



UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO  
FACULTAD DE HUMANIDADES  
INSTITUTO DE FILOSOFÍA

TESIS DE GRADO  
PARA OPTAR A LOS GRADOS DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA,  
LICENCIADO EN EDUCACIÓN Y TÍTULO PROFESIONAL DE  
PROFESOR DE ENSEÑANZA MEDIA EN FILOSOFÍA

LA DISTINCIÓN METAFILOSÓFICA ENTRE ANALÍTICOS Y CONTINENTALES  
Y SU ACTUALIDAD EN LA INSTITUCIÓN ACADÉMICA CHILENA:  
UNA PERSPECTIVA DIFERENTE ACERCA DE  
LA IDENTIDAD DE LA FILOSOFÍA

RODRIGO LÓPEZ ORELLANA

PEDAGOGÍA EN FILOSOFÍA

PROFESOR GUÍA: Ph.D. ANDRÉS BOBENRIETH M.

Valparaíso – Chile

2013

## **Informe de Tesis de Grado**

### 1. *Identificación del alumno:* **Rodrigo López Orellana**

### 2. *Título de la tesis:*

“La distinción metafilosófica entre Analíticos y Continentales y su actualidad en la institución académica chilena: una perspectiva diferente acerca de la identidad de la filosofía”

### 3. *Contenido de la tesis:*

Esta tesis constituye un trabajo único tanto por su objeto de estudio como por la forma de abordarlo. Se ocupa de la distinción entre «filosofía continental» y «filosofía analítica», tantas veces utilizada, bien sea explícita o implícitamente —a pesar de ser muchas veces denostada—, pero lo hace teniendo como punto de focalización el trabajo filosófico que se ha venido realizando en Chile en las últimas décadas. Para realizar esto parte estudiando los dos libros más importantes que se han escrito sobre el tema en las dos últimas décadas: *Analíticos y Continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años* [1996] de la italiana Franca D’Agostini, y *¿Qué es la filosofía analítica?* [2008] del alemán Hans-Johann Glock, y luego desarrolla su perspectiva apoyándose en planteamientos del estadounidense Richard Rorty y del chileno Miguel Orellana. Durante la tesis se hace referencia también a consideraciones de destacados filósofos, como Gadamer, Putnam y von Wright, y en su último capítulo se ocupa exclusivamente de las afirmaciones de un conjunto de destacados profesores de distintos departamentos (o institutos) de filosofía de las universidades chilenas, en entrevistas realizadas por el tesista para el efecto. Concluye el trabajo con una serie de “consideraciones finales” en las cuales el tesista enuncia sus principales ideas a partir de todo lo anterior. Un resumen más detallado del contenido de los capítulos se encuentra al final de la Introducción (pp. v a vii).

### 4. *Evaluación cualitativa del trabajo:*

Basta con este breve resumen para notar el profundo carácter innovador de esta tesis, pues no solo se ocupa de un tema muy poco tematizado en nuestro medio (con la excepción del libro de Alex

Ibarra Peña: *Filosofía Chilena. La tradición analítica en el periodo de la institucionalización de la filosofía* [Santiago: Bravo y Allende Editores, 2011.]), además lo hace recurriendo a un procedimiento muy poco utilizado en filosofía: las entrevistas. Aun más, se trata de una tesis de «metafilosofía», tema sobre el cual quienes se ocupan de la filosofía hablan con cierta frecuencia, aunque no se den cuenta — tal como le sucedía al Tartufo de Moliere— pero sobre el que se escribe muy poco (con la excepción, en nuestro medio, de Miguel Orellana y algunos otros). Finalmente, se ocupa de la filosofía en Chile, pero no para hacer «historia de la filosofía en Chile», la cual también es poco frecuente pero en el que se han venido haciendo esfuerzos sostenidos, especialmente en los últimos años, bien sea por algunas personas (F. Astorquiza, Roberto Escobar, Iván Jaksic, Cecilia Sánchez, Eduardo Deves, Ricardo Salas, José Santos, Alex Ibarra, entre otros) y/o grupos (Revista la Cañada, Grupo de Estudios del Pensamiento Filosófico en Chile, entre otros). Más bien, se ocupa del presente de la filosofía en Chile y para hacerlo recurre a participantes activos del quehacer filosófico actual en nuestro país. No creo equivocarme si señalo que esta es la única tesis de grado (o de postgrado) sobre metafilosofía referida a Chile.

La tesis tiene, pues, cuatro tipos de trabajo diferentes y en todos ellos el tesista demuestra amplia competencia. Primero: estudio, análisis y confrontación de textos filosóficos, en los cap. I y II, referidos principalmente a D'Agostini y Glock. Segundo: un aporte a la historia de la filosofía, en relación al estudio del proceso de profesionalización de la filosofía y rol que en ello jugó el neokantiano Zeller, en la primera parte del capítulo III. Tercero: la discusión metafilosófica, en la segunda parte del capítulo III. Cuarto: las entrevistas a los profesores chilenos y la recopilación que de ellas se hace en el capítulo IV. Todo esto es coronado con el trabajo reflexivo y crítico sobre la actividad filosófica que se desarrolla en las “consideraciones finales”.

En una tesis a nivel de licenciatura lo normal es encontrar trabajo del primero y/o del segundo tipo. Aquí en cambio se va mucho más allá, y se emplea una metodología muy poco utilizada en filosofía: preguntarle directa y sistemáticamente a agentes del quehacer filosófico actual. Esto se hizo

primero en una serie de conversaciones informales que el tesista ha tenido con gran cantidad de académicos chilenos, especialmente en el marco de los dos Congresos Nacionales de Filosofía que se han celebrado (congresos en los que Rodrigo López participó muy activamente en su organización) y luego en entrevistas formales con distintos profesores de las más destacadas universidades chilenas en filosofía. Fueron entrevistas a profundidad, que duraban más de una hora (y algunas incluso varias horas) y en las que se le leía al profesor un cuestionario largo y complejo (ver anexo 1) y luego se le daba la oportunidad de que contestara, reaccionara, comentara y todo lo que él o ella quisiera. Cada entrevista fue registrada por el tesista para luego ser analizada a profundidad. El capítulo IV se dedica exclusivamente a este conjunto de entrevistas y ahí se transcriben extensos pasajes de algunas intervenciones y se ofrece un esquema clasificadorio del conjunto de posiciones de los profesores entrevistados. Este capítulo alberga un contenido único para el estudio de la filosofía académica en Chile. Pero además se ha agregado en el Anexo 3 los archivos digitales de la mayoría de las entrevistas, las de los profesores que autorizaron explícitamente su divulgación en esta tesis, lo cual constituye un material invaluable para futuros estudios de la filosofía en Chile. Evidentemente faltan muchos profesores que son importantes en el trabajo filosófico actual en nuestro país, pero esto no tenía el propósito de abarcarlos a todos sino de mostrar cómo ya en un grupo representativo se presentaban diferencias muy importantes.

Luego de estudiar las entrevistas, el tesista caracteriza tres posiciones principales: 1) posición de la no relevancia de la distinción, 2) posición del reconocimiento y la relevancia de la distinción 3) posición de la negación de la distinción. Las cuales se presentan, primero, en relación a la pregunta: “¿Es útil hablar hoy hablar de una tradición continental y contrastarla con otra analítica en la filosofía contemporánea?” (p. 63), es decir desde una perspectiva general, y luego se indaga si la contraposición de estas dos tradiciones ayuda a comprender cómo se ha venido dando el proceso de “institucionalización de la actividad filosófica en Chile” (p. 65). Las respuestas de los profesores, vistas desde esta perspectiva articulada por el tesista, resultan muy ilustrativas de la diversidad de posiciones que se da al interior de la comunidad filosófica universitaria nacional. Cada una de ellas tiene sus

meritos por separado, pero al ponérselas en conjunto emerge un panorama de algo que resultaba, antes de esta tesis, casi imposible de mostrar sistemáticamente.

