en la ansiedad en tanto estimulada por medios no convencionales (ondas magnéticas), cuestionarios acerca de mecanismos que disparan la ansiedad expresados en un vocabulario no técnico que pueden ser útiles en su aplicación técnica, y su interacción. Aquí se podría apreciar la estrecha relación entre el saber fenoménico y el saber propio de la neuropsiquiatría, todo ello muy lejos de una actitud excluyente. Esto, nótese bien, es lo que indicaría la posibilidad de rellenar, tal y como se hace con la anorexia nerviosa, un supuesto hueco explicativo entre saberes fenoménicos y neuropsiquiátricos, si así conviene a nuestros intereses en una mejor comprensión.

Llamemos a este aspecto de la distinción homonómico-heteronómico «la ubicuidad de la generalización heteronómica».

v) La aplicación de una generalización, no importa si homonómica o heteronómica, a un caso específico, como Davidson lo indica en el pasaje de su *Mental Events* citado, dependerá de estipulaciones e idealizaciones respecto del objeto de estudio. Éstas incluirán, tanto para el caso de la generalización homonómica como para la generalización

heteronómica, descripciones apropiadas de las condiciones específicas en las cuales se localiza el suceso bajo explicación en términos de vocabulario perteneciente a la teoría misma. Para el caso de la generalización heteronómica sucederá, *mutatis mutandis*, algo similar, aunque en este caso la descripción de condiciones de aplicación de la generalización descansará en descripciones formuladas en vocabulario no técnico e incluso común y corriente. Condiciones que especificarían, para nuestro ejemplo de angustia, la estimulación magnética transcraneal en términos de tipos de ondas magnéticas y coordenadas de ubicación y dirección, por un lado; y por el otro, las sensaciones, temblores, sensación de ahogo, y palpitaciones que se describen en vocabulario fenoménico y se consideran como correlacionadas con lo anterior. Denominaré a esto la «ubicuidad de las condiciones de aplicación».

vi) En tanto la distinción entre generalización homonómica y generalización heteronómica no indica una diferencia nítida y excluyente entre tipos de saber —científico y práctico, como lo indica el pasaje de Davidson, entonces podemos sugerir la idea de que el vocabulario propio de las humanidades, aquel que tiene que ver con motivaciones, propósitos, razones y racionalidad tan sólo posee diferencias de grado y profundidad con los vocabularios físico-funcionales, aquellos que tienen que ver con teorías físicas. En el pasaje de Davidson—, destaca un aspecto de la generalización heteronómica y las explicaciones producto de su aplicación, a saber, que a menos que **no nos interese** formular dicha generalización en un vocabulario diferente por un número de razones, en algunos casos se encuentran en transición hacia el vocabulario, conceptos, saber y explicaciones homonómicas o en todo caso, hacia un número muy reducido de teorías físicas, —como la teoría mecánica estadística de los gases.

Dice Davidson que podemos pensar que hay una ley precisa operando detrás de una generalización heteronómica pero que tal cosa podría sacarse a la luz solamente si se cambiara a un vocabulario diferente —y si nos interesase hacer tal cosa, yo agregaría, pero por lo regular no nos interesa. Deseamos permanecer en un nivel explicativo en el cual ciertos conceptos y cierto vocabulario son vitales para nuestros intereses y no deseamos movernos a otro nivel. Recuérdense el pasaje:

Por otra parte, hay generalizaciones que, instanciadas, pueden darnos razón para creer que se está trabajando con una ley precisa, pero que sólo puede enunciarse si cambiamos a un vocabulario diferente. Podemos llamar heteronómicas a tales generalizaciones.

A la insistencia de permanecer en cierto nivel de explicación, a explicar mediante la aplicación de generalizaciones heteronómicas ignorando formulaciones legales precisas a denominaré «la subordinación de la generalización al interés». Pueden o no pueden existir las leyes precisas, y sus aplicaciones exitosas, y lo que Davidson llama instancias puede llevarnos a sospechar la existencia de dichas leyes, pero en la gran mayoría de los casos de saber práctico y científico no nos interesa intentar explicar el objeto bajo estudio mediante esa ley precisa, independientemente de si se tiene a la mano descripciones del objeto y las condiciones de aplicación de la ley precisa que sean compatibles con ésta.

Intereses epistémicos

Pasemos ahora al tema de los intereses que parecen subya-

cer a la búsqueda de generalizaciones, saber o conocimiento. Necesitamos algunas razones, independientemente de la persuasividad —la que sea— de la distinción homonómico/heteronómico y los intereses ahí identificados, para aceptar la importancia, relevancia y rol de estos, sean epistémicos o prácticos.

Se han propuesto varios argumentos para defender la presencia de intereses prácticos en el conocimiento. Uno de éstos (Stanley, 2005) consiste en una serie de experimentos mentales interconectados que giran alrededor de la aseveración siguiente: cuando hay mucho en juego en un sentido práctico («*high stakes*» es la expresión lingüística en inglés), principalmente en un sentido económico, la atribución de saber y conocimiento —por ejemplo, «Ana sabe que la sucursal bancaria estará abierta el sábado»— se retrasa, detiene, o simplemente se abandona —no se atribuye conocimiento. En situaciones donde hay poco en juego («*low stakes*») se atribuye o autoatribuye conocimiento sin mayores demandas. En estas situaciones, si Ana se equivoca nada pasa respecto de su situación económica. En la otra clase de situaciones, Ana perdería mucho si piensa que sabe que el banco estará abierto pero resulta que no lo está, pues no habría depositado a tiempo los fondos que le permitirían cubrir sus deudas a primera hora del lunes.

Por supuesto que aquí tenemos una visión antiintelectualista del conocimiento y otros conceptos epistémicos, pues lo que parcialmente determina, en el sentido de hacer posible o permitir la atribución de conocimiento o poder explicativo, es la presencia y satisfacción de intereses prácticos.

Se puede criticar este argumento en el sentido de que no se ve cómo puede tener éxito, pues cabe pensar que en situaciones donde hay mucho en juego, poco a poco, al en-

trar en juego —y controlar la situación epistémica— factores exclusivamente epistémicos como evidencia, justificación y demás, se pueden poner bajo estricto control epistémico a los intereses prácticos. Más y mejor evidencia —llamar al banco antes que a un conocido para averiguar sus horarios sabatinos, una justificación más extensa—, varios testimonios y no sólo uno, harían posible una atribución y autoatribución de conocimiento positiva, antes que afirmar que intereses prácticos toman el control de la situación epistémica.

A pesar de esta salida intelectualista, en un caso más extremo que el recién expuesto, pero no por ello menos real y común, tendríamos a una automovilista que salva la vida si y sólo si se atribuye y atribuye conocimiento relevante a otros en el sentido siguiente. Ante lo que parece un accidente automovilístico pero que en realidad es una ejecución de un asesino (sicario) pagado por un grupo poderoso del narcotráfico, nuestra automovilista se atribuye y atribuye conocimiento al asesino de que el accidente automovilístico no fue en realidad un accidente. Al hacer esta atribución puede actuar en consecuencia, intentar huir; el éxito o fracaso de su acción posterior es otra cosa. No hay mucho tiempo para recolectar más y mejor evidencia o para armar una justificación más extensa; al atribuir esta pieza de conocimiento, y otras más, está en mejor situación para salvar su vida.

A diferencia del caso anterior, en una situación como esta donde el tiempo pide una respuesta pronta, la determinación del conocimiento por parte de intereses prácticos parece mucho menos vulnerable a las dudas relacionadas con la disponibilidad ilimitada de tiempo y el cumplimiento de estándares epistémicos. La acción exitosa, a menos que defendamos la independencia de ésta de cualquier clase de conocimiento, nos indica que el conocimiento respectivo tiene que estar presente.

Ya se sugirió una manera de entender la distinción entre intereses prácticos e intereses epistémicos: los primeros tienen que ver, aunque no exclusivamente, con ganancias y con pérdidas, mientras que los segundos se estructuran alrededor de la verdad y nuestras maneras de estudiar y entender los conocimientos que la constituyen.

Creo que se puede plantear el tema de los intereses epistémicos de varias maneras. A continuación, caracterizo dos pero tan sólo exploro y defiendo una de ellas con algunos detalles para mi argumento en contra del hueco explicativo. En primer lugar, a partir de la postulación de una teoría de los objetivos o metas del conocimiento¹¹ se puede pasar a defender una concepción de los intereses epistémicos adecuados que permitirían la obtención de aquellos.

Otra posibilidad consiste en postular deberes epistémicos que se busca que tengan impacto directo en la motivación humana¹². ¿Y cómo podría entregarnos una teoría de los deberes epistémicos una teoría de intereses de igual tipo?, a partir de una manera de entender el rol de un deber epistémico según el cual nuestros intereses epistémicos pueden pensarse como (conceptualmente) determinados por nuestros deberes epistémicos. El contenido del interés está determinado conceptualmente por el contenido del deber epistémico. Lo motivacionalmente factible, sin embargo, no es el postular deberes epistémicos que es difícil pensar que por sí mismos posean el poder de mover a los individuos a actuar de una manera u otra. Más bien podemos postular intereses epistémicos que consideramos que efectivamente mueven a actuar a los agen-

¹¹ Laudan 1984, 1996, y discusión crítica en Cintora, 2005.

¹² Y si fuese el caso que existiesen metas epistémicas que determinan a estos deberes epistémicos entonces tendríamos a estos últimos como complemento de aquellas.

tes epistémicos a partir de estados psicológicos específicos en cada caso —deseos, inclinaciones, creencias, etcétera.

