

Análisis, terapia y sentido común en Wittgenstein. Homenaje a Edgar Guzmán Jorquera

Carlos Quenaya Mendoza¹

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO

Historia del artículo:

Palabras claves:

Filosofía del lenguaje.
Filosofía Peruana Contemporánea.
Hermenéutica textual.

RESUMEN

Existencia y Realidad, es un libro que reúne en dos tomos el trabajo filosófico de Edgar Guzmán Jorquera, importante filósofo peruano contemporáneo cuyas obras están pendientes de estudio y valoración. Este ensayo se propone llenar en algo tal vacío. Asimismo, se discute con los argumentos críticos que Guzmán formula a las tesis propuestas en el segundo Wittgenstein en la línea interpretativa de Ryle y Austin en torno al carácter del análisis filosófico, exponiéndose la crítica de Guzmán al autor del *Tractatus*. Finalmente, se estudia dicha crítica, interpretando de manera alternativa las conocidas tesis del filósofo austriaco.

*Analysis, Therapy and common sense in Wittgenstein. Tribute to
Edgar Guzman Jorquera*

ABSTRACT

Keywords:

Philosophy of Language.
Contemporary Peruvian Philosophy.
Textual hermeneutics

Existence and Reality, a book containing two-volume philosophical work of Edgar Guzman Jorquera, important contemporary Peruvian philosopher whose works are pending study and evaluation is. This paper aims to fill this gap somewhat. Also it discussed with the critical arguments that Guzman theses formulated in the second Wittgenstein proposed in the interpretative line Ryle and Austin regarding the character of philosophical analysis, exposing themselves to criticism of Guzman author of the *Tractatus*. Finally, this criticism is studied, playing alternatively known thesis of Austrian philosopher.

¹ Licenciado en Filosofía. Maestrante en Historia de la Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Docente de la Universidad Peruana Cayetano, Lima, Perú. Email: carlosquenaya@upch.pe

Introducción

A más de 10 años de la publicación de *Existencia y Realidad* (2002), libro que reúne el trabajo filosófico de Edgar Guzmán Jorquera (1935 – 2000), escrito con alto rigor, original densidad argumentativa y notable contemporaneidad de sus ideas, no ha recibido hasta la fecha un reconocimiento de su contribución a la filosofía peruana. Llamar la atención sobre ese desconcertante vacío es uno de los propósitos del presente ensayo. Asimismo, discutir con la recusación que Guzmán formulara a las tesis propuestas por Wittgenstein en torno al carácter del análisis filosófico, dentro de la línea argumentativa del segundo Wittgenstein y de los filósofos oxonienses Ryle y Austin. Este estudio se concentra en el artículo *Análisis y Argumentación*, texto publicado en la revista *Areté* en 1992 y recogido después en el primer volumen de *Existencia y Realidad*.

La filosofía como especulación controlada por el argumento

Algunas indicaciones generales sobre el carácter de la argumentación filosófica presiden la estrategia expositiva de Guzmán. Siguiendo a Passmore (1983), Guzmán destaca la idea de que la filosofía es especulación controlada por el argumento, a diferencia de la ciencia y la matemática que serían, respectivamente, especulación controlada por el experimento y la prueba. Guzmán se pregunta, entonces, cómo es disciplinado el filósofo por el argumento. Dentro de las múltiples posibilidades se distingue la reducción al absurdo, método crítico y destructivo en el que el mismo Guzmán exhibe consumadas habilidades. No obstante, ello no impide que la argumentación pueda adquirir un carácter más propositivo o constructivo.

De acuerdo a Hamblin (1970), los argumentos deben cumplir ciertos criterios necesarios para su estimación. Los criterios aléticos, por ejemplo, nos permiten establecer la bondad de los argumentos en función a la verdad o falsedad de sus premisas, a la implicación de la conclusión y su derivación razonablemente inmediata, entre otros aspectos. Sin embargo, es posible poner en duda los criterios aléticos preguntando cómo sabemos que las premisas son verdaderas o no.