En efecto, al comparar las entrevistas, hay momentos en que daría la impresión que se estaría hablando de disciplinas distintas, o de países distintos, o al menos de periodos históricos distintos, pero lo sorprendente es que se trata de profesores que trabajan todos en los principales departamentos (o institutos) de filosofía en Chile. Todos están hablando de la “actividad filosófica en Chile” y dicen sobre ella cosas muy distintas. Esto no lo digo en el sentido de detectar la diversidad y pluralismo de áreas u orientaciones de la filosofía en Chile, pues eso es algo que está bastante asentado y reconocido, sino que la diversidad se da a un segundo nivel, el nivel metafilosófico, en el cual los participantes de la actividad filosófica se ponen a reflexionar sobre lo que hacen ellos y —lo que es aún más clave— sus colegas. Es decir, todos estaban convocados a hablar de lo mismo, pero para unos no existe la distinción entre analíticos y continentales, para otros no es relevante para comprender la actividad filosófica y, finalmente, para otros es una distinción que se da y que resulta relevante para comprender el quehacer filosófico. Frente a ello se podría preguntar por qué resulta sorprendente si es bien sabido que «los filósofos no se ponen de acuerdo en nada». Pues bien, lo llamativo a mi juicio es que no se ponen de acuerdo ni siquiera en si tienen un cierto tipo de desacuerdo, que ha sido diagnosticado una y tantas veces, bien sea utilizando las etiquetas de «analíticos» vs. «continentales», u otras como «lógicos» vs. «metáfísicos», «cientificistas» vs. «humanistas». Todas ellas son equivocadas, hacen extrapolaciones de los términos, involucran errores conceptuales, y tienen otros muchos defectos, pero lo cierto es que aparecen una y otra vez, en contextos muy diversos y entre personas que se dedican permanentemente a «lo conceptual».

Para tratar de entender esta situación tengo la certeza que entre las personas interesadas en la filosofía se pueden generar una gran cantidad de posiciones, explicaciones, justificaciones, alegatos, etc. En este informe no voy a adentrarme por ahí, a pesar de lo tentador que resulta, y me limitare a señalar que ahí se encuentra lo creo que es la mayor virtud de esta tesis: todos los que vamos a leerla

tenemos «mucho que decir» al respecto, esta tesis nos «toca» a todos los que estamos interesados en la filosofía en general y en particular en la filosofía en Chile (y en América Latina, pues creo que mucho de lo aquí expresado bien podría haber surgido de varios otros países, lo cual además podría incluir a España, Portugal, Italia —conviene recordar que D'Agostini escribió su libro a partir del contexto académico italiano—). De modo que esta tesis genera un gran espacio de discusión.

El tesista fue el primero en adentrarse por esos espacios y así lo hace en el capítulo IV y sobre todo en la “consideraciones finales”. Ellas más que conclusiones son puntos de partida de una segunda etapa, que es lo que ha abierto esta tesis. Después de leer esta tesis resulta más difícil sostener expresiones como: «sabemos que en filosofía en Chile...», pues gracias a esta tesis ahora constatamos que cada uno «comparte un saber» sobre la filosofía en Chile que bien puede ser muy distinto al del entrevistado del lado. Rodrigo López nos indica qué aprendió él en este proceso sobre la filosofía en Chile, pero uno bien puede aprender cosas diferentes a partir de los mismos materiales. Es por ello que la tesis abre muchos caminos, siendo uno de ellos el emprendido por el tesista y que ahora queda a nuestra disposición.

Hay muchos puntos de las consideraciones finales de esta tesis sobre las que me gustaría comentar, pero por razones de espacio me limitare a dos. En primera medida, coincido con que la experiencia de estudio y trabajo en filosofía en la Universidad de Valparaíso constituye un caso particular con relación a la dualidad entre filosofía continental y filosofía analítica en el contexto de las escuelas de filosofía en Chile. Ahora bien, esa peculiaridad no es tanto con respecto a la presencia en el trabajo filosófico de esas dos vertientes, sino más bien el hecho de que esta dualidad es más *notoria*. De hecho, no es para nada casual que esta tesis haya surgido de su seno. El tesista lo tiene claro, pero no así alguno de los profesores entrevistados quienes llegan a afirmar que dicha dualidad es un fenómeno casi exclusivo de nuestro Instituto de Filosofía. Sostener que en los otros departamentos de filosofía esta dualidad no se presenta en cierto grado resulta ingenuo o/y tendencioso. Tomare un solo caso, en los últimos años se ha visto la necesidad de fundar un grupo que se autodenomina: “Grupo de Estudios

de Filosofía Analítica de la Universidad de Chile (GEFAUCh)”, puede ser que esté integrado por pocos académicos, pero ahí están y quieren ser notados como tales.


En segundo lugar, la ya tradicional afirmación de que en Chile no hay tradición filosófica estimo que incurre en el error de pedir que toda tradición sea una «tradición autóctona»; si se me permite un símil muy exagerado, sería como decir que en Chile no hay tradición en el pan, porque el trigo no es originario de América y comemos «pan francés», «pan pita», «pan de molde», «croissant», entre otros, esto a pesar que Chile es el segundo país en consumo de pan per cápita (aunque no faltara el defensor del carácter «autóctono» de la ayuya). No hay duda que la filosofía escolástica llegó durante la colonia y que ya han pasado más de 70 años del inicio de la carrera de filosofía en la U. de Chile. Si utilizamos etiquetas muy simplificadoras, en los ámbitos académicos chilenos hace muchos años están presente la «filosofía escolástica», la «filosofía alemana», la «filosofía francesa», pero también —aunque quizás más recientemente— la «filosofía anglosajona», solo para señalar las más mencionadas (también está presente la «filosofía latinoamericana», aunque con más dificultades). Pues bien, entre esas «tradiciones» filosóficas que se han ido destacado en nuestro medio filosófico ha habido pugnas por una cierta preponderancia intelectual. La dualidad entre filosofía analítica y filosofía continental también puede ser vista en esa clave. Quisiera llamar la atención sobre el hecho que no solo hemos heredado esas «tradiciones», sino que hemos heredado la pugna en torno a ellas, pero en ello si hemos dado un giro particular, pues considerando que ninguna de esas tradiciones es «nuestra tradición» hemos tenido que optar por hacer parte de la «importación» de una (o varias) tradiciones, y entonces surgen las rivalidades con los otros «importadores». Lo interesante es que muchas veces es un opción filosófica que vamos tomando de forma gradual, pero que al cabo de los años nos termina ubicando en alguno de los «bandos». Cada uno creará que ha tenido buenas razones para hacerlo, pero el resultado es que así se van configurando los prejuicios y descalificaciones de las que nos habla el tesista. Probablemente tenemos la tendencia a verlo como una opción conceptual, de contenidos, pero como bien se hace énfasis en la tesis, siguiendo a Orellana y Glock, hay elementos institucionales, políticos, históricos que van marcando también esa opción intelectual y profesional. Pues bien, esta

situación que se da en Chile, y en muchos otros países, sí que nos revela algo sobre la peculiaridad del quehacer filosófico en este país. De modo que más allá del contenido de las distintas tradiciones filosóficas trabajadas, hay que tener muy presente cómo se da la articulación o co-existencia de ellas en un determinado ámbito académico, y el grado de consciencia que hay al respecto. Para esto el ejercicio metafilosófico es fundamental y esta tesis es una espléndida muestra de ello. Conviene recordar que uno de los últimos tomos de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía está dedicado a la Filosofía de la Filosofía (Nudler [ed.]: Madrid: Trotta, 2010).

*5. Conclusión:*

No me resta más que felicitar a Rodrigo López O. por este trabajo, que como he señalado es muy destacable en muchos sentidos, e incluso único en algunos. Ha sido para mí un gran gusto trabajar con un tesista como él y el Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso puede sentirse muy orgulloso de haber originado esta investigación. Todas las personas que se interesen por la filosofía en Chile se pueden beneficiar mucho de la lectura de este texto, por lo cual es muy deseable que llegue a ser publicado. Por todo lo anterior no tengo ninguna duda de que merece la calificación máxima.