Una ventaja de una concepción tal de los intereses epistémicos es que dado que no es de ninguna manera incoherente pensar que los deberes epistémicos puedan entrar en conflicto entre sí, que el cumplimiento de un deber entre en conflicto con la realización de otro, en lugar de postular otros deberes que permitan la disolución de un conflicto entre deberes específicos, los intereses específicos de agentes epistémicos concretos pueden ser el recurso más adecuado para superar tales dificultades. Esto me parece bastante atractivo pues no son los deberes mismos los que entran en conflicto, éstos se cumplen o no, sino que es su promoción y realización en la conducta de los agentes epistémicos lo que indica conflicto y/o resolución del mismo.

En la reconstrucción de los deberes epistémicos que viene de Locke y pasa por James y otros se identifican al menos dos grandes deberes, a saber, el deber de creer lo verdadero —y por ende no creer lo falso—, por un lado, y el deber de formar, modificar y retener creencias verdaderas a la luz de evidencia, por el otro¹³. Digamos, además, que estas dos clases de deberes son bastante genéricas y se puede trazar su realización efectiva en deberes bastante concretos según sea el caso de la investigación bajo consideración. Así, según la hipótesis que propongo, tendremos el *interés en creer lo verdadero* y el *interés en formar, modificar y retener creencias a la luz de evidencia*. Así, tendríamos el *interés en no creer contenidos falsos*, lo cual sería un interés que nos movería, junto con el interés en modificar y retener creencias a la luz de la evidencia, en nuestra búsqueda de una explicación ulterior de muchas

¹³ Véase Richard Feldman, «*The Ethics of Belief*», para más detalles al respecto.

explicaciones heteronómicas. Este interés determina, pues, un interés en mejores explicaciones.

Además, a partir de nuestro interés en modificar nuestros contenidos epistémicos a la luz de la evidencia con la finalidad de promover nuestro interés en contar con creencias verdaderas también, podría darse el caso de que algo que se aceptaba previamente como verdadero y definitivo sea visto como en necesidad de una explicación ulterior. Este podría ser el caso con algunas afirmaciones de identidad entre fenómenos psicológicos o mentales y prácticas sociales (alimenticias) en donde al agregar información acerca de las bases neuroquímicas de tales fenómenos se comprende mucho mejor el funcionamiento de la mente/cerebro humano —como la que se sugiere en la descripción de la investigación de la anorexia nerviosa mediante lo que parecería un tanto alejado de ésta, a saber, estimulación magnética y de otros tipos del cerebro—. Así, nuestro interés en formar creencias a partir de evidencia más disciplinada genera explicaciones más demandantes bajo la forma de una generalización heteronómica que condensa una enorme cantidad de información, la cual, vamos a suponer, tiene un valor para ciertas disciplinas que buscan la explicación/verdad sobre la enfermedad, si bien todo ello pudiese resultar irrelevante para un individuo.

Adviértase entonces que la caracterización de nuestros intereses epistémicos aquí propuesta es compatible tanto con nuestro saber heteronómico como con nuestro saber homonómico, una y otra clase de saber puede verse como motivada por estos intereses epistémicos y sería equivocado el afirmar que tan sólo una clase de saber, digamos el saber heteronómico, puede verse como motivado por aquellos.

E incluso cabría defender la posibilidad de que nuestros intereses epistémicos sean más complejos y específicos de lo que nos indican nuestros dos intereses epistémicos genéricos. Por ejemplo, puede pensarse que nuestros intereses epistémicos están entremezclados con intereses prácticos — como el interés en la autonomía o la integridad — resultando en intereses muy específicos que explicarían la actitud de quienes rechazan la posibilidad de enriquecer y complementar adicionalmente generalizaciones heteronómicas — y por ende explicaciones — aceptadas. Así, podría darse el caso de que se rechace la sugerencia antes mencionada como algo explicativo porque se piense que, no obstante que se tiene un interés en echar luz adicional sobre la psicología humana, eso es parcialmente incompatible con verse a sí mismo como un agente autónomo con dominio de sus emociones y estados fenoménicos, y un mero padecer un estado como la anorexia nerviosa parece incompatible con ello. Aunque un rechazo tal, habría que aclarar, podría obedecer a motivaciones absolutamente compatibles con nuestra hipótesis presente, es decir, que podrían existir intereses prácticos que nos mueven a buscar una explicación donde quede claro que mucho más tiene que decirse acerca del estado psicológico que la mera correlación con un estado neurofisiológico.

Así, como se sugirió, un **interés en no creer contenidos falsos** nos movería, junto con el interés en modificar y retener creencias a la luz de la evidencia, en nuestra búsqueda de una explicación ulterior de nuestros estados de conciencia fenoménica, aun cuando no por ello se esté aceptando como verdadero que los reportes de estados fenoménicos o un reporte de un estado fenoménico particular sea falso. Para explicar por qué un déficit en aspecto fenoménico es resultado de un déficit físico-funcional, (3) podría representar

una generalización heteronómica que condensa una enorme cantidad de información, vamos a suponer, irrelevante para los intereses de un agente.

Pero no parece haber razón para defender una distancia insalvable entre nuestro saber ordinario acerca de nuestros estados con contenido fenoménico y lo que la investigación natural nos dice. Los términos mismos en que se plantea la investigación acerca de la anorexia nerviosa nos indica que el vocabulario y saber fenoménico tienen un lugar importante, no trivial, en la investigación neuropsiquiátrica. Dados los intereses epistémicos relevantes, el supuesto hueco explicativo carece de razón de ser.

Alguien podría objetar que los intereses epistémicos poseen, si acaso, el estatus de una inferencia a la mejor explicación y no un análisis riguroso que los defina de antemano. No veo mucha utilidad en tal cosa. Rechazo cualquier intención de llevar a cabo análisis conceptual de un concepto de **interés epistémico**; de hecho, esa clase de análisis es un tipo de actividad filosófica que cada vez se ve con menos aprobación y comparto muchas de las razones para verla así; sin embargo, acepto con reservas que se vea al concepto de intereses epistémicos aquí defendido como un caso de inferencia a la mejor explicación —y habría que argumentar esto más pormenorizadamente en otro lugar.

Una objeción de corte kripkeano rezaría del modo siguiente: los conceptos fenoménicos no poseen modos de individuación contingentes en el sentido de que no se requiere, como lo argumenta Kripke en su discusión de (3) en la tercera conferencia de su *Naming and Necessity*, alguna clase de descripción definida que nos permita aplicar dichos conceptos.

Una respuesta a esa objeción podría ser que la aplicación de conceptos/formulación de explicaciones independiente-

mente de condiciones de aplicación descriptivas tiene mucho sentido mediante la operación directa de los intereses sobre los conceptos y las explicaciones.

La insignificancia del supuesto «hueco explicativo»

Si estoy en lo correcto en cuanto a la distinción entre saber/explicación homonómica y saber/explicación heteronómica y la caracterización de un concepto de **interés epistémico**, entonces una consecuencia inmediata es que es posible anunciar, diagnosticar y neutralizar la postulación de un supuesto «hueco explicativo», sea bajo la forma de una aspiración a un saber exclusivamente homonómico, o en todo caso bajo la forma de una confusión entre saber heteronómico y homonómico. Así, cuando lo único que tiene sentido esperar es un saber heteronómico, se anhela o de plano exige un saber homonómico, o un saber heteronómico que se transformará tarde o temprano en el otro, y se cree que mucho misterio permanece si eso no ocurre.

Sin embargo, en muchos casos nuestros intereses no nos demandan que la propiedad físico-funcional que hace posible el estado de conciencia fenoménica sea inteligible en términos accesibles al individuo. (Véase, por ejemplo, la ingestión del humo del cigarrillo descrita en términos químicos y el estado mental asociado del individuo. Y muchísimos otros casos donde se tiene la experiencia del fenómeno macroscópico y los detalles del fenómeno microscópico subyacente se dejan implícitos y en el mejor de los casos se tiene una mezcla de experiencias provenientes del fenómeno macroscópico e información del fenómeno microscópico pero sin considerar que un fenómeno no se hace inteligible por el otro. En otros

casos, se entiende el fenómeno microscópico y se continúa utilizando la descripción macroscópica).

¿Por qué dejar detalles acerca del mecanismo físico implícitos u optar por una explicación que no demande detalles físicos precisos o que utilice algunos pero descarte otros? Porque respecto de las demandas de inteligibilidad hay que pensar más bien en que hay intereses epistémicos que las determinan. Estas no se nos imponen por sí mismas. Asimismo, los «huecos explicativos» no se nos imponen, son el producto de nuestros intereses y de qué tanto queremos explicar o dejar implícito.

BIBLIOGRAFÍA

- Block, N. (1990). Inverted Earth. En James Tomberlin (ed.). *Philosophical Perspectives Vol. 4*, Atascadero, Calif., Ridgeview Publishing Company.
- Block, N. (1994). Consciousness en Samuel Guttenplan (ed.). *The Companion To the Philosophy of Mind*. Oxford: Basil Blackwell.
- Block, N., Owen Flanagan y Güven Güzeldere (eds.). (1997). *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*. Cambridge, Mass.-Londres, Inglaterra: MIT Press, A Bradford Book.
- Block, N. y Robert Stalnaker. (1999). Conceptual Analysis, Dualism, and the Explanatory Gap. En *The Philosophical Review* 108, 1-46.
- Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Cintora, A. (2005). *Los presupuestos irracionales de la racionalidad*. Barcelona-México, Anthopos-UAM.

