

problemas es por medio de un paralelo entre la explicación de la acción individual, según Anscombe, y la explicación de la acción colectiva. En último término, la acción de un grupo es atribuible como intencional de una colectividad debido a su estructura teleológica: cada uno de los miembros del grupo hace lo que hace porque tal cosa cuenta como parte de la acción llevada a cabo por la colectividad. En otras palabras, la acción de un individuo (en cuanto miembro de una colectividad que realiza una acción) es explicada (responde a la pregunta “¿por qué?”) por la acción colectiva. Así, mientras en la contribución anterior Müller reclama la importancia de la explicación no-teleológica de la acción (individual) y de la racionalidad práctica, Laurence nos dice que la única manera de hacer coherente y comprensible la acción colectiva (la cual sobra decir que es un componente de nuestra racionalidad práctica) es en términos teleológicos. Esta situación es otra instancia en que se evidencian la pertinencia y riqueza de la teoría de la acción de Anscombe en *Intención*. Uno de los interrogantes que deja abiertos el texto de Laurence es el estatus ontológico de la acción colectiva. En una concepción teleológica de la acción y de su racionalización, a la cual Laurence es afín, la acción es vista como un proceso, tal como lo muestra Thompson. Pero si lo característico de la acción colectiva es que en ella la acción individual es explicada por la acción grupal (y en esto consiste su teleología), ¿se sigue entonces que la acción colectiva es también un proceso, cuyas partes constitutivas son las acciones de los individuos? ¿Cuántas acciones-partes son necesarias o suficientes para que un

equipo de fútbol anote un gol? ¿O no es esta una acción colectiva?

Para concluir, en la tónica de la acción colectiva, es posible decir que cada una de las contribuciones de este libro realiza una importante e interesante re-actualización de las ideas de Anscombe. Los objetivos que plantean sus editores son llevados a cabo: este libro brinda un panorama de las ideas centrales de Anscombe, presenta con claridad algunos de sus conceptos más usados, extiende algunas nociones e ideas, así como cuestiona y defiende algunos de los puntos más polémicos de la argumentación de Anscombe a propósito de la acción y la racionalidad práctica.

Bibliografía

Anscombe, E. *Intención*. Trad. Ana Isabel Stellino; Intr. de Jesús Mosterín. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Paidós, 1991.

ÓSCAR ANDRÉS PIEDRAHITA
Estudiante de posgrado
Universidad de los Andes -
Bogotá - Colombia
oa.piedrahita@uniandes.edu.co

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n163.61866>

Santamaría, Freddy. *Haciendo mundos: el nombrar y la significatividad*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2016. 296 pp.

A menudo escuchamos decir a la gente, al hablar de determinadas personas o inclusive de pueblos o de naciones, que

“tienen lo que se merecen”. Todos sabemos que los eslóganes, los clichés y las frases hechas a veces valen y a veces no, en algunas ocasiones se aplican y en otras no. A mí me gustaría adoptar momentáneamente la frase en cuestión, pero para trasladarla al contexto de la filosofía profesional. Se diría entonces que los países o las sociedades “tienen la filosofía que se merecen”. Se podría inclusive avanzar en precisión y entonces sostener más concretamente que, a final de cuentas, América Latina tiene la filosofía que se merece. Ahora bien, cuando tratamos de determinar si la frase en cuestión vale o no, el impulso espontáneo es responder que en este caso falla de manera rotunda. Yo pienso, precisamente, que ese no es el caso y que más bien habría que admitir que América Latina todavía *no* tiene la filosofía que se merece. Sin caer en dogmatismos obtusos e indefendibles, quisiera someter a consideración la idea de que la filosofía que Latinoamérica se merece es una que todavía está lejos de asentarse sólidamente en nuestros países, si bien poco a poco y a base de grandes esfuerzos se va abriendo camino. Me refiero, desde luego, a eso que se conoce como “filosofía analítica”. En este punto es inevitable hacer ciertas aclaraciones.