Así, se impone la necesidad de un grupo de criterios epistémicos, los cuales enfatizan el carácter cognoscitivo de las premisas y las conclusiones, aunque sin perder de vista la contingencia histórica y la finitud de los cognoscentes concretos. En la práctica, no obstante, la argumentación se realiza sobre supuestos menos exigentes que los del conocimiento. Es suficiente que las premisas asciendan al nivel de la creencia o aceptación para admitir su racionalidad o su valor. De modo tal que, todavía de acuerdo a Hamblin (1970), se arguye a favor de un grupo de criterios dialécticos.

Esta línea es desarrollada por Walton, quien aboga por una perspectiva pragmadialéctica: “*Según este enfoque, un argumento es más que un conjunto de proposiciones. Comprende muchas clases de actos de habla, evaluados conforme a un modelo de diálogo normativo y orientado a fines. Así, el argumento deviene instrumento públicamente expreso de persuasión que implica el uso del razonamiento...*” (Guzmán 2002, p. 251).

El fin de la exposición de Guzmán es, ya en la segunda y tercera sección de su artículo, la caracterización y ulterior refutación de la argumentación *wittgensteiniana* y la de los filósofos oxonienses. La contrastación hará patente,

por un lado, las exigencias de Guzmán al análisis y la argumentación filosófica y, por otro, las presuntas inconsistencias argumentativas de Wittgenstein y los analistas oxonienses.

La crítica de Guzmán y sus consecuencias en el análisis filosófico

La tercera sección del texto que comentamos se concentra en la demostración de las contradicciones en las que recaen las tesis de Wittgenstein. Aunque parco en citas, la exposición de Guzmán tiene presente, sin duda, párrafos como los siguientes:

124. La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo. Pues no puede tampoco fundamentarlo. Deja todo como está. Deja también la matemática como está y ningún descubrimiento matemático puede hacerla avanzar. Un “problema eminente de lógica matemática” es para nosotros un problema de matemática como cualquier otro.

126. La filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada. –Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto, no nos interesa.

Se podría llamar también “filosofía” a lo que es posible *antes* de todos los nuevos descubrimientos e invenciones.

128. Si se quisiera proponer *tesis* en filosofía, nunca se podría llegar a discutir las porque todos estarían de acuerdo con ellas. (Wittgenstein 2008, pp. 129 – 131)

Es sobre todo el último párrafo el que retorna al centro del cuestionamiento de nuestro autor. La intención general de la crítica es la siguiente:

Si bien puede el análisis filosófico declarar, *grosso modo*, que se deja

fuera del espíritu constructivo y que no se explica ni inventa (excepto aparatos conceptuales para auxiliar a la dilucidación respectiva), dicho análisis recurre en forma tal a la argumentación que en sus premisas se infiltran, aunque no fuera sino por tácita implicación, posiciones acerca de la naturaleza de las cosas, del lenguaje y de los dispositivos mentales. En consecuencia, el análisis no muestra en sus conclusiones sólo lo que hay, tal como es realmente, una vez clarificado o rectificado, sino muestra lo que hay como debe ser más allá de la clarificación o rectificación. De lo contrario, deberían aceptarse sin discusión todos los resultados a que llega el análisis filosófico, lo cual no ocurre, como se verá más abajo. (Guzmán 2002, p. 260).

Estas consideraciones ponen de manifiesto que el análisis filosófico no puede ser únicamente descriptivo, es decir, no se limita a dejar todo como está. Y, por el contrario, al proponer singulares tesis filosóficas con las que no todos se encuentran de acuerdo, tampoco cumple con aquello de no suscitar discusiones, idea que parecía sugerir el párrafo 128. Esto significa que el análisis introduce presupuestos que le confieren una naturaleza constructiva y no una meramente descriptiva. Rechazar esta lectura supondrá, para nosotros, replantear la interpretación de los párrafos citados e iluminar desde otras aristas la noción de descripción en Wittgenstein. A ello nos dedicaremos en el siguiente apartado.