- Davidson, D. (1970). Mental Events. En *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press.
- Feldman, R. (2002). Epistemological Duties. En Moser, Paul K. (ed.). *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford, England-New York, Oxford University Press, 362-384.
- Fodor, J. A. (2004). Having Concepts: A Brief Refutation of the Twentieth Century. En *Mind & Language* 19, 29-47.
- Hill, C. S. (1997). Imaginability, Conceivability, Possibility and the Mind-Body Problem. En *Philosophical Studies* 87, 61-85.
- Hill, C. S. y Brian P. McLaughlin. (1999). There Are Fewer Things in Reality Than Are Dreamt of in Chalmers's Philosophy. En *Philosophy and Phenomenological Research* LIX, 445-454.
- Kim, J. (2005). *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton: Princeton University Press.
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Levine, J. (1983). Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. En *Pacific Philosophical Quarterly* 64, 354-361.
- Levine J. (1998). Conceivability and the Metaphysics of Mind. En *NOÛS* 32 449-480.
- Lewis D. (1990). What Experience Teaches, Reimpreso en Block, Ned, Owen Flanagan y Güven Güzelde (eds.). *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*. Cambridge, Mass.-Londres, Inglaterra: MIT Press, A Bradford Book.
- Loar B. (1997). Phenomenal States. Reimpreso con modificaciones en Block, Ned, Owen Flanagan y Güven Güzelde (eds.). (1997). *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*. Cambridge, Mass.-Londres, Inglaterra: MIT Press, A Bradford Book.

- Loar, B. (1999). David Chalmers's *The Conscious Mind*. En *Philosophy and Phenomenological Research* LIX. 465-472.
- Lycan, W.G. (1990). What Is the «Subjectivity» of the Mental. En *Philosophical Perspectives 4: Action Theory and Philosophy of Mind*, 110-130.
- Nagel, T. (1974). What is it Like to Be a Bat? En *Philosophical Review* 84, 435-450. Reimpreso en Block, Ned, Owen Flanagan y Güven Güzeldere (eds.). (1997). *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*, Cambridge, Mass.-Londres, Inglaterra: MIT Press, A Bradford Book. (Traducción al español en Ezcurdia, Maite & Olbeth Hansberg (eds.). *La naturaleza de la experiencia*.
- Papineau, D. (1998). Mind the Gap. En *Philosophical Perspectives*, 12: *Language, Mind, and Ontology*, 373-388.
- The Significance of Charity. En Hahu, L. E. (ed.). (1999). *The Philosophy of Donald Davidson*, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- Shoemaker, S. (1981). The Inverted Spectrum. En *The Journal of Philosophy* 74, 357-381. Reimpreso en Block, Ned, Owen Flanagan y Güven Güzeldere (eds.). (1997). *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*, Cambridge, Mass.-Londres, Inglaterra: MIT Press, A Bradford Book.
- Simons, P. (2003). Events. En Michael J. Loux y Dean Zimmerman (eds.). *The Oxford Handbook of Metaphysics*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Stanley J. (2005). *Knowledge and Practical Interests*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Van Gulick, R. (1997). Understanding the Phenomenal Mind: Are We Just Armadillos? Part I. En Block, Ned, Owen Flanagan y Güven Güzeldere (eds.). (1997). *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*, Cambridge, Mass.-Londres, Inglaterra: MIT Press, A Bradford Book.

- Van Gulick, R. (2001). Reduction, Emergence, and Other Recent Options on the Mind/Body Problem. En *Journal of Consciousness Studies* 8, 1-34.
- Van Gulick, R. (2003). Maps, Gaps, and Traps. En Smith, Quentin y Aleksandar Jokic (eds.). *Consciousness. New Philosophical Perspectives*, Oxford: Clarendon Press.
- Yablo, S. (1999). Concepts and Consciousness. En *Philosophy and Phenomenological Research* LIX, 455-463.
- Yablo, S. (2000). Textbook Kripkeanism and the Open Texture of Concepts. En *Pacific Philosophical Quarterly* 81, 98-122.

RESUMEN

Se argumenta en contra del llamado hueco explicativo («*explanatory gap*») a partir de la postulación de intereses epistémicos que operan sobre nuestras demandas de explicación e inteligibilidad. Al mismo tiempo, se argumenta a favor de un mapa del saber compatible con lo anterior.

Palabras clave: qualia; conciencia fenoménica; argumento epistémico; distinción homonómico-heteronómico; intereses epistémicos.

ABSTRACT

In this paper, the author argues against the so-called explanatory gap from the application of epistemic interests that operate on our demands for explanation and intelligibility. At the same time he also argues for a map of knowledge that supports this.

Keywords: qualia; phenomenal consciousness; epistemic argument; homonomic-heteronomic distinction; epistemic interests.

Wittgenstein y el pensamiento de América Latina

Carlos Pereda

Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México
jcarlos@filosoficas.unam.mx

Una vez superada cierta comprensible sorpresa, el título «Wittgenstein y el pensamiento de América Latina» invita a indagar siguiendo, entre otras, dos perspectivas de trabajo. La primera conduce a rastrear la recepción del pensamiento de Wittgenstein en la filosofía o, tal vez, más en general, en la cultura de América Latina. De esta manera, esa perspectiva nos exige redactar un capítulo de la historia de las ideas en esta región, recogiendo y, tal vez, evaluando los diferentes tipos de presencia de su pensamiento. En este ensayo quiero explorar una segunda perspectiva, más reflexiva que descriptiva e histórica, y que parte de la siguiente inquietud: ¿qué nos puede enseñar Wittgenstein a quienes trabajamos en la filosofía en América Latina?

Ante todo, propongo contrastar la lección material con la lección formal que es capaz de darnos un pensador. Por «lección material» entiendo aquellas enseñanzas que se originan en cómo un pensador plantea, trabaja, soluciona o disuelve con buenas razones cierto número de problemas o pseudo-problemas. En el caso de Wittgenstein, procuraríamos apren-

der su lección material si nos detuviésemos a estudiar, por ejemplo, cómo en el *Tractatus logico-philosophicus* se discute un concepto de mundo, en tanto la totalidad de los hechos, no de las cosas, o su contraste entre decir y mostrar. También atenderíamos esa lección material examinando en las *Investigaciones filosóficas* la crítica a la concepción representacionista, tradicional, del lenguaje, o su propuesta de repensar el significado a partir de los usos de las palabras en ciertos «juegos del lenguaje», o su disolución de la tentación de un lenguaje privado. También recibiríamos esa lección material si consideramos cómo su libro *Sobre la certeza* contribuye a desembarazarnos, a partir de un razonamiento antifundacionista, de un concepto tradicional, cartesiano, absoluto y de certeza.

Por el contrario, la lección formal de un pensador no consiste tanto en retener los aportes respecto del tratamiento de este o aquel problema, o pseudo-problema concreto, sino en aprender de algunas de sus técnicas de pensamiento más habituales. Sin embargo, quien aprende una lección formal, a la vez que procura entrenarse en un modo de proceder, en un saber práctico, en un *knowing how*, recoge también lo que podríamos llamar, más propiamente, una sabiduría. Por ejemplo, Wittgenstein usa varias metáforas para señalar frecuentes caminos equivocados del pensamiento. Esas metáforas no indican tanto posibles errores aislados —digamos, planteamientos o metodologías equivocadas para enfrentar cierto problema y nada más—, sino orientaciones radicalmente distorsionadas de practicar la filosofía. Según el párrafo 103 de las *Investigaciones filosóficas*:

El ideal, tal como lo pensamos, está inamoviblemente fijo.
No puedes salir fuera de él: siempre tienes que volver. No

hay ningún afuera; afuera falta aire —¿De dónde proviene esto? La idea se asienta como unas gafas ante nuestras narices y lo que miramos lo vemos a través de ellas. Nunca se nos ocurre quitárnoslas¹.

En este pasaje, Wittgenstein no sugiere cambiar *cierto* par de lentes por **otro** (por ejemplo, el par que él nos recetase), sino quitarnos los lentes para atender «el afuera»: ese afuera al cual nuestros prejuicios y fantasías nos hacen creer que falta el aire. ¿En qué consiste «el afuera»? Por lo pronto, en la variada multitud de sucesos que nos rodean y que también hacemos nosotros, en nuestras acciones, pero sobre todo en los muchos fragmentos del mundo que no se pueden percibir a través de nuestros lentes. Por eso, se trata de renunciar a esos lentes y, ante todo, de ejercitarse en el difícil mirar como las cosas son, no como nuestros prejuicios y fantasías querrían que fuesen. Sobre todo, hay que procurar atender con justeza, rehuendo las tentaciones de la inmovilidad a que nos seduce cualquier perspectiva ya adoptada. En particular hay que cuidarse de las perspectivas que se afilian a ideales adictivos: esos que nos prometen caminos fáciles y maravillas engañosas.

En este sentido, téngase en cuenta que, no pocas veces, los errores particulares son productos de esas adicciones de observar y razonar sólo en una dirección. Por eso, a menudo nos encontramos en el razonamiento frente a vicios persistentes que, como cualquier vicio que se arraiga, cuesta mucho trabajo desprenderse.

¹ Todas las notas corresponden a Wittgenstein 1986 (a veces modifiqué ligeramente la traducción).

A partir de observaciones como estas, la siguiente pregunta casi se vuelve previsible: ¿cuáles son algunos de los vicios que distorsionan el pensamiento latinoamericano, y cómo puede Wittgenstein ayudarnos a combatirlos? Haré un esbozo de respuesta a esta sobrecargada pregunta en dos partes. Primero, brevemente reconstruyo tres vicios recurrentes de este pensamiento. Luego recojo dos o tres propuestas de Wittgenstein que podrían ayudar a debilitarlos.