A mí me parece que, por la cantidad de centros filosóficos que florecen en nuestro continente, por la cantidad de libros, artículos y reseñas que se producen, por la cantidad inmensa de personas involucradas en las faenas de investigación, docencia y difusión filosóficas, por el número de eventos académicos que tienen lugar año tras año, América Latina podría (¿o quizá habría que decir “debería”?) ser una potencia en filosofía. La pregunta, un tanto embarazosa, que

no podemos eludir, es entonces: ¿es efectivamente América Latina una potencia en filosofía? Desafortunadamente, la respuesta no puede ser otra que: no, no lo es. Pero si América Latina no es todavía una potencia en filosofía, como sí lo es, por ejemplo, en fútbol, lo que debería aclararse es por qué es ello así: si es en efecto cierto que hay en Latinoamérica tantos centros filosóficos, como sabemos que los hay, tantos eventos filosóficos (congresos, presentaciones de libros, coloquios, seminarios, etc.) que día a día tienen lugar, tanta gente inmersa en el mundo de la filosofía profesional, ¿por qué seguimos rezagados filosóficamente? La situación es un tanto paradójica y requiere entonces que se ofrezca alguna clase de explicación para dar cuenta de ella y, sobre todo, para proceder en concordancia con el diagnóstico.

Sin duda alguna, hay razones externas a la filosofía que contribuyen a que nuestro continente no sea una potencia filosófica. Tengo en mente todo lo que tiene que ver con la subordinación y la dependencia culturales *vis à vis* algunos países, entre los cuales destacan sin duda alguna Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia y Alemania. Sería absurdo negar que estas relaciones de dependencia cultural son reales. Sin embargo, en mi opinión no son determinantes ni decisivas; pero no es de ellas que realmente quisiera ocuparme aquí y ahora. Quisiera más bien apuntar a una razón *interna* a la filosofía que hubiera operado como obstáculo para el florecimiento filosófico al que, en mi opinión, América Latina ya se hizo acreedora. Aquí sí tenemos que entrar un poquito en detalles.

Tal vez sea conveniente empezar por recordar que si bien para la gente que no

está hundida en el universo de la filosofía se puede hablar a secas de “la filosofía” en abstracto, para quienes trabajamos en ella es claro que hay un sentido en el que sencillamente no hay tal cosa. “La filosofía” no existe. Lo que hay es una multitud de escuelas o corrientes filosóficas, pugnano unas con otras por imponerse y prevalecer sobre las demás. No es absurdo describir el mundo filosófico como un mundo darwiniano en el que sobreviven las escuelas más fuertes, las que tienen a los mejores especímenes, aquellas de las que emanan las obras más importantes e influyentes. Pero si esta es la perspectiva que adoptamos, entonces una hipótesis de trabajo muy atractiva y tentadora es que en el contexto de la confrontación de pensamientos o entre sistemas de pensamientos, eso que se conoce como “filosofía analítica” es con mucho la filosofía que sale mejor librada. Si nos remitimos a los hechos, tendremos que concluir que esa filosofía, cuya ausencia todavía se deja sentir en América Latina, es muy superior a las filosofías rivales. ¿No es esto un mero pronunciamiento subjetivo? Pienso que no y que se puede argumentar con fundamento a su favor.

Comencemos con las grandes figuras filosóficas. Como sabemos, todas las escuelas filosóficas tienen sus gurús. La fenomenología tiene a Husserl, el existencialismo a Heidegger y a Sartre, el marxismo a Gramsci y a Althusser, y así sucesivamente. Pero, y este es un primer contraste en el que la filosofía analítica aventaja a las escuelas rivales, ella tiene no a uno o a un par de ellos, sino a toda una pléyade de filósofos de primera línea. Los gurús de la filosofía analítica son pensadores como Frege, Russell,

Wittgenstein, Carnap, Quine, Kripke, para no mencionar más que a algunos de los más insignes. Desde este punto de vista, por lo tanto, aunque sea por una cuestión de números, la filosofía analítica es muy superior a sus contrincantes.

Pero no es nada más desde la perspectiva de las grandes personalidades filosóficas que la filosofía analítica ha mostrado ser más fructífera que otras escuelas o corrientes. Otra ventaja sobre ellas que sería absurdo no reconocer es la siguiente: a diferencia de prácticamente todas las demás, las cuales tienen sus propias problemáticas particulares, la filosofía analítica es la corriente filosófica que recuperó y actualizó prácticamente todos los temas clásicos de la filosofía, esto es, los temas que absorbieron a Platón, Aristóteles, Plotino, San Agustín, Santo Tomás, Ockham, Descartes, Leibniz, Hume, Kant, etc. Si es sobre una escuela filosófica que recae el mérito de haber recogido o recuperado, actualizándolos, los problemas clásicos de la filosofía en metafísica, en ética, en teoría del conocimiento y demás, esa es la filosofía analítica. Por eso es justo sostener que si hubo en el siglo xx una filosofía viva y vigorosa, esa fue precisamente la así llamada “filosofía analítica”.