*6. Calificación: 7,0*

A handwritten signature in purple ink that reads "Andrés Bobenrieth". The signature is written in a cursive style with a horizontal line underneath the name.

Profesor Guía: Andrés Bobenrieth Miserda (PhD)

**Instituto de Filosofía**  
**Universidad de Valparaíso**

**Informe Evaluatorio de Tesis de Grado**

**Título : La distinción metafilosófica entre Analíticos y Continentales y su actualidad en la institución académica chilena: una perspectiva diferente acerca de la identidad de la filosofía**

**Autor : Rodrigo López Orellana**  
**Carrera: Pedagogía en Filosofía**

La estructura de la tesis está constituida por cuatro capítulos, dos Anexos y una sección destinada a las Consideraciones Finales. Está escrita con una prosa y un estilo adecuados, aunque la sección Consideraciones Finales presenta algunos problemas de ilación y de ortografía que sugieren una redacción algo apresurada. El apoyo bibliográfico, sin ser vasto, es razonable para una tesis de pregrado y su utilización tanto en las notas a pie de página, en las referencias como en el cuerpo de la tesis muestra un manejo analítico suficiente.

El propósito de la tesis, no muy sorprendentemente, es analítico antes que resolutivo. Pretende analizar lo que podría estar a la base de la supuesta incompatibilidad entre, tal vez, los dos modos más antagónicos de practicar la filosofía del siglo XX, la filosofía analítica y la filosofía continental. Lo más novedoso que parece aportar este enfoque de la tesis reside en el análisis del caso chileno en relación a estas dos concepciones de la filosofía. Finalmente, el tesista busca con ello aportar indirectamente algún esclarecimiento acerca de la naturaleza misma de la filosofía y su praxis.

El tesista explora entonces en su investigación la mejor forma de caracterizar el origen, las diferencias y el problema de la identidad de ambas tradiciones antagónicas. Para ello, en el primer capítulo examina la caracterización genealógica y metafilosófica de D'Agostini de la distinción entre analíticos y continentales, apuntando a que a la base hay una diferencia entre dos tipos de racionalidad, una científica y otra humanística. En el segundo capítulo analiza la propuesta de Glock de recuperar la verdadera identidad de la filosofía analítica, no desde lo conceptual, sino desde lo histórico. EL tercer capítulo le permite al tesista abordar la cuestión de la identidad en filosofía pero a partir del salto de profesionalización académica que se registra en la segunda mitad del siglo XIX en Europa gracias al esfuerzo sobre todo de E. Zeller. Vinculado con esto se examina de nuevo la cuestión de la identidad y la diferencia entre ambas tradiciones pero desde la salida metafilosófica pluralista aportada por Orellana Benado. Finalmente, el cuarto capítulo está destinado a explorar cómo se ha desplegado la dialéctica entre la tradición continental y analítica en nuestro país, para lo cual el tesista apela a algún trabajo de campo basado en entrevistas a algunas figuras locales de la filosofía, entre los que se pueden percibir defensores de una u otra tradición.

La tesis me parece un esfuerzo realmente valioso tanto desde un punto de vista conceptual como analítico y más allá de la posición abiertamente metafilosófica que abraza con entusiasmo el tesista. Un aspecto complejo de dicho entusiasmo es que a ratos se asumen metatesis sin mucho espíritu crítico, y la filosofía de la filosofía, como sabemos, tiene sus problemas como cualquier ejercicio metateórico. En todo caso, señalo en este breve informe algunas metatesis o afirmaciones que parecen controversiales o simplemente arbitrarias: que la historia

de la física **nunca** ha sido relevante para las investigaciones de la física y que la historia de filosofía **nunca** es relevante para los analíticos (p. 11); el olvido de Kant y sus requisitos metafilosóficos (p. 12) sin ponerlos en relación con las mismas observaciones de Rorty sobre el legado kantiano en la profesionalización de la filosofía, a la que la filosofía analítica se ajusta completamente; la tesis de que la filosofía se define históricamente siempre en inferioridad (p. 41; creo que esta es una tesis exactamente válida para ciertas sociedades postmodernas occidentales pero como análisis histórico diacrónico es, me parece, no solo debatible sino simplemente falsa).

Por otro lado, debo señalar que, con todo el valor de suyo que guarda el trabajo de campo realizado por el Sr. López, el análisis que se hace del material obtenido debería ser evaluado con algo de cuidado. Desde luego, acierta en revelar muchas presuposiciones que el aparato conceptual usado en los primeros capítulos planteaba, por ejemplo, en la caracterización de las tres posiciones que se detentan entre los entrevistados sobre la relación Analíticos-Continental (pp. 64-65), o la tendencia mayoritaria de los filósofos nacionales a la actitud de irrelevancia de la distinción (p. 68) o en relación a la situación puntual que afecta al Instituto de Filosofía de la U. de Valparaíso. Sin embargo, señalo, de nuevo de manera muy breve, aspectos discutibles o insuficientes del análisis que uno puede encontrar en la tesis en relación al caso chileno. En primer lugar, no hay un análisis fino (por poner una palabra) de la relación entre los cultivadores de la filosofía de las ciencias y los cultivadores de la filosofía analítica en Chile. Esto no es menor puesto que ello podría presuponer justamente una tesis metafilosófica: que todos los primeros deben ser parte de la clase de los segundos (al menos en Chile) y eso sería muy discutible bajo cualquier análisis. La cuestión no es menor porque la filosofía de las ciencias en Chile tiene precedentes históricos tan antiguos como los de la filosofía analítica *in lato sensu*. En segundo lugar, con excepción de los testimonios de Fco. Pereira en la UAH, no hay una exploración atenta de departamentos de Filosofía donde la diálectica Analíticos-Continental no se ha planteado de la manera investigada. El caso de la Usach es un buen ejemplo y es mucho menos reciente que lo que acontece ahora en la PUC o en la UAH. En tercer lugar, el caso de la U. de Chile exigía, más allá de los testimonios del prof. Ibarra (una persona que, según entiendo, no egresó de esa casa de estudios ni tuvo, por ello, estudios formales de pregrado allí) un análisis más complejo, para lo cual algunas de las cosas que dice el mismo Ibarra en su libro pueden prestar un buen apoyo. En ese sentido, debo decir que lamento que no se encontrase entre los entrevistados el prof. Guido Vallejos –un héroe pereirano, digamos–, quien podría haber aportado elementos útiles para el mencionado análisis. En cuarto lugar, algunas afirmaciones sobre lo que ocurre en el curriculum del Instituto de Filosofía de la U. de Valparaíso (para las que, por razones obvias, todos entenderían que me arrogue alguna pequeña autoridad evaluativa) son francamente partisanas. Decir que, con excepción de la UV, no se imparten en otros currícula filosóficos cursos introductorios de filosofía que contemplen filosofía del lenguaje y método analítico o que sólo se contemplan cursos de historia de la filosofía en ellos en los primeros años (pp. 90-91) es demasiado ligero y, en el límite, completamente incorrecto. Es obligatorio que señale que la carrera de Pedagogía en Filosofía de la Usach desde su fundación en 1994 –antes de que se reformulara la misma carrera de Pedagogía en la UV– ya contemplaba un curriculum con una línea completa de filosofía del lenguaje, filosofía de las ciencias, epistemología, filosofía analítica y filosofía de la mente. La UNAB, hasta donde entiendo, contemplaba en su formación de pregrado de filosofía cursos o seminarios de lógica y filosofía de las ciencias de manera obligatoria.

Lo último indicado me lleva a señalar, con todos los méritos reales de la tesis, finalmente algo en lo que el tesista debió haber puesto alguna atención crítica: el desbalance que para su análisis –si es que uno quiere hacer buenas generalizaciones a partir de él, al menos para el nivel local o nacional- puede acarrear el centrarse demasiado en las idiosincracias del caso de la U. de Valparaíso para la distinción examinada.