I

Al primer vicio lo podemos llamar «fervor sucursalero». Sin duda, la tradición de filosofía en castellano ha sido muy pobre. De ahí la necesidad de, para formarse, acudir a otras tradiciones escritas en los tiempos modernos, en particular, en lengua inglesa, alemana o francesa. De esta manera, una corriente de pensamiento de algún país lejano suele deslumbrar en la juventud y luego, ya no se investiga más: se continúa el resto de la vida paralizado en la repetición de fórmulas que, poco a poco, van perdiendo su contenido. Porque, como se considera que las Casas Matrices del Pensamiento están en otra parte, se reduce la reflexión a administrar, con energía decreciente, el establecimiento —sucursal de esa empresa— en el poblado marginal que nos tocó vivir. Pensar se reduce, pues, a un asunto de administración de franquicias, por ejemplo, a administrar la franquicia «Wittgenstein» o cualquier otra. En consecuencia, a partir de cierta edad ya no se intenta pensar más, sino que, no sin arrogancia, se sustituye la reflexión por la entusiasta «lógica de las adhesiones». Simplemente uno instala cómodamente su tiendita mental y se es para toda la vida disciplinadamente —servilmente— fenomenólogo, utilitarista, lógico-positivista, analítico,

posanalítico, posmoderno, posposmoderno, neomarxista, neoescolástico, neofrankfurtiano, neofuncionalista, partidario de las ciencias cognitivas, o lo que sea. O más bien, más sencillamente, nos apoderamos de un autor y, en el mejor de los casos, escribimos resúmenes más o menos correctos, con títulos que, con razón, de antemano sabemos que nadie va a leer, pero qué importa, porque de cualquier manera respaldarán un currículum: «La genealogía de la epistemología en A», «El concepto de teoría y práctica en B», «El fin de la metafísica en C». Después de todo, consolidar un currículum y, sobre todo, desparramar muchas notas, multitud de notas al pie en varios idiomas si es posible, protegen más que arriesgar argumentos más o menos originales.

El segundo vicio es el «afán de novedades» y reacciona en contra del primero. En lugar de amurallarse en una tradición de pensamiento, la persona está abierta, muy abierta, pero «a lo que venga». Por supuesto, la apertura de mente y la curiosidad son virtudes preciosas. No hay investigación, no hay conocimiento sin ellas. La dificultad comienza cuando la apertura de mente degenera en andar a la deriva sin el menor proyecto más o menos a largo plazo, y la curiosidad se vuelve enfermiza, una adicción sin tregua, una adicción devoradora, entre otras razones, porque es imposible de satisfacer. En las Casas Matrices del Pensamiento siempre se estarán pensando otros problemas con otras técnicas. De esta manera, lo que preocupa no es ya conocer y comprender mejor el mundo y nuestras responsabilidades en él, sino que nos agobia la moda, la arrogante «lógica de estar al día».

En contra de estas dos «lógicas», 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. Lástima que estas razonables exhortaciones pronto degeneren en un nuevo vicio: la arrogancia de las identidades colectivas que conforman los «entusiasmos nacionalistas» y sus consecuencias —en la academia más ridículas que perniciosas—, las «filosofías nacionales» (la «filosofía mexicana», la «filosofía boliviana», la «filosofía ecuatoriana», la «filosofía argentina»), y sus «lógicas del color auténtico».

¿Cómo podría el elaboradísimo y sutil pensar de Wittgenstein, que en apariencia, al menos, se ocupa de asuntos muy lejanos de estas miserias, contribuir al combate de tales vicios groseros, propios de la razón arrogante latinoamericana?

II

Recordemos que para Wittgenstein las maneras incorrectas de atender a menudo no se reducen a errores superficiales, sino que descansan en hábitos que se han enraizado profundamente. Por eso, sólo una reorientación radical de nuestras formas de vida puede liberarnos de cualquier enloquecida «lógica» de la adicción, permitiéndonos redirigir, retransformar radicalmente la atención. Pero, ¿cómo? Encontramos una respuesta en el párrafo 108:

(Podría decirse: la mirada debe ser rotada, pero teniendo como gozne nuestras necesidades reales).

Cada uno debe aferrarse, pues, no tanto a sus ideales —y mucho menos a sus fantasías y a sus adicciones— como a sus

necesidades reales. Sin embargo, como previene Wittgenstein, se trata de recuperarlas sin «dieta de ejemplos», sin unilateralidades preconcebidas: sin urgencias que corrompen la mirada, ni lealtades a herencias que aplastan. Hay que recordar, pues, las necesidades reales **de todo tipo**: necesidades económicas, morales, sociales, políticas, filosóficas, científicas y estéticas. La tradición, las rutinas y, sobre todo la fatiga, nos imponen ya demasiados sobreentendidos como anteojeras, para que nosotros le agreguemos todavía firmeza, cultivándolas.

Luego de descubrir algunas de nuestras necesidades reales, el siguiente esfuerzo consiste en desprendernos, por ejemplo, de la «lógica de las adhesiones», de la «lógica de estar al día», de la «lógica del color auténtico» que embrollan y desfiguran las creencias, los deseos, las emociones, las expectativas y, por eso, nos alejan cada vez más de las «necesidades reales». De ahí que Wittgenstein recomiende que, muchas veces, para tratar con rigor un asunto haya que llevar a cabo terapias, como indica el parágrafo 255. Sin duda, a menudo:

El filósofo trata una pregunta como una enfermedad.

No obstante, debemos cuidarnos de la apresurada tendencia —tan humana— a generalizar; porque no hay algo así como «la enfermedad». Hay muchas y diversas enfermedades, cada una con sus características específicas. De manera análoga, no existe «el vicio» ni «la pseudo-lógica», sino varios y muy diferentes vicios y pseudo-lógicas, de los cuales los ejemplos propuestos eran sólo casos recurrentes.

Conviene evitar, pues, esas fantasías peligrosas que suelen expresarse, y hasta producirse, cuando usamos los artículos

en singular. Por ejemplo, creemos que cuando solucionamos un problema o eliminamos un vicio, solucionamos todos o muchos problemas y eliminamos todos o muchos vicios y, además, que lo hacemos **definitivamente**. Pero no: cuando se soluciona **un** problema a menudo se soluciona sólo *un* problema; y cuando se elimina **un** vicio con frecuencia se elimina sólo *un* vicio. Por eso, la lucha contra los muchos y heterogéneos vicios, y las no menos pseudo-lógicas no tiene fin, como puntualiza en el párrafo 133:

Se resuelven problemas (se eliminan dificultades), no *un* problema.

Entre otras razones, es necesario recordar que no disponemos de esa engañosa maravilla, «el Método» con que soñó Descartes y, con él, gran parte de la tradición. Pero cuidado con corregir un error con otro. A las metodolatrías no hay que combatir las con metodofobias, pues como indica el párrafo 133:

No hay un método en filosofía, si bien hay métodos, a saber, diferentes terapias.

Sin duda, eliminar vicios prácticos o teóricos, o una mezcla de ambos, como el fervor sucursalero, el afán de novedades y el entusiasmo nacionalista, no es tarea fácil, porque esos vicios se han arraigado con fuerza adictiva en algunas de nuestras formas de vida latinoamericanas (y no sólo en filosofía, sino en toda la producción de los conocimientos). Además, apenas logramos desembarazarnos de uno de esos vicios, tendemos a caer en los otros.

No obstante, y pese a que cada vez que se presentan esos vicios, destruirlos requiere de un gran esfuerzo, paradójica-

mente, una vez que los hemos dejado atrás, descubrimos que lo perdido eran pompas de jabón: coartadas cómodas para salir del paso en el momento, pero a la larga dañinas y sin mayor consistencia; puras ilusiones que sólo enmascaraban debilidades y cobardías. Tal vez este sea un meta-aprendizaje más o menos general: comenzar a aprender es, una y otra vez, comenzar a perder fantasías inútiles, a las que, sin embargo, nos aferramos con todas las fuerzas porque las malentendemos como de vital importancia.

Así, estas fantasías inútiles nos estorban y hasta arruinan la vida. Al respecto leamos el parágrafo 118:

¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (En cierto modo, todos los edificios, dejando sólo pedazos de piedra y escombros). Pero son sólo castillos en el aire lo que destruimos.

Sin embargo, la colaboración que puede brindar Wittgenstein, al combate de estos vicios y pseudos-lógicas, no es sólo negativa: no se reduce a ejemplificar la puesta en obra de terapias. Contra lo que —no sin cierta insistencia— suele proclamarse en muchas lecturas de Wittgenstein, también encontramos en este pensador una tarea positiva para la filosofía. Esta puede ofrecer una clase cualitativamente especial de entendimiento: aquel que se produce cuando la reflexión no se concentra en los fragmentos de un problema, sino que, dando un paso atrás, lo ubica y nos ubica en el horizonte más incluyente de sus relaciones con otros, incluso con problemas sin aparente relación con el que estamos tratando, y hasta con las zozobras más inmediatas de la vida humana. Pues, de acuerdo al parágrafo 122:

Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos abarcadoramente el uso de nuestras palabras. A nuestra gramática le falta visión abarcadora. La exposición abarcadora comunica la comprensión que consiste en «ver conexiones»[...]. El concepto de exposición abarcadora es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de exponer, el modo en que vemos las cosas.

Para realizar esta tarea, para constantemente atar cabos, para disponer de una «visión abarcadora» de los más diversos problemas, pseudo-problemas, soluciones, disoluciones, resulta de la mayor utilidad levantar estructuras, estabilizar diversos órdenes entre las dificultades y los procesos de dar y pedir razones. Eso sí, a cada paso hay que evitar el vértigo simplificador que conduce a las peligrosísimas fantasías de las singularidades abstractas que encandilan y, por eso, no nos dejan ver adecuadamente: la obsesión por «el Método», «el Orden», «el Vicio», «el combate al Vicio». No necesitamos, pues, de «el Orden» del mundo, sino de una sensible y, por eso, cambiante pluralidad de caminos (insisto en que hay que cuidarse, pues, también, de convertir a Wittgenstein, o a Aristóteles, o a Kant, o a quien sea, en «El único Compañero de Camino», puesto que no hay ni «El Único Compañero» ni «El Camino»). Nos pueden ser útiles, pues, las más diversas maneras de ordenar la realidad, como subraya el parágrafo 132:

Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; no **el** orden.