Sin perder de vista a Wittgenstein, la segunda parte de la crítica está dirigida, casi en los mismos términos, a Ryle y Austin. Luego de caracterizar la argumentación de los filósofos mencionados como una investigación epistémica y dialéctica, en tanto defienden premisas que se basan en el sentido común, Guzmán anota:

Wittgenstein, Ryle y, en menor grado, Austin presuponen en sus análisis el empleo de argumentos aléticos. De acuerdo con ello, partirían de premisas verdaderas *de facto*, tomadas del lenguaje ordinario en cuanto repositorio y vehículo de la visión del mundo del sentido común, y llegarían a conclusiones verdaderas que, aunque no fueran proposiciones de las que nadie discrepara, llevarían sin embargo la garantía de la verdad ínsita en el lenguaje común y su uso, concordantes con aquella visión. Pero el hecho es que los tres filósofos mencionados emplean, por fuerza, argumentos epistémicos y dialécticos para cumplir sus tendencias demostrativas de hechos no conocidos o aceptados previamente, aunque tales tendencias no sean reconocidas en absoluto, como sucede en Wittgenstein, quien decide recurrir a la visión del mundo del lenguaje común como fuente, sino de un saber filosófico expresable en tesis, al menos de los datos que permiten el enderezamiento de entuertos filosóficos. (2002, p. 261)

La asimilación de Wittgenstein a las tesis defendidas por Ryle y Austin es obvia. Aquí y en otros pasajes, Guzmán no tiene mayor reparo en identificar lo sustancial de sus ideas en un frente común. Esta lectura asume que, para Wittgenstein, el lenguaje ordinario es la fuente natural de verdades *de facto*. Ella se presentaría como una argumentación alética cuando, según Guzmán, es dialéctica, esto es, una alocución susceptible de ser aceptada o rechazada. La deducción, entonces, es que Wittgenstein: *“...especula como el filósofo tradicional, aunque sólo fuera defendiendo los fueros del sentido común, y lo hace bajo el control del*

argumento, como ocurre en el filosofar visto por Passmore”. (Guzmán 2002, p. 263)

En las siguientes secciones de su trabajo (3.3.1 y 3.3.2), Guzmán aborda un par de ejemplos que deberían confirmar su lectura. El primero de ellos es el concepto de lenguaje privado. La famosa tesis de Wittgenstein resulta inconsecuente con lo expresado en los párrafos 124, 126 y 128, pues, a todas luces, es una idea que se puede discutir y con la que, de hecho, no todos los filósofos concuerdan. Es llamativo también que Guzmán asuma que, para Wittgenstein, la filosofía sería terapéutica respecto de los excesos conceptuales, los cuales podrían ser desbaratados mediante una *confrontación con los hechos* que de antemano estarían al alcance del filósofo (2002, p. 264).

Asimismo, Guzmán relaciona esta idea del unánime acuerdo en torno a las tesis filosóficas que, supuestamente reclamaba Wittgenstein, con la de un saber lingüísticamente cristalizado accesible también a todos los filósofos (2002, p. 266). Ambas tesis, como veremos más adelante, no son algo que el segundo Wittgenstein estuviera en posición de sostener. El segundo ejemplo a favor de la crítica de Guzmán es la de los juegos de lenguaje. Aquí Guzmán recuerda el párrafo 65¹ de las *Investigaciones* y pretende impugnar la idea de que no es posible encontrar un rasgo común a todos los juegos del lenguaje, lo que supondría la renuncia de la búsqueda de una esencia del lenguaje. ¿Es posible o no, de acuerdo a Wittgenstein, hablar de los juegos de lenguaje en general sin encontrar una esencia o un rasgo común a todos ellos?

1 “En vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay nada que en absoluto que sea común a estos fenómenos por lo cual empleamos la misma palabra para todos –sino que están emparentados

entre sí de muchas maneras diferentes. Y, a causa de este parentesco, o de estos parentescos, los llamamos a todos ‘lenguaje’”. (Wittgenstein 2008, p.87).