Dicho todo lo anterior, apruebo la tesis con nota **6.4** (seis coma cuatro).

**Dr. Wilfredo Quezada P.**  
**Profesor Informante**

## TESIS DE GRADO

*La distinción metafilosófica entre Analíticos y Continentales  
y su actualidad en la institución académica chilena:  
una perspectiva diferente acerca de la identidad de la filosofía.*

INTRODUCCIÓN .....	iii
--------------------	-----

## CAPÍTULO PRIMERO

La Diferencia: Analíticos y Continentales.

1. Punto de Partida: Racionalidad Analítica y Racionalidad Continental, Franca D'Agostini .....	1
2. Configuración histórica de la diferencia .....	2
3. Filosofía analítica .....	5
4. El análisis lógico del lenguaje .....	9
5. El desprecio por la historia de la filosofía .....	10
6. La crítica a Kant .....	11
7. La filosofía continental .....	13
8. Pluralidad vs. Universalismo .....	15
9. Los aspectos centrales de la diferencia analítico-continental .....	16

## CAPÍTULO SEGUNDO

Analíticos y continentales desde una perspectiva analítica.

1. Una perspectiva aún común en la filosofía analítica .....	28
2. Una nueva perspectiva metafilosófica acerca del problema, desde la filosofía analítica .....	29
3. La dificultad de la identidad de la filosofía analítica .....	31

## CAPÍTULO TERCERO

La filosofía de la filosofía: la cuestión de la identidad.

1. Camino a la profesionalización de la filosofía: otra vez Kant .....	37
2. El comienzo de la configuración de la identidad de la filosofía en el siglo XX .....	42
3. La disolución de la figura tradicional de la filosofía .....	46
4. Una posición metafilosófica, la de la minoría .....	47
5. ¿Por qué no podemos ser simplemente «filósofos», sin adjetivo? .....	52

## CAPÍTULO CUARTO

### La actualización de la problemática entre analíticos y continentales en la academia filosófica chilena.

1. Breve introducción a las entrevistas .....	58
2. Aclaración .....	61
3. Tres posiciones distintas respecto a la distinción entre analíticos y continentales en la academia chilena .....	62
4. Una opinión generalizada desde la perspectiva de los que practican la filosofía continental .....	67
5. Respecto a la pregunta por la presencia de algún diálogo entre las tradiciones .....	70
6. La filosofía analítica en Chile y la figura de los héroes .....	71
7. Respecto al posicionamiento de la filosofía analítica en Chile .....	73
8. Respecto a las respuestas acerca de la influencia de esta contraposición en la identidad de la filosofía que tienen los estudiantes chilenos .....	77
9. Respecto a la perspectiva desde la posición de la negación de la distinción y lo que ocurre en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso .....	78
10. Una respuesta a manera de cierre .....	81
CONSIDERACIONES FINALES .....	82
BIBLIOGRAFÍA .....	89
ANEXO 1 AL CAPÍTULO CUARTO .....	92
ANEXO 2 AL CAPÍTULO CUARTO .....	95
ANEXO 3 AL CAPÍTULO CUARTO .....	96

## INTRODUCCIÓN

La praxis filosófica desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días está caracterizada por el contraste marcado entre dos modos, o dos territorios, predominantes de la filosofía. La filosofía contemporánea ha devenido en la antítesis fundamental entre un modo *analítico* y un modo *continental* de hacer filosofía. Estos *modos* se han convertido en dos grandes *tradiciones* de la filosofía contemporánea. Esta imagen del pensamiento contemporáneo establece la forma de cómo la filosofía se ha *autocomprendido* a partir de lo que se ha llamado «la antítesis entre *cultura científica* y *cultura humanística*», cuya divergencia a través de los años ha comportado mayores complejidades: cada vez que se descubren afinidades de principios, *puentes*, momentos de encuentro, *improvisados escenarios de convergencia*<sup>i</sup> —o se celebra la pluralidad de métodos y tendencias—, entre estas tradiciones, vuelve a resultar difícil o relegado el diálogo; y según las tendencias que estén de moda, a veces resulta *cada vez* más difícil. Cuando abordamos estas cuestiones, pareciera que el consenso no fuera posible. Cada vez que nos referimos, desde el análisis metafilosófico, a «analíticos» y «continentales», hablamos desde la situación en la que se resalta su *diferencia*, como *antagonismo*.

Este trabajo intenta descubrir aquello que pueda estar a la base de este fenómeno de incompatibilidad, o supuesta *inconmensurabilidad* filosófica entre estas dos tradiciones, principalmente para aportar elementos de juicios para reflexionar sobre esta distinción en la identidad de la filosofía contemporánea. Para ello, parto del análisis mismo del problema siguiendo las investigaciones y trabajos realizados antes por Franca D'Agostini en su libro *Analíticos y Continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Hans-Johann Glock en su libro *¿Qué es la filosofía analítica?*, Richard Rorty en sus libros *La filosofía y el espejo de la naturaleza* y *Filosofía y futuro*, y por el profesor M.E. Orellana Benado en su texto «Tradiciones y concepciones en filosofía»<sup>ii</sup>.

<sup>i</sup> Cfr. *Analíticos y Continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Franca D'Agostini. Trad. Mario Pérez Gutiérrez. Ediciones Cátedra. Madrid, 2000. Pág. 24.

<sup>ii</sup> M.E. Orellana Benado, «Tradiciones y concepciones en filosofía», en *Filosofía de la Filosofía. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Edición de Óscar Nudler. Ed. Trotta. Madrid, 2010.

Pero el objetivo central de este trabajo es, a partir de esta expresión radical de divergencia en la praxis filosófica, poder reflexionar acerca de la situación de la filosofía en Chile: *¿qué significa hoy en día hacer filosofía en Chile?, ¿qué es lo que hacemos concretamente cuando decimos que hacemos filosofía en nuestro país?* Resulta interesante revisar, y así aterrizar, cómo hemos entendido la filosofía, cómo se ha hecho filosofía en Chile, cómo se ha enseñado filosofía; primeramente entendiéndonos como grandes lectores y asimiladores de ambas culturas. Así, se podrá reflejar cuán presente está esta problemática hoy en nuestro país, y cómo ha determinado a las diferentes escuelas, y particularmente a la nuestra. Creo que el Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso resulta ser una escuela muy privilegiada por sus propias circunstancias históricas, donde esta dicotomía esencial aún está viva. La razón de esta elección es visualizar que el lugar académico de la filosofía ha sido un punto central en la configuración de esta dicotomía, tanto en Europa y Estados Unidos como en nuestro país.

La experiencia con la filosofía, o con su tradición, como estudiante del Instituto de Filosofía de nuestra universidad, ocurre desde el reconocimiento implícito de que existen dos tradiciones principales de ella misma. La experiencia como alumno me llevó a esta consideración. El camino propio que seguí en mis estudios no fue nunca guiado por una decisión de voluntad consciente, sino por los problemas filosóficos mismos que se me fueron presentando y me fueron marcaron en mi contexto académico. El poco entendimiento que tuve de esos problemas en un principio me llevó a pensar cuál era la relación que existía entre las disciplinas de la lógica y la filosofía de las ciencias con la llamada *metafísica*. Algunos autores me sonaban a «metafísicos» o «ininteligibles» y otros como si fueran por el «recto camino de las ciencias». El último año de mis estudios regulares me preocupó esta cuestión a partir de la problemática epistemológica del reconocimiento de las *ciencias sociales* en el corpus de las ciencias (delimitado esencialmente por las ciencias naturales). Es aquí donde mis preguntas se dirigieron al fenómeno del conocimiento a partir del concepto de «esquema» trabajado por Heidegger en su *Nietzsche*. Pero la lectura de *Verdad y Método* de Gadamer y su hermenéutica filosófica me