Cuando nos detenemos a examinar los enfoques propios o característicos de las diversas corrientes filosóficas, resulta difícil no sentir que la filosofía analítica vino a oxigenar el mundo de la filosofía. ¿Cómo lo hizo? A diferencia de otras escuelas en las que se exalta el recurso a intuiciones e inspiraciones y en las que se recurre a argumentos de autoridad y cosas por el estilo, la filosofía analítica se caracterizó desde sus inicios por constituir un ámbito de intercambio libre

de ideas y pensamientos, por rechazar dogmas y puntos de vista inamovibles y que se quisieran hacer pasar por definitivos, y por promover la discusión racional como el instrumento propio de la reflexión filosófica. Desde luego que también hay divergencias en el seno de la filosofía analítica; pero estas, inclusive cuando son apasionadas, se dirimen apelando a argumentos. Ciertamente no es ese el caso de otras escuelas filosóficas.

Dije más arriba que si algo no quería era incurrir en irracionales dogmatismos y en reprobables fanatismos. Tenemos, por consiguiente, que matizar lo dicho. Hay que reconocer, por ejemplo, que la filosofía analítica siempre fue más analítica y más libre en ciertos contextos que en otros. En general, la filosofía analítica brilló en los terrenos más abstractos y propicios para la especulación filosófica, es decir, en filosofía de la ciencia, de las matemáticas y de la lógica, en filosofía del lenguaje, etc. Cuando nos trasladamos hacia terrenos como la filosofía política, la filosofía de la historia o inclusive la estética, nos topamos con aportes mucho menos espectaculares y decisivos. Pero en lo que yo insistiría sería en que el reconocimiento de estas “fallas” no empaña el mérito que tiene la filosofía analítica de haber sido la escuela de pensamiento que más promovió y más se benefició de la libertad de pensamiento. Yo me atrevería a decir que, por lo menos en las ramas fundamentales de la filosofía, no sería factible apuntar a nada que pudiéramos llamar “dogmas analíticos”. Sencillamente, no hay tal cosa.

Quizá podamos ahora empezar a atar algunos cabos. ¿Por qué América Latina no es una potencia filosófica? Mi hipótesis de trabajo es que es precisamente

porque todavía la filosofía analítica no ha permeado en ella suficientemente, porque dicha filosofía no acaba de echar raíces en nuestro continente, en nuestras comunidades filosóficas. Pero cabe preguntar: ¿hay acaso alguna conexión entre la filosofía analítica en particular y el florecimiento de la filosofía en general? Creo que sí y es a la descripción de esta vinculación que me abocaré en lo que sigue.

El efecto natural de la filosofía analítica, cuando es abordada desde la perspectiva de sus problemas y de las tesis a que dan lugar, y no desde las personalidades de sus grandes representantes, es la estimulación del pensar. Es en el intercambio permanente de puntos de vista como se ejercitan las facultades argumentativas de las personas. En la polémica filosófica, el objetivo es destruir la posición del oponente, pero dado que el oponente piensa y actúa de la misma manera, a final de cuentas son los poderes cognitivos de las personas los que se ven fortalecidos. Es gracias a este permanente toma de argumentos que el intelecto se desarrolla y refina. Al convertir esa práctica en un hábito, el filósofo analítico se va convirtiendo poco a poco en un ser realmente pensante y crítico. Gracias a ello puede hasta llegar a convertirse en un ser peligroso, en el sentido en que Sócrates lo fue, y eso ciertamente no es poco mérito.