Volveremos sobre eso en el siguiente apartado. Luego de proponer una definición de juego y de lenguaje, es decir, de argumentar a favor de una generalización sobre ambas nociones, Guzmán concluye enfatizando:

i) el análisis filosófico no puede ser puramente descriptivo, por cuanto efectúa generalizaciones a manera de la metafísica tradicional, aunque alguno pretenda no reconocerlas como tales; ii) no puede ser cumplidamente terapéutico, porque él mismo, constituido en terapeuta, está necesitado de terapia; iii) no es el caso que no promueva tesis filosóficas; iv) incluso cuando pretende beber en forma exclusiva de una fuente de saber lingüísticamente cristalizado, recoge materiales de lo que Wittgenstein consideraría espurios manantiales. (2002, p. 277)

Nuestras consideraciones a esta crítica, pues, deberán concentrarse en 1) la noción de descripción en Wittgenstein; 2) la idea de un saber lingüísticamente cristalizado en el sentido común en su filosofía; 3) el deslinde categórico de algunas extrapolaciones que no corresponden, de acuerdo a nuestra lectura, a la intención filosófica de Wittgenstein.

Observaciones a la crítica

Sería posible ubicar la crítica de Guzmán dentro de un espacio de discusión que se podría rastrear, por lo menos, hasta Carnap: “*Me parece que Wittgenstein es inconsecuente en lo que hace. Nos dice que no podemos enunciar proposiciones filosóficas...; y más tarde, en vez de guardar silencio, escribe todo un libro de filosofía*”. (Citado por Fann 1975, p. 54). Aunque referida al *Tractatus*, la observación de la inconsecuencia de Wittgenstein por, posiblemente, no practicar lo que dice que practica alcanza también al segundo

Wittgenstein, si tenemos en cuenta el desarrollo de Guzmán.

Creemos, en contra de lo argüido por Guzmán, que es posible entender de otra forma la tesis *wittgensteiniana* de que la filosofía deja todo como está. La descripción del lenguaje, como función esclarecedora de la filosofía, no debe entenderse como una visión aséptica, desprovista de presupuestos acerca de la naturaleza de las cosas, el lenguaje y los dispositivos mentales. Describir es describir desde cierto marco conceptual, sin el cual no sería posible ninguna descripción –acertada o errónea– del lenguaje, la realidad o las cosas.

Uno podría recordar la metáfora de las redes que usa Wittgenstein en el *Tractatus*. En 6.341 señala que a diferentes redes corresponden diferentes sistemas de descripción del mundo. Nadie, ni el físico ni el filósofo tienen una confrontación directa con el mundo, esto es, sin redes. En esta misma dirección interpretativa se encuentra Álvaro Revollo (2009) quien, luego de trazar un paralelo entre las *Observaciones sobre la Filosofía de la Psicología* y la *Investigaciones Filosóficas*, apunta:

Describir es, entonces, usar nuestros esquemas conceptuales para organizar nuestra forma de pensar sobre los fenómenos percibidos. Pero esta manera de describir, ligada a la investigación conceptual, al desarrollarse en el plano de la interpretación, ocurre también en un plano intersubjetivo.

No solo por el uso de palabras que expresen nuestros conceptos en la comunicación con otros sujetos, sino además y principalmente por desarrollarse según la experiencia colectiva. Así, nuestra manera de ver el mundo, está supeditada a nuestra relación con los demás al interior de una comunidad. Lo que importa es partir de

nuestra experiencia pasada formada por un tejido proposicional empírico. (2009, p. 72)

En la medida en que nuestro lenguaje se desarrolla como una experiencia colectiva es posible describirlo desde un marco conceptual alternativo, el cual naturalmente también se encuentra cargado de presupuestos. A la ciencia le correspondería explicar las causas o los fundamentos de la realidad; la filosofía, en cambio, no tiene como objeto la fundamentación de nada, en el sentido metafísico tradicional de decirnos cómo son realmente las cosas, sino, por el contrario, tendría la tarea de realizar elucidaciones sobre nuestra forma de ver el mundo. En ese sentido deja todo como está.

Para Wittgenstein (Cf. 2008, p. 461) ver algo es hacerlo siempre por medio de una interpretación. Sólo que el ver inmediato no se presenta a sí mismo como una interpretación: simplemente ve. Es la reflexión conceptual la que nos permite dar cuenta de esa mirada a la que no se le agrega ni se le prescribe nada (la deja como está), para poder entenderla o hacerla visible desde otro tejido conceptual, el cual –diríamos nosotros– no es paralelo o radicalmente opuesto al primero, sino que se halla en discreta o abierta tensión con nuestra forma cotidiana de ver y estar en el mundo.