O para agregar otra metáfora: podemos prescindir de «el Mapa conceptual», pero no de los muchos y diversos mapas conceptuales que requieren nuestras diversas exploraciones. En este sentido, recordemos que hay muchos tipos de mapas. Un mapa nunca se identifica con el territorio que mapea. Los mapas se generan de acuerdo con los diversos intereses, cambian de escala y estilo, comunican más o menos información. Con un buen mapa de calles es menos probable que lleguemos tarde a ese trabajo que nos ofrecen en una ciudad que desconocemos, aunque si, luego, queremos visitar sus teatros y museos, necesitaremos echar mano de otros mapas, porque el de calles nos resultará inútil. También cuando reflexionamos necesitamos formular diversos mapas conceptuales que nos permitan ver, y aprehender, los diferentes aspectos de un asunto. Indica Wittgenstein en el prólogo de las *Investigaciones*:

Las anotaciones filosóficas de este libro son como un conjunto de bosquejos de paisajes que han resultado de estos largos y enmarañados viajes.

Los mismos puntos, o casi los mismos, fueron continuamente tocados de nuevo desde diferentes direcciones y siempre esbozaron nuevos cuadros.

De esta manera, si quisiéramos resumir, de la mano de Wittgenstein, un comienzo de combate a los vicios coloniales y pseudo-lógicas que aquejan nuestra filosofía —y más abarcadoramente nuestra cultura, y en general, nuestras vidas— tal vez podríamos recomendar: hay que ejercitarse para atender rotando de vez en cuando la mirada, apropiándonos de las más diversas técnicas y probando, según la circunstancia y nuestros propósitos, maneras de ordenar el mundo y evaluar

después qué pasa. Pero todo ello sin detener el movimiento, no dejándonos paralizar por ninguna autoridad —tampoco por la de *Wittgenstein*—. También hay que liberarse de toda consigna acerca de lo que, según los medios masivos de comunicación, o las tradiciones intelectuales, o las Academias, publicitadamente rige en el aquí y ahora: acerca de lo que se considera «lo importante aquí», «lo que hay que pensar con urgencia ahora mismo» y otros *slogans*, que tanto acarician y corrompen el pensamiento. De manera simple, pero no sin dificultades, cada día se trata de, sin perder el rumbo, iniciar esa ardua aventura: abrírnos con frescura y coraje al «afuera» de los muchos caminos y de los muchos compañeros y técnicas que encontremos en esos caminos, para con renovada imaginación teórica, dejarnos interpelar por unos pocos de los problemas mismos.

BIBLIOGRAFÍA

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

RESUMEN

El autor argumenta que es posible extraer diversas lecciones formales del pensamiento de Wittgenstein, y que dichas lecciones pueden ser útiles para combatir diversos vicios que aquejan al pensamiento latinoamericano.

Palabras clave: Wittgenstein, Latinoamérica, metodología filosófica y vicios intelectuales.

ABSTRACT

The author argues that it is possible to extract various formal lessons from Wittgenstein's thought, and that these lessons can be useful in combating various vices that afflict Latin American thought.

Keywords: Wittgenstein, Latin America, philosophical methodology and intellectual vices.



Wittgenstein y la familia hispana*

José Medina

Department of Philosophy

Vanderbilt University

jose.m.medina@vanderbilt.edu

En este artículo usaré la filosofía del segundo Wittgenstein para desarrollar un esquema de la identidad hispana. Propongo que, a partir de la noción de «parecido de familia» de Wittgenstein, podemos obtener una visión no-esencialista y pluralista que muestre la identidad étnica como algo situado en la historia, basado en la acción y cargado de valores. Así pues, las tres características cruciales de la visión contextualista y familiar de la identidad étnica que obtengo de la filosofía de Wittgenstein son «historicidad», «agencia» (*agency*) y «normatividad». Desde mi punto de vista, una identidad étnica se forma por la historia, es decir, se produce y mantiene por las prácticas acuñadas en la historia; segundo, es crucialmente dependiente de la acción de sus miembros y también de la acción de aquellos con quienes interactúan; y, finalmente, una identidad étnica tiene una dimensión normativa, o sea, la pertenencia al grupo se configura por actitudes normativas (aunque estas actitudes pueden ser totalmente diferentes e incluso enfrentarse, aunque

* Versión castellana de Mario Gensollen

se mantengan implícitas y sin reconocimiento). Desarrollaré mi visión familiar wittgensteniana de la identidad hispana en dos etapas. En la primera, ofrezco un examen crítico del esquema familiar de Jorge Gracia. Ahí expongo que, aunque sigue la noción wittgensteniana de «parecido de familia», el esquema de Gracia no es suficientemente wittgensteniano y cuestiono sus presupuestos metafísicos desde una perspectiva wittgensteniana. En la segunda etapa, la más positiva de mi argumentación, articulo mi propia interpretación de la noción de «parecido de familia» y la aplico a la identidad hispana. Finalmente, respecto al debate filosófico en torno a la identidad hispana, trazo algunas conclusiones de lo que se puede aprender del contextualismo histórico, práctico y normativo que configura la filosofía tardía de Wittgenstein.

El esquema familiar de Gracia: historia sin agencia ni normatividad

En su libro *Hispanic/Latino Identity*, Gracia sostiene que la identidad hispana debe entenderse como identidad de una «familia histórica» formada por «una red singular de relaciones históricas cambiantes» (2000: 49). En esta visión histórico-familiar, la unidad de los hispanos no es mera unidad de individuos con atributos comunes, sino una comunidad, «una unidad histórica fundada en relaciones» (2000: 50). De acuerdo con Gracia, el origen de la compleja ilación de eventos históricos que unen a «nuestra familia hispana» es «el encuentro» de Iberia y América en 1492: «Nuestra familia surgió precisamente a raíz de los eventos que el encuentro desencadenó» (2000: 50). Gracia dice que el término «hispano» es el único nombre apropiado para nuestra familia histórica porque no hay otra etiqueta que

pueda abarcar a todos los iberos y americanos que comparten una identidad étnica a consecuencia de los eventos históricos. Más que discutir la validez de estas polémicas reivindicaciones quiero, en su lugar, exponer las fuerzas y las debilidades generales del esquema familiar de Gracia.

La principal fortaleza del esquema histórico-familiar de Gracia es su capacidad para dar cuenta del **cambio** y la **diversidad** como aspectos fundamentales de la identidad hispana. Desde el punto de vista de Gracia, la identidad cultural de un grupo étnico no es ni estática ni homogénea. Por un lado, el esquema diacrónico de Gracia representa la identidad hispana como algo dinámico, que está siempre en marcha y nunca puede fijarse de una vez por todas. Esta representación pone en un lugar destacado las contingencias del pasado que han contribuido a la formación de nuestra identidad hispana; y subraya que el futuro de nuestra familia hispana se mantiene abierto: «El futuro está siempre abierto y puede ser diferente. Nuestra identidad no nos tiene confinados» (2000: 190). Por otro lado, el esquema histórico-familiar de Gracia pone de relieve el carácter heterogéneo de la identidad hispana. Desde este punto de vista, los hispanos comparten solamente «parecidos de familia» y su identidad «está estrechamente ligada con las diferencias» (2000: 33). El análisis de Gracia de los grupos étnicos como familias históricas muestra que la homogeneidad como atributo de la identidad de grupo es un mito. La familia no es un todo homogéneo, compuesto de elementos puros: «Incluye elementos contradictorios y entremezclados. En efecto, contradicción y mezcla parecen ser esenciales, pues una unidad viviente es imposible sin contradicción ni heterogeneidad» (2000: 50). Esto es particularmente verdadero acerca de nuestra familia hispana, la cual

se ha constituido a través de la mezcla o **mestizaje** en todos los niveles¹.

A pesar de sus indudables virtudes, el esquema histórico-familiar de Gracia padece de algunas debilidades. Una mirada crítica a la perspectiva externalista y realista de la historia, la cual inspira el esquema de la identidad hispana formulado por Gracia, puede ayudar a revelar algunos de sus problemáticos supuestos. En primer lugar, no es creíble que lo que da unidad a nuestra familia hispana sea la historia *per se* y no la apropiación de esa historia en y a través de **nuestras acciones**. Sin embargo, el esquema externalista de la historia fuerza a Gracia a esta conclusión poco convincente: «Lo que vincula [a un grupo de gente] y lo separa de otros es la historia y los eventos particulares de esa historia, más que la conciencia de esa historia» (2000: 49). Pero dista mucho de ser patente que el tener una historia distintiva sea una condición suficiente para la identidad étnica de un grupo. 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 reconocimiento expreso de este aspecto práctico de la identidad hispana es esencial para el autodomínio del grupo. En segundo lugar, el esquema histórico-familiar de Gracia comparte, con los enfoques esencialistas, la pretensión de hallar para la identidad hispana un fundamento metafísico libre de consideraciones políticas. Sin embargo, es difícil creer que la historia pueda dotar de tal fundamento **libre de**

¹ La profunda heterogeneidad de la identidad étnica, y de la identidad hispana en particular, ha sido subrayada en el trabajo pionero de María Lugones (ver 1989 y 2003). Para las argumentaciones a favor de la idea de que la identidad étnica está siempre, necesaria y estrechamente ligada con las diferencias intestinas, ver Benhabib, 2002; Mouffe, 2000 y Narayan, 1997. También, yo mismo he desarrollado un esquema pluralista y heterogéneo de la identidad étnica, siguiendo la noción de «unidad a través de la diversidad» de Alain Locke (ver Medina 2003).