Sin embargo, a pesar de sus grandes virtudes, la filosofía analítica no está libre de riesgos y peligros. Uno en particular me perturba; un peligro que ciertamente acecha a todas las corrientes de pensamiento, a saber: se puede hacer un buen y un mal uso de la filosofía analítica. Acerca de su buen uso hemos ya mencionado

algunas notas, pero, ¿qué sería hacer un mal uso de la filosofía analítica (un uso que, por lo menos en México, sus partidarios no supieron contrarrestar)? El peligro que puede resultar mortal para la filosofía analítica producida en América Latina consiste en que se limite a no ser otra cosa que una filosofía meramente importada y traducida, en la que todo se reduce a presentar en un lenguaje mixto, en general en el detestable *esplanglish*, los temas, las preocupaciones, los pensamientos y las tesis de otros filósofos que en su propio idioma sí trabajaron por cuenta propia, como se hace en la verdadera filosofía analítica. Es obvio que se tienen que analizar y discutir multitud de temas planteados en otras regiones y en otros idiomas, pero eso no es una razón para no pensarlo por nuestra propia cuenta, en nuestro idioma, dado que, en última instancia, los problemas en cuestión no son de nadie en particular, sino que son universales y se pueden formular en cualquier lenguaje natural. Esto me lleva a plantear un par de consideraciones en torno al libro que aquí reseñamos.

Hacer mundos es un libro un tanto desconcertante. Hay, sin duda, un sentido en el que se trata de un texto típico de filosofía analítica; por lo menos, porque recoge temas, y en particular el tema de los nombres, que fueron puestos en circulación por los pioneros de la filosofía analítica: Gottlob Frege, Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein. El autor presenta en sus grandes lineamientos la doctrina fregeana del sentido y la referencia, así como la teoría russelliana de las descripciones definidas y algunas de sus secuelas más importantes, que es lo que encontramos en los escritos de J. Searle y de S. Kripke. Se nos ofrece también,

a través de lo que yo llamaría “reconstrucciones temerarias”, algunos puntos de vista de Wittgenstein tal y como este los presenta en sus *Investigaciones filosóficas*. A mí, debo confesarlo, me costó un poquito reconocer algunas de las posiciones wittgensteinianas en el relato de Santamaría, pero dado que a ambos nos atrae de uno u otro modo la filosofía analítica, lo que estas divergencias y desacuerdos suscitan en mí, como lo harán sin duda en otros lectores, es el deseo de polemizar con el autor, de tratar de rebatir algunas de sus aseveraciones, de tratar de mostrar que ciertas posiciones se habrían podido presentar bajo otra luz, de otra manera. Tengo la impresión de que el autor adaptó a sus intereses filosóficos diversos puntos de vista que es debatible que se prestaran para los objetivos que él persigue. Y esto me lleva a la segunda faceta del libro de Santamaría: ¡a todas luces su trabajo es de filosofía *no* analítica! Diría que se trata de un ensayo de la metafísica más tradicional que pudiera encontrarse. Su propuesta contiene una innecesaria proliferación de entes y, en verdad, de mundos, y su tratamiento combina la filosofía con la literatura. Esto no tenía por qué ser así: después de todo, ficciones las hay también fuera del marco de la literatura. Tan ficción a final de cuentas es el flogisto, como lo es Don Juan Tenorio. De lo único que podemos estar seguros, sin embargo, es que la aclaración de sus respectivos estatus ontológicos no puede consistir en simplemente postular entidades. Si algo faltó en el libro fue un análisis del lenguaje literario; con ello nos habríamos mantenido dentro de los márgenes

de eso que en general se entiende por “filosofía analítica”.

Independientemente de acuerdos y desacuerdos, no tengo el menor titubeo en darle la bienvenida al libro de Santamaría, tanto por el esfuerzo que representó concebirlo y redactarlo, como por el incentivo que sin duda significará para sus potenciales lectores. De acuerdo con el autor o en desacuerdo con él, el libro es el resultado de una investigación seria, que claramente tiene las virtudes de la filosofía analítica que mencioné al inicio de mi presentación. En primer lugar, es un libro en el que el autor enfrenta, con argumentos, toda una gama de dificultades conceptuales conectadas con los nombres (proprios, demostrativos, vacíos, ideales y demás), y lo hace en nuestro idioma, en español. En este sentido ya es filosofía analítica latinoamericana. Pero el libro no se reduce a eso, porque, en segundo lugar, el autor se permite esbozar una teoría sobre un tema particularmente escurridizo, como lo es el de las entidades que no existen. El tema es clásico y viene desde Platón, y el enfoque es analítico y arranca con Frege. Tenemos, pues, un libro que merece ser leído y discutido, siempre y cuando ello se haga como lo hacen los partidarios de la así llamada “filosofía analítica”.

ALEJANDRO TOMASINI

Universidad Nacional Autónoma de
México - Ciudad de México - México
altoba52@gmail.com