Desde este punto de vista, no son posibles las tesis filosóficas (las de la metafísica tradicional), pues la labor de la filosofía no residiría en decirnos cómo es realmente el mundo –tarea que habría que abandonar–, sino en ofrecernos maneras alternativas de pensar en él. ¿Por qué, sin embargo, de intentar proponer tesis filosóficas, todos estarían de acuerdo con ellas? Es posible interpretar el párrafo 128 diciendo que si alguien propusiera una tesis metafísica tradicional sobre el lenguaje, el mundo o la realidad y fuera ciego a su propio entramado conceptual (a la red desde la que

mira el mundo), no sería posible discutir con él, pues sencillamente lo miraría así.

Es en el plano de la descripción o de la interpretación filosófica que es posible la discusión. Tal vez, de manera sutil, el párrafo citado aluda a cierta tendencia fundamentalista, no dialógica, de sostener verdades absolutas indiscutibles, o, lo que es peor, a no darnos cuenta de ellas.

Estas consideraciones deben servir para objetar la otra parte de la crítica de Guzmán. El lenguaje del sentido común tampoco podría entenderse como una fuente de saber lingüísticamente cristalizada, como si, por sí mismo, podría echar luz sobre las construcciones teóricas del filósofo. El problema no se reduce a que en el lenguaje ordinario resida un saber verdadero y en el filosófico un saber confuso:

No hay respuesta de sentido común para un problema filosófico. Solamente se puede defender el sentido común contra los ataques de los filósofos resolviendo sus enredos, es decir, curándolos de la tentación de atacar el sentido común; pero no reafirmando los puntos de vista del sentido común. Un filósofo no es un hombre que haya perdido el sentido, una persona que no vea lo que todo el mundo ve; por otra parte, su desacuerdo con el sentido común no es tampoco el del científico, que discrepa de las opiniones ordinarias del hombre de la calle. Es decir, su desacuerdo no está fundado en un conocimiento de hecho más sutil. Por tanto, tenemos que investigar el *origen* de su enredo. (Wittgenstein 2003, p. 92).

Este párrafo, tomado de *Los Cuadernos Azul y Marrón* resulta útil para hacer algunas precisiones. La defensa del sentido común de los ataques del filósofo no se basa en la superioridad lingüística del primero sobre el segundo. Si, de acuerdo a Wittgenstein, hay que curar al filósofo de la tentación de atacar

el sentido común no es para reafirmar sus puntos de vista (los del sentido común), como si ellos fueran los legítimamente verdaderos. No se trata, entonces, de reafirmar o atacar nada. Creemos que la idea aquí consiste en que el lenguaje ordinario nos brinda una perspectiva familiar, cuyo contraste le permitiría al filósofo contemplar los problemas filosóficos con una nueva luz (¡curarse de ellos!).

La perspectiva filosófica, por otra parte, podría darle también al filósofo una amplitud diferente en relación a la manera de ver las cosas como todo el mundo las ve (el filósofo no ha perdido el sentido). Curarse de los enredos filosóficos significaría, así, ganar una amplitud mayor, una perspectiva que promueva el esclarecimiento del origen de los problemas metafísicos tradicionales como de nuestra visión de sentido común. Una idea interesante a este respecto es que el lenguaje ordinario mantiene nuestra mente rígidamente en una posición (Cf. Wittgenstein 2003, p.92). De la necesidad o el deseo de adoptar nuevas posiciones surge la reflexión filosófica.

Habría que agregar que tampoco sería admisible asimilar las ideas de Wittgenstein a la de los analistas oxonienses que alude Guzmán. Siguiendo a Tomasini (Cf. 1988, p. 98), creemos que la defensa *wittgensteiniana* del lenguaje natural no debe ser confundida con los representantes de la escuela del lenguaje ordinario. Asimismo, su adhesión al lenguaje natural no lo compromete con ningún sistema particular de creencias, cosmovisión o metafísica. Y, por ello, se encuentra más distante que ningún otro filósofo de la metafísica asociada comúnmente al lenguaje natural.