valores. Gracia insiste que nuestras justificaciones filosóficas a favor de las reivindicaciones de la identidad hispana «no deben basarse en la política, sino en el hecho histórico» (2000: 67). Pero a menos que se pueda invocar una robusta distinción hecho / valor, no será claro del todo si la historia y la política puedan mantenerse separadas. Gracia parece estar reaccionando contra esquemas que han ligado explícitamente la identidad hispana / latina a determinadas agendas sociales y políticas tales como **liberación** (ver Schutte, 1993). Aunque Gracia reconoce la importancia crucial del proyecto de la liberación en América Latina, él no cree que la liberación deba ser considerada como un elemento constitutivo de la hispanidad y el pensamiento hispano en general, pues la idea de liberación no ha jugado el mismo papel protagónico en todos los enclaves del mundo hispano, y no parece que lo pueda jugar en el futuro. Si bien esto es verdad, no tiene por qué ser un problema para un esquema filosófico de la identidad hispana, desarrollado para nuestro aquí y ahora, no para todo tiempo y lugar. Y esto nos conduce al aspecto wittgensteniano del esquema de Gracia. Al igual que los esquemas esencialistas tradicionales, el esquema histórico-familiar de Gracia pretende ser una teoría universal de la identidad hispana que sea independiente de contextos específicos. Por contraste, Wittgenstein nos anima a mirar casos específicos para propósitos específicos. Desde el punto de vista de Wittgenstein, el trabajo del filósofo es preparar descripciones o «representaciones sinópticas» (ver 1986: §122), es decir, proporcionar explicaciones mediante la ubicación de las cosas en sus contextos históricos, prácticos y normativos. Y es de extrema importancia que, como el mismo Wittgenstein remarca, estas descripciones o explicaciones sean elaboradas para «determinadas finalidades prácticas» (1986: §132). Sin

embargo, la postura filosófica adoptada y promovida por el esquema de Gracia 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*. Esta falta de sensibilidad para los contextos prácticos y normativos es dañina, pues socava el potencial crítico y transformativo que una explicación filosófica de la identidad hispana debe tener.

En mi opinión, la visión histórico-familiar de la identidad hispana es un paso importante en la dirección correcta, pero un paso que pudo habernos llevado mucho más lejos si en él se hubieran reconocido los contextos fáctico y normativo como aspectos constitutivos de la identidad. Un adecuado esquema familiar de identidad necesita poner mayor atención a los roles de las acciones de los sujetos y los valores en la formación de la identidad. El enfoque de Gracia obtiene con acierto una de las tres características cruciales de la identidad étnica —la historicidad—, pero no las otras dos: agencia y normatividad. Sin embargo, estas características no pueden separarse sin provocar distorsión. Como mostraré en la sección siguiente, siguiendo a Wittgenstein, el contexto histórico de los grupos étnicos es esencialmente de acción y normativo.

Familias heterogéneas: familias con historia, acciones y normas

Una de las lecciones que podemos aprender de la filosofía del segundo Wittgenstein es que casi todos los conceptos que usamos para describirnos a nosotros mismos y al mundo que nos rodea no se aplican según criterios fijos de

identidad estricta. Cuando usamos un concepto como «juego» o «silla», estamos tratando, como **lo mismo**, a todo tipo de cosas distintas, aunque ellas no sean estrictamente idénticas bajo ningún aspecto; es decir, en nuestras categorizaciones, cosas distintas son tratadas como instancias de la **misma** categoría aunque no haya ninguna característica (o serie de características) que se tenga en común: muchos tipos diferentes de actividades se llaman juegos, y muchos tipos diferentes de artefactos se llaman sillas; y siempre podemos añadir nuevos artículos a la lista de cosas que caen bajo estos conceptos (siempre podemos inventar nuevos tipos de juegos, así como producir nuevos tipos de sillas). Wittgenstein sugiere que estos conceptos son como **familias**, cuyos miembros se parecen uno al otro en muchas maneras distintas: algunos pueden tener cabello similar, otros una nariz similar, otros pueden compartir una particular manera de hablar, o una risa similar, etcétera. Las familias se componen de elementos heterogéneos; no hay nada en particular que todos los miembros deban tener: ellos simplemente exhiben algunas similitudes, ellos comparten ciertos «parecidos de familia»², pero no existe una serie fija de condiciones necesarias y suficientes que determinen la pertenencia. Como Wittgenstein establece, lo que congrega y mantiene unidos a los miembros de esas categorías que funcionan como familias es «una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan» (1986: §66). La analogía de Wittgenstein entre la fuerza de un concepto y

² Con frecuencia, esta famosa noción wittgensteiniana se ha leído con mucha estrechez al referirla a similitudes puramente físicas. Es improbable que esto fuera lo que Wittgenstein tuviera en mente, ya que él mismo introduce la noción para clarificar el significado de términos tales como «juego» y «número», cuya aplicación parece no apoyarse en una serie de características fijas (ver Wittgenstein, 1986: §66-7). Contraria a esta estrecha interpretación, usaré la noción de «parecidos de familia» (*Familienähnlichkeiten*) de forma intercambiable con la noción de «similitud» para cubrir todo tipo de incidencias en atributos comunes que puedan ser indicativas de pertenencia de grupo.

la fuerza de un hilo ilustra este punto: «extendemos nuestro concepto [...] como cuando al hilar trenzamos una madeja hilo a hilo. Y la robustez de la madeja no reside en que una fibra cualquiera recorra toda su longitud, sino en que se superpongan muchas fibras» (1986: §67).

Como he dicho en otro lado (ver Medina, 2003), la identidad familiar de los miembros de un grupo es crucialmente dependiente de parecidos superpuestos, pero también depende **doblemente** de diferencias **entrecruzadas**: diferencias con miembros de otros grupos consideradas como significativas, y diferencias entre miembros del grupo consideradas como irrelevantes. En otras palabras, la red de parecidos en la que consiste la identidad familiar debe acompañarse de **dos redes distintas de diferencias superpuestas y entrecruzadas**: una red de diferencias que apartan a los miembros de la familia de los miembros de otras familias; y otra red compuesta de esas diferencias entre los miembros de la misma familia que acechan desde el trasfondo, pero que se ignoran por el bien de la identidad familiar. Es importante notar que la relación sostenida entre estas redes es dinámica: diferencias que hoy mantienen separadas a una familia de otra pueden devenir ilógicas o irrelevantes mañana; y, por otro lado, diferencias intestinas que se consideran sin importancia hoy, pueden crecer hasta ser diferencias considerables mañana, incluso hasta el punto de excluir a los individuos de la pertenencia a la familia. Al mismo tiempo, estas fluctuaciones dinámicas entre las redes de diferencias corresponden a transformaciones en la red de parecidos que sostienen la identidad familiar, pues todas estas redes son mutuamente dependientes y se configuran simultáneamente. Así pues, 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. Es más, aun cuando la extensión del concepto no cambiara, aunque los miembros de la familia fueran los mismos, las relaciones entre los miembros de la familia (así como sus relaciones con otras familias) cambian conforme las diferencias se tornan visibles y los lazos familiares se relajan. Es importante notar que estas redes de parecidos y diferencias que se vuelven indicativas de la identidad familiar tienen una historia: son resultado del uso continuo de ciertas asociaciones, es decir, de tratar las cosas de un modo particular en nuestras prácticas lingüísticas compartidas. Por lo tanto, estas redes de parecidos y diferencias **no deben** ser pensadas como **explicaciones no explicadas**; ellas adquieren el carácter de diagnóstico simplemente por la importancia que se les ha dado como criterios de nuestras prácticas, porque a ellas se les ve ahora como síntomas de la pertenencia a un grupo. Desde mi punto de vista, las redes de parecidos y diferencias que sostienen la identidad familiar exigen un esquema genealógico, es decir, una genealogía de su formación a través de formas comunes de hablar y actuar reforzadas por nuestras prácticas.

Esta perspectiva familiar de la identidad basada en el esquema de categorización de Wittgenstein sugiere dos puntos, a saber: que la identidad puede pensarse como algo **heterogéneo**, basado en la diversidad; y como algo inestable, sujeto a fluctuación. Estos puntos por sí solos muestran que la reivindicación de la pureza étnica está conceptualmente extraviada, pues presupone la homogeneidad y la fijación de la etnicidad; pero cuando los grupos étnicos se conciben como familias, resulta claro que la homogeneidad y la fijación de identidades étnicas no son sino mitos. Dado este carácter heterogéneo, no es de sorprender que fracasen todos

los intentos por reducir la identidad compartida de los hispanos a meros atributos comunes. Estos fracasos han orillado a muchos a concluir que debemos olvidarnos de la identidad hispana para recluirnos en las identidades nacionales (identidad mexicana, identidad cubana, identidad argentina, etcétera), pero si nos damos cuenta, estas identidades colectivas tienen los mismos problemas. Esta reacción se basa en la suposición esencialista de que no hay identidad compartida cuando no hay atributos comunes. Pero esta suposición es un error. La unidad de los hispanos como grupo étnico no puede establecerse a costa de la diversidad, más bien a partir de ella. Como Gracia dice, la unidad de los hispanos es «una unidad en la diversidad» (2000: 49); es decir, no es una mera unidad de atributos comunes, sino una **unidad de comunidad**: la unidad de una familia³.