significó pensar en la posibilidad real de un «puente» entre ambas tradiciones, que se distanciaron a partir de la teoría del conocimiento, o específicamente a partir de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, como veremos en el desarrollo de este trabajo. Creía que la teoría hermenéutica de Gadamer podía darnos el *puente* para la reconciliación entre estas dos tradiciones por la importancia que reviste el fenómeno universal de la comprensión, como punto de partida filosófico para un entendimiento real. Pero algo no me satisfacía del todo. No había logrado entender que el camino de un encuentro teórico entre ambas tradiciones no sería posible si no se atendía a cuestiones más urgentes: su significación en el ámbito de la práctica de la filosofía, de la praxis filosófica; principalmente en su dimensión institucional, entendiendo por esto su inclusión como una actividad filosófica en el contexto de un espacio en la *profesionalización* académica. Posteriormente, el encuentro que tuve con el texto de Franca D'Agostini, *Analíticos y Continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, fue enriquecedor en el sentido de poder revisar una visión más abarcadora de esta problemática, pero también fue como una suerte de desilusión a la esperanza de un encuentro efectivo. Como la investigación de esta problemática tratando de abarcar el contexto completo de la historia de la filosofía contemporánea me parecía casi imposible, lo mejor era buscar elementos de comprensión y explicación ahí donde era más urgente para mí, en el ámbito de la práctica filosófica en Chile —que sería ciertamente más significativo. Así, el desarrollo del presente trabajo está atravesado por mi experiencia en estos años de paso por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso.

En el primer capítulo reviso las principales reflexiones y premisas que presenta Franca D'Agostini en su libro *Analíticos y Continentales*. Aquí se presenta esta problemática metafilosófica, sus principales rasgos de la diferencia desde un punto de vista *histórico y metafilosófico*, estableciéndose las características más importantes de ambas tradiciones. Presento la hipótesis central de que la filosofía contemporánea ha transcurrido en una diferencia fundamental entre una *racionalidad científica* y una *racionalidad humanística*, que se han establecido como dos *culturas* diferentes.

En el segundo capítulo analizo esta problemática a partir de la perspectiva de la filosofía analítica, presentando una propuesta muy interesante del filósofo alemán Hans-Johann Glock, de su libro *¿Qué es la filosofía analítica?* Él establece aquí la necesidad y urgencia de introducir el aspecto *histórico* o *genético* de la reflexión metafilosófica a esta discusión. Se muestra cómo la reflexión que se ha hecho hasta ahora respecto a la distinción entre analíticos y continentales ha equivocado el camino guiando la discusión sólo desde la perspectiva de sus elementos teórico-conceptuales; lo que ha perjudicado directamente a la comprensión de la identidad de la filosofía analítica, según lo que Glock muestra en su libro.

En el tercer capítulo de este trabajo se aborda la cuestión de la identidad de la filosofía, en términos generales, respecto a su problematización en la filosofía contemporánea en virtud de su historia y de los elementos presentes por las consecuencias de la modernidad, particularmente respecto a la cuestión de la *profesionalización* de la filosofía, a la situación de su relación con las ciencias y al problema de la tradición. Aquí introduzco la reflexión que hace el profesor M. E. Orellana Benado, en su texto «Tradiciones y concepciones en filosofía», respecto a su propuesta metafilosófica llamada *pluralismo metafilosófico multidimensional*, que según mi opinión es la mejor forma de introducir la reflexión de la problemática entre analíticos y continentales; y también puede resultar en una muy buena propuesta para superar esta diferencia (respecto a la falta de diálogo concreto entre ambas tradiciones).

En el cuarto capítulo se presentan las entrevistas que realicé a algunos académicos del medio local, con la intención de comprender mejor su situación y de comprobar su actualidad. Estas entrevistas se presentan de manera esquemática en los principales temas y problemas que surgieron en la conversación con los diferentes académicos que trabajan en filosofía en nuestro país, y que se enmarcan de una u otra manera en estas tradiciones. La intención de incluir estas entrevistas es tratar de reflejar todo lo que se presentó en el marco teórico de los primeros tres capítulos de este trabajo,

mostrar cómo en la práctica institucional de la filosofía en Chile se refleja la distinción entre analíticos y continentales.

Por último, se incluyen algunas conclusiones como *Consideraciones Finales* al problema de este trabajo. Mas, la idea es tratar, como señalé antes, de proponer elementos para la discusión. Creo que aunque ya ha pasado bastante tiempo desde la irrupción de esta problemática específicamente en los años sesenta, aún no se ha abordado con claridad y honestidad. Por este motivo quiero rescatar los trabajos de D'Agostini y Glock como planteamientos metafilosóficos necesarios, y el trabajo del profesor Orellana Benado como una propuesta de salida o superación concreta y muy plausible, sobre todo para el entendimiento de nuestro trabajo filosófico en Chile. Esta reflexión propone, de alguna manera, una salida al problema.

Quiero agradecer a todos los académicos que entrevisté por el aporte que me hicieron a esta investigación. Todos ellos fueron muy gentiles y abiertos a recibirme, y a plantear sus puntos de vista. Sin la posibilidad de estas entrevistas este trabajo de tesis no hubiera sido posible. Especialmente quiero agradecer a Alex Ibarra por su ayuda, que su interés por mi investigación resultó en una buena amistad. Así mismo, quiero agradecer enormemente al profesor M. E. Orellana Benado, sus aportes me permitieron darle un mejor sentido a mi investigación, su ayuda me permitió darle forma a mis propias ideas. Le debo gran parte de esta investigación. También, creo que es importante agradecer a todos y cada uno de mis profesores que tuve durante mis años de estudios, esta es una de las pocas instancias que pueden darse para ello, y realmente es importante hacerlo; de ellos rescato lo mejor, todos ellos de una u otra manera me aportaron en algo para mis reflexiones, y dejaron su impresión en mí.

Mas, este trabajo no hubiese sido posible sin la ayuda incondicional del profesor Andrés Bobenrieth. Ciertamente a él le debo todo este trabajo, y le debo a él mi vuelta a la filosofía. También esta es la oportunidad de agradecerle todo lo que él ha hecho por mí, agradezco en gran manera su sincera y verdadera amistad. A él dedico esta tesis, a su amistad.

También agradezco a mi familia, por todo su apoyo y comprensión, sobre todo en los momentos difíciles; a mi esposa y a mis hijos, que ahora tienen una relación especial con este asunto de la filosofía.

## CAPÍTULO PRIMERO

### La Diferencia: Analíticos y Continentales

Sospecho y espero, sin embargo, que transcurrido otro siglo más, la distinción que acabo de señalar –la distinción entre filosofía analítica y no analítica– carezca de importancia para los historiadores del pensamiento. Sospecho que los filósofos del año 2100 leerán en paralelo a Gadamer y Putnam, a Kuhn y Heidegger, a Davidson y Derrida, a Habermas y Vattimo.

RICHARD RORTY<sup>1</sup>

#### ***1. Punto de Partida: Racionalidad Analítica y Racionalidad Continental, Franca***

##### ***D'Agostini.***

¿Qué significa hoy en día hacer filosofía? Esta la pregunta que Franca D'Agostini se plantea como hilo conductor de su trabajo de articulación del panorama actual de la filosofía en el libro llamado *Analíticos y Continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, de 1997. Su hipótesis de trabajo es la diferencia analíticos-continentales que traduce en un diálogo entre las dos tradiciones dominantes de la filosofía contemporánea. El tratamiento de esta *guía* se vuelve necesario para entender aquello que ha sucedido en este complejo ámbito de la racionalidad que es la filosofía en estos últimos años. Cuál es la idea que la filosofía tiene de sí misma, cuáles son sus tareas y cuál será su destino, son cuestiones que nos preocupan y ocupan cada vez que pensamos en nuestra propia actividad. La revisión de su contemporaneidad nos empuja a una visión de su futuro, por eso se presenta tan relevante un trabajo como el de D'Agostini, como un ejercicio metafilosófico estimulante. Suscribo esta tesis fundamental de la escisión esencial de la filosofía entre *filosofía analítica* y *filosofía continental*, que también se ha explicado con otras dicotomías: la *línea kantiana* y la *línea hegeliana*, *cultura científica* y *cultura humanística*, *tradición galileana* y *tradición aristotélica*, *universalistas* y *contextualistas*, *filosofía analítica* y *filosofía dialéctica*, *objetivistas* y *relativistas*, *pensamiento descriptivo* y *pensamiento interpretativo*, *filosofía-epistemología analítica* y *filosofía hermenéutico-dialéctica*, entre otras. Mi primera intención es poder ir mostrando el peso que arrastran estas