A propósito de Austin, y diferenciándolo nítidamente de Wittgenstein, Tomasini escribe: “*Su objetivo, por tanto, es*

claro: de lo que se trata es de no revisar nuestro aparato conceptual y nuestro sistema de creencias promovido por el lenguaje natural”. (1988, p. 99 – 100).

Esto nos da una imagen más clara del error de Guzmán. A diferencia de Austin, la defensa del lenguaje natural en Wittgenstein no supone sostener la metafísica o el sistema de creencias que ésta promueve; implica, más bien, esclarecer sus mecanismos que, al filósofo metafísico y al hombre de sentido común, se le escapan. No hacer esta distinción supone identificar a Wittgenstein con Austin y Ryle y volverlo patentemente contradictorio. Creemos, sin embargo, haber demostrado que tal identificación no es pertinente.

¿Es posible encontrar un rasgo común a todos los juegos del lenguaje?, ¿se puede generalizar sobre el lenguaje como, de hecho, propone Guzmán?, ¿podemos seguirnos preguntando por la esencia del lenguaje? Lo que sugiere Wittgenstein es que lo que busca establecer es un orden en nuestro conocimiento del lenguaje, esto con una finalidad determinada; no busca *e/*orden (Cf. 2008, p. 131). Dentro de los muchos órdenes posibles, Wittgenstein indaga para lograr una mejor orientación en nuestra comprensión del lenguaje. Pero comprenderlo, o hacer generalizaciones sobre los juegos del lenguaje (como en efecto Wittgenstein realiza) no supone buscar esencias. La esencia del lenguaje, desde la metafísica tradicional, se erigiría como la verdad metafísica con mayor poder de fundamentación sobre las otras posibles miradas.

Las esencias metafísicas, la indagación filosófica adquiere otra utilidad y nuevas pretensiones. De esto resulta que la definición sobre el lenguaje (inspirada en la pragmática) que propone Guzmán es, naturalmente, una forma de generalizar para poner un orden en nuestro conocimiento del lenguaje, siempre

desde un determinado enfoque. No habría, por lo tanto, contradicción entre la propuesta de Guzmán y la indagación sobre el lenguaje de Wittgenstein. Luego, en lo fundamental, su crítica habría quedado sin efecto.

Consideraciones finales

La obra filosófica de Edgar Guzmán Jorquera nos devuelve a una de las mentes más talentosas de la filosofía en el Perú. Nuestro propósito, en lo inmediato, ha sido revisar solamente uno de sus artículos. Queda pendiente ponderar el alcance del conjunto de su obra que, por cierto, no se restringe a la filosofía, pues abarca varios volúmenes de poesía reconocidos por la crítica especializada y, hasta donde tenemos noticias, una novela, todavía inédita, de ciencia ficción.

En lo filosófico, creemos que su tesis doctoral de 1971 –que da título a los dos volúmenes editados por la Universidad Nacional de San Agustín–, constituye el reto más arduo para los futuros investigadores, en la medida que actúa como centro de gravedad de buena parte de sus artículos, invariablemente escritos desde una orientación analítica y humanista. Al ejercer nuestro derecho a la crítica no hemos querido sino responder a esa invitación al pensamiento riguroso, exigente y veraz que distingue su obra.

Bibliografía

Fann, K. T. (1975). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid: Editorial Tecnos.

Guzmán Jorquera, E. (2002). *Existencia y Realidad*. Tomo I. Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín.

Hamblin, Ch. (1970). *Fallacies*. London: Methuen.

Passmore, J. (1983). *Filosofía de la Enseñanza*. Trad. Federico Patán. México: Fondo de Cultura Económica.

Revolledo Novoa, A. (2009). *Menos Platón y más Darwin y otros ensayos*. Lima: Editorial Mantaro.

Tomasini Bassols, A. (1988). *El pensamiento del último Wittgenstein*. México: Editorial Trillas

Wittgenstein, L. (2001). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Edición bilingüe. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza Editorial.

Wittgenstein, L. (2003). *Los Cuadernos Azul y Marrón*. Traducción de Francisco Gracia Guillén. Madrid: Editorial Tecnos

Wittgenstein, L. (2008). *Investigaciones Filosóficas*. Edición bilingüe. Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. México: Universidad Nacional Autónoma de México.