La visión histórico-familiar que he bosquejado aquí llama nuestra atención sobre las contingencias del pasado que han contribuido a la formación de nuestra identidad hispana; y resalta que el futuro de nuestra identidad se mantiene abierto y, por lo tanto, se nos presenta como una tarea por la cual debemos asumir nuestra responsabilidad. De acuerdo

³ Para entender apropiadamente mi esquema familiar de identidad étnica, se imponen dos advertencias. Primero, como lo hago en mi visión wittgensteiniana, la noción de una familia no debe entenderse como un concepto puramente biológico, más bien, como una noción híbrida que contiene elementos **sociales** y **políticos**, así como **biológicos**. Las familias no son únicamente grupos biológicos, sino estructuras sociales e instituciones legales. Sería un error pensar que sólo los caracteres biológicos constituyen un criterio adecuado para la pertenencia a una familia. (En efecto, la gente puede ganar y perder derechos parentales sobre la base de consideraciones no biológicas). En segundo lugar, debemos tener en mente que hay todo tipo de familias y, por tanto, sólo una noción pluralista de «familia» puede ser útil para el análisis de identidades colectivas. Mi enfoque wittgensteiniano no descansa en ninguna concepción específica de familia; en particular, no depende del modelo familiar patriarcal que ha dominado en Occidente. Lejos de ser complaciente con el modelo patriarcal de relaciones familiares, el enfoque genealógico y la perspectiva comparativa detrás de mi visión familiar pretenden abatir este modelo y ser críticos de las opresivas estructuras familiares en general. En este sentido, mi visión familiar conecta con los esfuerzos puestos en marcha por la literatura de identidad (especialmente la teoría feminista y los estudios de diversidad), para rearticular una noción justa de familia y abatir lo que es típicamente entendido como «valores familiares».

con esta visión, 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. Lo más peculiar de la etnicidad es que involucra actitudes normativas que delinear los propios intereses, valores y prácticas. Lo característico de los miembros de un grupo étnico es su relación de «identificación normativa», la que precisamente en la metáfora de la familia se capta tan bien. Ser parte de un grupo étnico implica estar comprometido con él, es decir, implica verse uno mismo como parte de esa comunidad o familia, sin importar cuán diferentes sean sus miembros, ni cuán heterogéneas puedan ser sus prácticas y valores. Éste es un compromiso formal, sin contenido específico ni fijo. No hay una lista de valores que nos pidan firmar para pertenecer a la familia hispana. Pero el compromiso formal, implicado por la identificación normativa con un grupo, crea un «vínculo» con sus miembros. Este vínculo, que reúne a los miembros del grupo como una colectividad, se establece y mantiene mediante el compromiso con una actuación compartida y coordinada que afronta problemas comunes y un futuro común. Un compromiso que no se ve afectado por el hecho de que los miembros del grupo inevitablemente disientirán en torno a lo que son sus problemas y a lo que su futuro debería parecer. Resulta que los contenidos específicos que asumimos como nuestra responsabilidad familiar se determinan históricamente a través de la actuación colectiva y las negociaciones en marcha de los miembros del grupo. Pero el punto importante es que, para ser miembro de un grupo étnico o familia, uno ha de comprometerse a participar en la actuación colectiva del grupo y en el proceso sin fin de negociación, en el cual sus valores e intereses se articulan y discuten.

En conclusión, como en la visión de Jorge Gracia, mi visión wittgensteniana enfatiza que contingencia, diversidad e inestabilidad son aspectos fundamentales de cualquier identidad étnica, y de la identidad hispana en particular. Pero a diferencia de Gracia, mi enfoque wittgensteiniano pone el énfasis en la agencia y en la normatividad y, lejos de ser meramente descriptivo, tiene un potencial crítico y transformativo. Yo sostengo que el beneficio crítico de 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.

BIBLIOGRAFÍA

- Benhabib, Seyla. (2002). *The Claims of Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Gracia, Jorge. (2000). *Hispanic/Latino Identity*. Oxford: Blackwell 2000.
- Lugones, María (2003). *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppression*. New York: Rowan and Littlefield.
- Lugones, María. (1989). «Playfulness, “World-Travelling”, and Loving Perception». En *Hypatia*, 2:2; 3-19.
- Medina, José. (2003). «Identity Trouble: Disidentification and the Problem of Difference». En *Philosophy and Social Criticism*, 29-6; 655-80.
- Mouffe, Chantal. (2000). *The Democratic Paradox*. New York: Verso.
- Narayan, Uma. (1997). *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third-World Feminism*. New York: Routledge.

- Schutte, Ofelia. (1993). *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*. Albany: SUNY Press.
- 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, el autor realiza una crítica a la posición de Jorge Gracia en torno a la identidad hispana, y propone, a partir de la noción wittgensteiniana de «parecido de familia», un esquema familiar y contextualista de la identidad étnica a partir de tres nociones clave: historicidad, agencia y normatividad.

Palabras clave: Wittgenstein, identidad hispana, agencia, historicidad y normatividad.

ABSTRACT

In this paper the author makes critical considerations about Jorge Gracia's account of Hispanic identity, and proposes, from the Wittgensteinian notion of «family resemblance», a familiar and contextualist framework of ethnic identity from three key notions: historicity, agency and normativity.

Keywords: Wittgenstein, Hispanic identity, agency, historicity and normativity.

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.

Kant, la metafísica y la naturaleza

En *Kant. Ontología y belleza* (en adelante KOB), Juan Carlos Mansur propone una lectura de la tercera *Crítica* kantiana a partir de una clave exegética principal: la ilusión trascendental. Sin embargo, su propuesta es aún más arriesgada, y se deja ver desde el primer capítulo de la obra: es posible comprender la filosofía crítica kantiana, justamente a partir de un enfoque dirigido al concepto de «ilusión». Por ello, Mansur no se detiene sólo a analizar detenidamente la tercera *Crítica*, sino que dialécticamente transita tanto por la primera como por la tercera. El interés de Mansur en las ilusiones trascendentales, que se presume desde el inicio de KOB, se explicita en la conclusión: Kant no es sólo un gran crítico de la metafísica, sino que él mismo es un pensador metafísico. Así lo señala el autor:

Kant no pretende cerrar caminos para la filosofía, sino señalar los caminos correctos para filosofar, un filosofar que requiere una forma especial de dialogar, pretende hacer ver que la tendencia metafísica está siempre ahí en el hombre, y que es importante tomar

conciencia de que si bien hasta ahora no ha habido ni habrá solución definitiva o última al tema del ser, y que en este sentido, nadie que pretenda resolver de forma definitiva las interrogantes metafísicas debe ser tomado como verdadero profeta, sin embargo, no por ello la tendencia metafísica del hombre es ilegítima y debe ser abandonada, pues habita en la raíz profunda del espíritu humano y nunca dejará de brotar. Siempre habrá metafísica, pero creer haber llegado a conocer la totalidad del ser, lo incondicionado es caer en una ilusión que vuelve improductivo el pensar metafísico y nos lleva a interminables dialécticas y luchas entre escuelas, pero nunca a eliminar los deseos del ser humano por saber (pp. 260-1).

A Mansur no le faltan apoyos textuales para las afirmaciones anteriores. En KOB nos ofrece muchos. Sin embargo, cabría preguntarse si es que las intenciones de Kant, explícitas en su reconocimiento del impulso metafísico natural del hombre, no son a su vez parte de su crítica a la metafísica. Me explico. En ciertos puntos, parece que Kant busca desterrar la ingenuidad de aquellos que piensan que es posible que el ser humano prescinda de su natural impulso metafísico, lo cual es claro, y el apoyo textual para esta afirmación es abundante. A pesar de ello, estas mismas afirmaciones pueden entenderse, sí, como el reconocimiento del impulso metafísico del animal humano, a su vez como la constante e interminable tentación de trascender los límites de los usos legítimos de la razón. Desde este punto de vista, Kant es un crítico de la metafísica, que reconoce que la tentación de trascender los límites de la razón es una constante que siempre habría que tener presente. En otras palabras, también es posible leer estas afirmaciones kantianas sobre el natural impulso metafísico del hombre como una justificación de la necesidad de la filosofía crítica, más que como una defensa de la metafísica.

Creo que así puede leerse la siguiente afirmación kantiana:

[...] hay en nuestra razón (considerada subjetivamente como una facultad cognoscitiva del hombre) reglas básicas y máximas para aplicarla que tienen todo el aspecto de principios objetivos. Debido a tales principios, se toma la necesidad subjetiva de cierta conexión —favorable al entendimiento— de nuestros conceptos por una necesidad objetiva de determinación de las cosas en sí mismas. Se trata de una ilusión inevitable[...] nunca podrá lograr que desaparezca incluso (como la ilusión lógica) y deje de ser ilusión (KrV, A297/B353-4).

Ahora bien, lejos de estas consideraciones exegéticas, Mansur realiza una lectura detenida de las ilusiones trascendentales en la primera *Crítica*, en el primer capítulo; una lectura detallada de la ilusión, tal cual se aborda en ambas introducciones a la tercera *Crítica*, en el segundo; y un análisis detenido de la misma ilusión trascendental en la tercera *Crítica*, en el tercero, el más amplio. Quizá sea ésta la razón por la cual el clásico concepto kantiano de «genio» no aparece, y cede su lugar central a la «belleza natural». Se trata, a mi parecer, de un gran acierto, que detallaré un poco más adelante. Pero vayamos por pasos.