<sup>1</sup> Richard Rorty, «*El ser al que puede entenderse, es lenguaje*» en *Filosofía y futuro*. Trad. Javier Calvo y Angela Ackermann. Editorial Gedisa. Barcelona, 2002. Pág. 132.

categorías metafísicas para la identidad de la filosofía y su praxis. A partir de la reflexión de estas categorías: ¿cómo entendemos nuestra propia actividad?, ¿cómo configuramos nuestros esquemas y horizontes de investigación?, ¿cómo determinan el ejercicio de la actividad en las escuelas académicas?, ¿por qué elegimos uno u otro camino disciplinario en filosofía?, ¿es posible o no un punto de encuentro entre ambas tradiciones?; estas son cuestiones de las que más adelante me ocuparé, cuestiones que hacen urgente una breve revisión del trabajo de D'Agostini.

Como sigo el trabajo de D'Agostini sostengo la mismas categorías descriptivas de la situación. Y esto no es sólo debido a la breve revisión que realizaré de su libro, en este primer capítulo, sino que responde a su vez a mi propia elección y posición al respecto. Pienso que la clasificación aún es relevante ya que responde mejor a la situación institucional actual de la filosofía contemporánea. Son categorías más *abaradoras*, y también son categorías que ya han mostrado ser más *provocativas*. Pero esta cuestión la dejaré para más adelante, aunque es importante mencionarla previamente.

## ***2. Configuración histórica de la diferencia.***

Según D'Agostini, la historia comienza a configurarse con pasajes bastante claros. Conocemos la crítica que hizo Brentano (considerado como el precursor de la racionalidad analítica) al idealismo alemán, desarrollando un estilo filosófico en forma y contenido totalmente opuesto, con fuertes críticas a Hegel y a Fichte por sus filosofías agriamente especulativas. Consideraba que la filosofía no debía apartarse de la ciencia natural y que esta última era su propio método. Su objetivo era rescatar a la filosofía de aquellos que eran responsables por su decadencia, y en esto incluía a Kant. El plan era fundar a la metafísica en el análisis riguroso del lenguaje y sus categorías. A este espíritu se unieron varios filósofos de la época que detestaban las ideas especulativas del idealismo hegeliano (que gozaba de una gran hegemonía en el pensamiento europeo). A este estilo de pensar se unieron seguidores como lo es el caso de Alfred Kastil (que se convirtió en el más fiel seguidor de Brentano y editor de varias de sus obras), Karl Stumpf, Christian F. von Ehrenfels y Alexis von Meinong, quienes desarrollaron trabajos importantes en psicología del conocimiento, psicología experimental, fenomenología y lógica,

configuraron importantes aportaciones tempranas a la lógica del siglo XX<sup>2</sup>. D'Agostini nos menciona como primer documento de enemistad entre analíticos y continentales una reseña no firmada de Franz Brentano a Wilhelm Dilthey (fundador de la tradición continental), a su *Introducción a las ciencias del espíritu*, donde denuncia la *oscuridad*, la falta de *agudeza lógica* y los innumerables *errores* del texto de este filósofo<sup>3</sup>.

También conocemos el famoso ensayo de Rudolf Carnap de 1932 llamado «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», que apareció en el segundo volumen de la revista *Erkenntnis*, donde somete a un análisis lógico algunos pasajes de *¿Qué es la metafísica?* de Martin Heidegger (1929) con un tono de ironía y acidez característico:

Las proposiciones metafísicas –como la famosa «*La nada, nadae*», o «*La nada existe sólo porque...*»– no resultan aceptables ni aun consideradas como “hipótesis de trabajo”, ya que para una hipótesis es esencial la relación de derivabilidad con proposiciones empíricas (verdaderas o falsas) y esto es justamente lo que falta a las pseudoproposiciones<sup>4</sup>.

Un ataque al cual siempre hacemos referencia y que ha determinado a la filosofía del siglo XX, esencialmente frente a la *metafísica*. A lo cual Heidegger responde:

[...] la «lógica» es sólo *una* interpretación de la esencia del pensar y precisamente esa que, incluso por su propio nombre, reposa sobre la experiencia del ser del pensamiento griego. La sospecha contra la «lógica», de la que la logística puede ser considerada su consecuente degeneración, surge del saber de aquel pensar que encuentra su fuente en la experiencia de la verdad del ser, pero no en la contemplación de la objetividad del ser [...] El pensar exacto se vincula a lo ente únicamente en el cálculo y sirve únicamente a aquel<sup>5</sup>.

Estos dos pasajes de la historia constituyen la esencia de la confrontación y la falta de

<sup>2</sup> Cfr. Bernhard Waldenfels, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Ed. Paidós. Barcelona, 1997. También, Cfr. J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*. Nueva edición y ampliación de Josep-Maria Terricabras. Ed. Ariel. Barcelona, 1994. Véase entradas «Brentano, Franz» y «Stumpf (Carl)».

<sup>3</sup> Cfr. Franca D'Agostini, *Analíticos y Continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Ediciones Cátedra. Madrid, 2002. Pág. 23.

<sup>4</sup> Rudolf Carnap, «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje» en A. J. Ayer (compilador), *El positivismo lógico*. Trad. L. Aldama, U. Frisch, C. N. Molina, F. M. Torner y R. Ruiz Harrel. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Fondo de Cultura Económica. México, 1965. Pág. 66.

<sup>5</sup> Martin Heidegger, «Epílogo a *¿Qué es metafísica?*» en *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial. Madrid, 2001. Pág. 255.

comprensión y acuerdo, una *inconmensurabilidad* que se ha entendido como *incompatibilidad*.

Así, encontramos dos modos diferentes de hacer filosofía, de concebir su actividad y su objeto, una antítesis radical entre dos culturas, dos visiones, cuya raíz es la dicotomía fundacional de la modernidad entre *cultura científica* y *cultura humanística*, entre Lógica y Retórica<sup>6</sup>:

[...] una «filosofía científica», fundada sobre la lógica, sobre los resultados de las ciencias naturales exactas, y una filosofía de orientación «humanista», que considera determinante la historia y piensa la lógica como «arte del logos» o «disciplina del concepto», más que como cálculo o computación<sup>7</sup>.

Una imagen distintiva problematizada en la antítesis entre un modo *analítico* y un modo *continental* de hacer filosofía. Según D'Agostini, esta divergencia, que se asienta con mayor claridad en los años treinta hasta los años sesenta, se ha ido enriqueciendo con el tiempo y haciendo cada vez más compleja: por ejemplo cuando distinguimos claramente entre una primera fase cientista de la filosofía analítica, marcada por la figura de Frege y sus admiradores, y una segunda fase anti-cientista, especialmente marcada por las *Investigaciones filosóficas* del segundo Wittgenstein; también tenemos el ejemplo de Tugendhat y su filosofía analítica en Alemania, cuya base es el pensamiento de Heidegger. Y aunque hemos visto algunos excepcionales momentos de encuentro, o intentos de encuentro –como en Karl Otto Apel, Ernest Tugendhat, Rorty, Putnam y otros–, la imagen de estos dos caminos diferentemente recorridos puede ser considerada todavía como *dominante*. Rorty nos cuenta como una anécdota interesante la rencilla habitual que existe entre la gente que en California se ha denominado coloquialmente como los «*techies*» y los «*fuzzies*», una descripción en el ambiente de la filosofía de Estados Unidos que para él ejemplifica irónicamente esta tensión de la filosofía contemporánea, y plantea una pugna acerca de qué área de la cultura, de la filosofía, nos proporciona una explicación precisa de cómo son *en realidad* las cosas. Los *techies* serían los «realistas de espíritu científicista» y los *fuzzies* serían «idealistas soñadores y románticos». Los primeros tendrían sus cátedras ubicadas en los departamentos de filosofía, y los segundos en los departamentos de literatura,

<sup>6</sup> Véase Hans-Georg Gadamer, Cap. IV *Ampliaciones*, 21. «¿Lógica o retórica? De nuevo sobre la historia primitiva de la hermenéutica» y Cap. III *Complementos*, 14. «Lenguaje y comprensión», de *Verdad y Método II*.

<sup>7</sup> Franca D'Agostini, *Analíticos y Continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Trad. Mario Pérez Gutiérrez. Ediciones Cátedra. Madrid, 2002. Pág. 24.

como cátedras de *literatura comparada*<sup>8</sup>, aunque los dos estudiaron y ejercen la profesión de la filosofía.

Todos los que incursionamos en esta disciplina nos sentimos obligados a decidimos por autores, temáticas, estilo analítico o continental, y parece que no podemos escapar a esto. Según D'Agostini, la imagen de una *única* filosofía o de una identidad abarcadora, integradora, parece exigida ante estas *dos miradas*, más aún cuando sabemos que hay algo más en juego que una «simple contraposición *teórica* que podamos superar a partir de una decisión metodológica»<sup>9</sup>, o a partir de una *disposición de ánimo* para la inclusión de temáticas diversas en un mismo campo de algún plan curricular.

### **3. Filosofía analítica.**

Para D'Agostini, la categoría «analíticos» es bastante expresiva porque recuerda inmediatamente la tendencia de la filosofía analítica de presentarse como la *única* filosofía, la única que merece tal designación. Recuerda el carácter específico del ánimo de las investigaciones de Brentano, Meinong y Frege, el propósito de fundar la filosofía en ese análisis lógico del lenguaje, cuya primera expresión se manifestó en la escuela de Lemberg-Varsovia, en el Círculo de Viena y el de Berlín (recuérdese como dato que Carnap fue discípulo de Frege), y por supuesto en la escuela de Cambridge. Si bien es cierto, cuando hablamos de analíticos pensamos en el mundo filosófico anglófono, Gran Bretaña y Estados Unidos, el origen de la configuración de esta expresión la podemos rastrear desde el desarrollo del pensamiento centroeuropeo del siglo XIX respecto a la crisis de los fundamentos de la matemática, causada por la irrupción de las geometrías no-euclidianas y el surgimiento de las álgebras no-estandar, en el trabajo iniciado por figuras como Bolzano, en la evolución de la relación entre matemática y lógica. En su libro *¿Qué es la filosofía analítica?* (2008), Hans-Johann Glock nos cuenta lo siguiente:

Varios antepasados de la filosofía analítica ejercieron un papel pionero en estos desarrollos [...] La innovación más importante de la lógica formal de Bolzano fue su método de «variación» (1837, 11, §§ 147-162), que considera lo

<sup>8</sup> Cfr. Richard Rorty, «*El ser al que puede entenderse, es lenguaje*» en *Filosofía y futuro*.

<sup>9</sup> Cfr. Franca D'Agostini, *Analíticos y Continentales...* Pág. 25.

que ocurre al valor veritativo de una proposición compleja cuando alteramos alguno de sus componentes —bien sea éste un concepto u otra proposición—. La variación le permitió ofrecer definiciones precisas de todo un conjunto de conceptos lógicos. Su noción de deducibilidad anticipó la idea de Tarski (1936) de consecuencia lógica, y su idea de proposiciones «lógicamente analíticas» anticipó la noción de verdad lógica de Quine (1960, 65n.)<sup>10</sup>.

Pero no es sino hasta que aparece el *Begriffsschrift* (1879) de Frege que la relación entre matemática y lógica se establece de una manera más radical, se establece el proyecto de fundamentar la matemática por la vía de su derivación de la lógica. La lógica aparece como el fundamento de la matemática. Según Glock, con Bolzano todavía la lógica se presentaba como una rama de la matemática, y su lógica formal no prosperó debido a su insistencia en la fidelidad a la lógica silogística de Aristóteles. La matematización de la lógica por Frege es de un carácter más radical que cambiará el panorama hacia el siglo XX<sup>11</sup>.

*Begriffsschrift* ofrece la primera axiomatización completa de la lógica de primer orden (el cálculo de proposiciones y de predicados) a la vez que exhibe la inducción matemática como aplicación de un principio puramente lógico. La idea básica consiste en analizar a las proposiciones no bajo los conceptos puros del sujeto y predicado, como hacían la gramática escolar y la lógica aristotélica, sino bajo los de *función* y *argumento*<sup>12</sup>.

Mas, en Inglaterra ocurre un hecho crucial años más tarde que determinará el desarrollo de esta tendencia —y que da sentido a la identificación de la filosofía analítica con el mundo anglosajón— aparecen los *Principia Mathematica* (1910-1913) de Russell y Whitehead, trabajo que expresa la evolución del pensamiento filosófico de Russell y también expresa la búsqueda de pensadores como G. E. Moore a una salida y superación al idealismo imperante en Cambridge, representado en la figura de maestros como Bradley y Mc Taggart —es interesante señalar que el idealismo británico fue una asimilación tardía del idealismo alemán<sup>13</sup>. Russell dio un giro filosófico radical entre 1900 y 1910, pasando del idealismo a una posición realista y analítica, su influencia directa fue Peano (encuentro que

<sup>10</sup> Hans-Johann Glock, *¿Qué es la filosofía analítica?* Trad. Carmen García Trevijano. Editorial Tecnos. Madrid, 2012. Pág. 47.

<sup>11</sup> Cfr. Hans-Johann Glock, *¿Qué es la filosofía analítica?* Cap. II, 2. «Primeros vislumbres: matemática y lógica».

<sup>12</sup> Hans-Johann Glock, *¿Qué es la filosofía analítica?...* Pág. 48.

<sup>13</sup> Cfr. Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*. Tomo II, Cap. I, II. «El desarrollo de la filosofía analítica del lenguaje y el problema de las ciencias del espíritu», 4. «La disolución de la ambigüedad en la interpretación hermenéutica del último Wittgenstein y el problema residual de la mediación dialéctica entre la comprensión interpersonal y la explicación cuasi-naturalista». Ediciones Taurus. Madrid, 1985. También, Cfr. Hans-Johann Glock, *¿Qué es la filosofía analítica?* Cap. II, 3. «La revelión contra el idealismo».

ocurrió en el Congreso Internacional de filosofía de París en 1900). Russell había descubierto en 1903 la paradoja del conjunto de todos los conjuntos que no son miembros de ellos mismos, derivada del logicismo de las *Grundgesetze der Arithmetik* de Frege, esto determinó el sentido del trabajo lógico y filosófico en los *Principia*, que resultó siendo muy influyente. Se establece la idea, y el proyecto, de un sistema formal como «lenguaje ideal», que evita los defectos lógicos del lenguaje natural y cuya aplicación fue más allá de las matemáticas:

Russell aplicó las nuevas técnicas lógicas no sólo a la fundamentación de la matemática, sino también a los problemas tradicionales de la epistemología y de la metafísica. Él esperaba sin duda poder colocar a la filosofía en el camino seguro de la ciencia<sup>14</sup>.

Comienza así a afirmarse la idea de que la filosofía debía fundarse en el análisis lógico de los conceptos, y para ello era necesario manifestar explícitamente el repudio a la dialéctica que como método sólo oscurecía la verdadera tarea de la filosofía. Posteriormente, estas ideas emigraron a Estados Unidos a finales de los años treinta. Carnap y Hempel emigran a Estados Unidos (a Chicago en 1937 y 1938, respectivamente), relevando a Dewey (que también profesó en Chicago, 1894 a 1904) y Whitehead (profesó en Harvard, 1924 a 1947), quienes prepararon el camino para que este estilo y proyecto filosófico reinara en Estados Unidos. Comienza así a configurarse un predominio de la filosofía analítica en esa parte del mundo.