A la luz de la primera *Crítica*, Mansur puntualiza el concepto de ilusión trascendental:

Kant llega a la explicación que motivó su estudio de la *Crítica de la razón pura*, la metafísica entendida como ciencia que conoce las cosas en sí mismas es una ilusión trascendental y la ilusión trascendental surge como un abuso de la facultad racional, es decir, cuando se piensa que las ideas de la razón confieran una unidad objetiva a las cosas, de tal suerte que las ideas dejan de ser un principio para

que reflexionemos sobre la naturaleza y pasan a ser un «modelo objetivo», al cual debe plegarse y dirigirse la naturaleza. Esta ilusión, semejante a la que denuncia Kant para el entendimiento, es calificada de «espejismo de una ampliación del entendimiento puro»; y surge porque la razón toma sus principios como trascendentes y sobrepasa los límites de la experiencia posible (p. 55).

Mansur piensa que la ilusión trascendental juega un papel clave en la primera *Crítica* kantiana pues es la clave para comprender su filosofía trascendental. Cuando la razón o el entendimiento van más allá de la experiencia posible y enuncian principios absolutamente incondicionados, caen en una ilusión y terminan por olvidar que no están hablando de la cosa en sí, sino sólo de su modo de presentarse (de los fenómenos). Es decir, atribuyen a la realidad conceptos, sin percatarse de que los conceptos aplicados por la imaginación son fruto de la razón o el entendimiento y no de la cosa: nosotros sometemos a la naturaleza a un orden por medio de la razón y el entendimiento; no son la razón y el entendimiento los sometidos por el orden de la naturaleza, ya que si existe dicho orden, al ser humano le está vedado conocerlo de cualquier forma.

Algo similar sucede con nuestros juicios de gusto, y aquí está la clave de KOB. La ilusión trascendental vuelve a jugar un papel central en la tercera *Crítica* kantiana. Habitualmente nos confundimos al emitir juicios de gusto, dado que el predicado de «belleza» lo atribuimos como si fuese una cualidad del objeto. Otra vez, al igual que en nuestros juicios determinantes en la ciencia empírica, nuestros juicios de gusto se piensan universales puesto que atribuyen predicados a la cosa. Mansur se detiene a tratar de explicar en crítica, detalle el concepto de «pretendida universalidad» de la tercera.

Primero que nada, habría que reparar en cuáles son las condiciones que hacen posible la universalidad del juicio de gusto. Así lo sintetiza Mansur: «El ‘giro copernicano’ del sentimiento garantiza las condiciones de universalidad del juicio de gusto; dichas condiciones se encuentran en ‘la capacidad universal de comunicación del estado de espíritu’ de la representación dada» (p. 154). Sin embargo, la universalidad del juicio de gusto es sólo una «universalidad subjetiva», pues aunque el entendimiento y la imaginación entran en «el libre juego de las facultades», esta relación no es objetiva, por ello «tampoco se puede dar una prueba objetiva de la universalidad de la experiencia estética» (p. 157). Lo que esto quiere decir no es tan complejo: a saber, que cuando comunicamos a otro nuestro estado de espíritu, fruto de la experiencia estética, el otro bien puede no comprender, ignorarnos, incluso estar en franco desacuerdo con nosotros. Dicho de otra manera, la pretendida universalidad del juicio de gusto es «pretendida» en tanto «comunicable», pero al no ser objetiva cualquier discusión conceptual no viene al caso. No existen, pues, reglas de apreciación ni manuales de buen gusto. La premisa clave de la argumentación kantiana, Mansur la detecta de manera clara:

En el caso del juicio de gusto subsiste otro tipo de conciencia: se trata de la conciencia estética que Kant también llama conciencia subjetiva. El objeto es determinado pero la determinación no procede de los conceptos. Existe una «unidad de relación», pero esta unidad no es producto de una relación objetiva que se tenga que conocer y demostrar conscientemente. La relación subjetiva de hecho no se puede conocer, sino que sólo se puede «sentir». Somos conscientes de ella no por conocimiento, sino por la sensación que se genera al tener lugar la relación (pp. 161-2; énfasis añadido).

Así, el libre juego que se da entre entendimiento e imaginación, y fruto del cual algo place¹, es un juego del que no tenemos noticia epistémica (por decirlo de alguna manera). Es decir, no conocemos la relación subjetiva, sino sólo la sentimos. Por ello, cuando tratamos de comunicar nuestro estado de espíritu, la universalidad a la que podemos aspirar es subjetiva, por tanto siempre será sólo una «pretensión de universalidad»; a diferencia del juicio determinante en la ciencia empírica, cuya universalidad es objetiva. En resumen, de lo que place se puede hablar, pues sus condiciones no son privadas, pero nunca se debe esperar un acuerdo definitivo.

En el tercer capítulo de KOB, Mansur repara (en el apartado «El mundo como signo y sendero de la moral»), en un tema un tanto opacado en los estudios estéticos kantianos. La primacía del tema del «genio» suele dejar de lado una de las principales preocupaciones kantianas, la cual me servirá para anotar un poco más adelante el que creo es el principal talante metafísico en la obra crítica kantiana. Empecemos afirmando, con Mansur, que en Kant (a diferencia clara de Hegel), la belleza natural está muy por encima de lo bello del arte. Para argumentar a favor de esta interpretación habría que partir de la distinción kantiana entre interés empírico e interés intelectual. Se sabe que para Kant, el juicio de gusto es desinteresado, es decir, no despierta por sí mismo un interés en el objeto. Sin embargo, existen intereses que se despiertan de manera indirecta en los objetos. Uno de ellos lo denomina «empírico», y tiene que ver principalmente con

¹ Es justo en esta inversión, en la que, en términos kantianos, se encuentra «la clave del juicio de gusto»: «Si el placer en el objeto dado fuese lo primero, y sólo la universal comunicabilidad del mismo debiera ser atribuida, en el juicio de gusto, a la representación del objeto, semejante proceder estaría en contradicción consigo mismo, pues ese placer no sería otra cosa que el mero agrado de la sensación, y, por tanto según su naturaleza, no podría tener más que una validez privada» (KU, AK V, 217).

nuestra inclinación a la sociedad, a comunicar lo placentero a los demás, a embellecer el entorno, a pertenecer a grupos sociales. En contraparte, Kant encuentra en el interés que denomina «intelectual» un verdadero aliciente a la moralidad, pues en este interés intelectual por lo bello se produce una transición del sentimiento a la moral. Así lo explica Mansur:

Gracias a esta transición [del sentimiento a la moral], el contemplador que mira las formas bellas se siente llevado a amar la naturaleza y a interesarse por ella (hasta el punto de abandonar el mundo cultural humano para adentrarse más y más en la naturaleza salvaje). Quien se interesa intelectualmente en la naturaleza bella, experimenta una especie de despertar moral en las formas bellas y las contempla como si manifestaran un «lenguaje cifrado», como es el caso de los colores, los cuales, aunque no son formas puras de belleza, sí ejemplifican para Kant este surgir de significados del mundo natural (p. 180).

El párrafo 42 de la tercera *Crítica* es paradigmático a este respecto:

Concedo gustosamente que el interés en lo bello del arte (donde también incluyo el uso artístico de las bellezas de la naturaleza para el adorno y en esta medida para la vanidad) no proporciona absolutamente ninguna prueba a favor de un modo de pensar apegado a lo moralmente bueno o si quiera inclinado a ello. Pero afirmo por el contrario que tomarse un interés inmediato en la belleza de la naturaleza (no meramente tener gusto para enjuiciarla) siempre es signo de un alma buena; y sostengo que \ cuando este interés es habitual pone al menos de manifiesto una disposición del ánimo favorable al sentimiento moral, cuando se enlaza con agrado con el examen de la naturaleza (KU, AK. V 298-9; B 165-6).

Mansur intenta, de manera arriesgada y provocativa, poner a Kant a dialogar con la tradición metafísica continental, sin reducirlo a un crítico destructivo de la misma. Sin embargo, habría que preguntarse si el nexo metafísico de Kant no está sobre todo en el plano de la ética, como él mismo parece sugerir en su segunda *Crítica*. Al menos, el Kant metafísico que Mansur trata de encontrar en la tercera *Crítica* parece remitirnos a la segunda.

Uno de los puntos más sugerentes para las discusiones estéticas contemporáneas sería, a mi parecer, este mismo: que la belleza natural, y el interés intelectual que nos suele producir, es un corolario a la ética. Algo que no sucede con lo bello del arte. La crítica kantiana no sólo es pertinente, sino que pienso que sus profundas sugerencias podrían llevarnos a resolver de manera definitiva una preocupación que sigue aquejándonos: ¿cómo es posible que las grandes civilizaciones, que han sido capitales del arte y la cultura en momentos históricos muy precisos, a su vez hayan sido civilizaciones sangrientas, intolerantes e imperialistas? El de arte y ética ha sido un binomio bastante problemático en nuestra historia; pero en Kant encontramos una respuesta que nos alivia: es lo bello natural, nuestro interés en ello, y no en lo bello del arte, lo que realmente es un corolario a la ética. Sólo así podremos explicarnos la recurrente convivencia histórica de la belleza y la barbarie.

Quizá la mayor virtud de KOB sea desenterrar un tema poco enfocado en las interminables disputas anglosajonas y continentales y, gracias a ello, ofrecer un Kant no tan alejado de una tradición a la que no sólo criticó, sino a la cual perteneció y a la luz de la cual deberíamos ponderar su sistema. KOB, así, sea quizá el primer paso de una investigación que requiere detallar las relaciones entre el arte, la cultura y

la naturaleza. No dudo que la gran moraleja de KOB sea refrescante para el estudio renovado de Kant en nuestro país: Kant es uno de los representantes paradigmáticos del sano y virtuoso justo medio entre el dogmatismo y el escepticismo.

Mario Gensollen
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Aguascalientes

BIBLIOGRAFÍA

- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*, Pedro Ribas (trad.). México: Taurus.
- Kant, I. (2004). *Crítica del discernimiento*, Roberto Rodríguez Aramayo (trad.). Madrid Antonio Machado Libros.