Es interesante ver cómo la diferencia de categorías comienza a tomar sentido desde el punto de vista «analíticos», como ya hemos dicho, esa expresividad que comporta tal designación permite la comprensión de la diferencia en su gestación y su desarrollo. La cuestión de estilo argumentativo, de escritura, como señala D'Agostini, implica también un método, que a su vez significa una decisión de contenido que en este caso ha sido el *lenguaje*. La filosofía analítica se identificó por muchos años como *filosofía lingüística*: “la concepción según la cual los problemas filosóficos pueden ser solucionados (o disueltos) reformando el lenguaje o ampliando el conocimiento del lenguaje que

---

<sup>14</sup> Hans-Johann Glock, *¿Qué es la filosofía analítica?...* Pág 51.

utilizamos”<sup>15</sup>. Por esto se ha identificado ‘filosofía analítica’ con ‘lógica’, y se ha dicho que todo lógico es un filósofo analítico y que todo filósofo analítico debe estar, a lo menos, interesado en lógica<sup>16</sup>. Esta identificación promovió la diferencia, llevando la división de la filosofía contemporánea a la configuración que conocemos partiendo desde la identificación por el estilo, las formas de trabajar y concebir su tarea y el objetivo del discurso filosófico. El recurso a los logros de las ciencias naturales y las matemáticas, la revaloración del sentido común, el rigor, el control, la justificación, la brevedad, el uso generalizado de contraejemplos en la argumentación, el formalismo y la disciplina argumentativa son las características esenciales. Para D’Agostini, el descubrimiento del papel decisivo del lenguaje configuró la praxis filosófica, presentándose una tarea común de colaboración continua, en un lenguaje y un espacio comunes, donde los aportes son compartidos y valorados por la comunidad y donde no hay espacio para *héroes* o pensamientos fundacionales, sino que la novedad y eficacia de esos aportes son sumados a ese continuo desarrollo de la comunidad que posibilita el real avance del pensamiento filosófico<sup>17</sup>. Si bien es cierto que el énfasis del lenguaje podría implicar una prioridad de éste por sobre el pensamiento, D’Agostini cree que no fue una tendencia generalizada, más aún teniendo presente que la filosofía analítica nunca se ha caracterizado por la adhesión o proposición de tesis sustantivas o fundacionales. Los temas abordados por los filósofos analíticos son muchos, son variados (problemas epistemológicos, ontológicos, lógicos, matemáticos, éticos), pero sí tienen una forma de tratamiento semejante. Además, hoy vemos cada vez con mayor fuerza un distanciamiento de esta idea original, la relación lenguaje-pensamiento de alguna forma se ha invertido, sobre todo con la cuestión de que el foco de atención se ha desplazado del lenguaje a la mente (con todo el revuelo actual de la filosofía de la mente por los avances en neurociencias).

A estas características se suma la identificación de ‘filosofía analítica’ con ‘filosofía anglosajona’, que en gran parte tiene sentido ya que la mayoría de su literatura está en inglés y la mayoría de los principales exponentes actualmente son anglófonos. Sin despreciar, obviamente, a los

<sup>15</sup> Richard Rorty, *El giro lingüístico*; citado por Franca D’Agostini en *Analíticos y Continentales...* Pág. 237.

<sup>16</sup> Cfr. Richard Rorty, «Epistemología y filosofía del lenguaje» en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Ediciones Cátedra. Madrid, 1989.

<sup>17</sup> Cfr. Franca D’Agostini, *Analíticos y Continentales...* Pág. 236.

que la realizan en otros idiomas, como el español, el italiano, el portugués o también el alemán. Pero es reconocido el papel que juega el idioma inglés, sobre todo en las publicaciones. Por este motivo esta identificación es de alguna manera una característica igualmente importante.

#### **4. El análisis lógico del lenguaje.**

La clarificación lógico-filosófica y la clarificación lingüística es el ámbito central del análisis del lenguaje y esta es, con todos sus matices, la característica inicial de la filosofía analítica. Pensemos que una cuestión central del pensamiento centroeuropeo de finales del siglo XIX era la necesidad de solucionar el problema del *objeto* (del *objeto* en general y del *objeto filosófico* en particular), lo que llevó a Frege y a Meinong a tratar de entender la naturaleza de los *objetos lógicos*, y así tratar de entender qué clase de entidad era el *pensamiento* (que para Frege era una entidad lógico-lingüística), y los llevó a pensar en aquello que representaba el lenguaje como el único espejo a nuestra disposición para reflejar-representar el pensamiento<sup>18</sup>. Para ello era necesario volver a plantearse la noción de *análisis*, y así se rehabilitó esta noción que Kant había subvalorado ante la noción de *síntesis*, característica de los juicios de las ciencias naturales que gozaban de un estatus más alto. Para Kant el análisis era un desarrollo meramente tautológico, «infecundo». Para Brentano esto era un desafortunado evento en la historia, signo de la decadencia y del sumergimiento en el mar de los *prejuicios* en el que había caído la filosofía, y de lo cual Kant era el directo responsable, conscientemente o no, erró en el análisis del mismo concepto. Brentano quería fundar a la filosofía en el análisis riguroso de los conceptos empleados y en el estudio de las diversas categorías del lenguaje; con él nace un pensamiento sólido, riguroso, analítico, el cual establece una ruptura con la tradición, que debía ser el verdadero espíritu científico. Nace la idea de un nuevo pensamiento, la necesidad de encontrar un rumbo, lo que se traduce en la idea posterior de «giro». El *giro lingüístico*<sup>19</sup>, el uso del análisis riguroso del lenguaje más el uso de la lógica simbólica moderna posibilita que la filosofía se convierta en una disciplina científica. Esta característica distintiva de la filosofía analítica es relevante.

<sup>18</sup> Cfr. Franca D'Agostini, *Analíticos y Continentales...* Pág. 238.

<sup>19</sup> Debemos saber que esta idea de giro lingüístico es común en toda la filosofía del siglo XX, también se dio en la filosofía continental y un claro ejemplo es Heidegger, y también Gadamer. Véase Hans-Georg Gadamer, *El giro hermenéutico*. No obstante, la idea de cientificidad de la filosofía es particular de la filosofía analítica, aunque también se encuentra en Husserl, pero en esta tradición fue opacado por la figura y el pensamiento de Heidegger. Véase Richard Rorty, «Filosofía analítica y filosofía transformativa», en *Filosofía y Futuro*.

Comporta el anhelo de que la filosofía se convierta de una vez por todas en verdadera ciencia, lo que ni Kant ni sus seguidores lograron.

### ***5. El desprecio por la historia de la filosofía.***

Aquí aparece una cuestión importante, que quisiera exponer a continuación. Como otra de las características principales de la filosofía analítica, en especial en su manifestación originaria, del Círculo de Viena particularmente y luego en su influencia en el medio norteamericano, es el desprecio explícito y acordado por el estudio de la historia de la filosofía. Claro ejemplo era la poca referencia a los textos canónicos y sus problemas extensamente tratados, que se consideraban irrelevantes para la investigación filosófica actual, debido a los innumerables errores y pseudoproblemas en los cuales los filósofos del pasado habían perdido su tiempo, tiempo que ahora ellos no estaban dispuestos a seguir gastando. Tanto así que la tendencia académica del momento (y parece que algo se mantienen hoy en día) era la de estar actualizado sobre las revistas del momento, mantenerse al día sobre los nuevos artículos de las revistas filosóficas y estar siempre en contacto con los círculos influyentes. Rorty, analizando sociológicamente lo que ocurría en los años sesenta en Princeton, cuenta que para tener un buen trabajo había que estar versado en filosofía analítica y esto requería el estar atento a tales revistas y lograr publicar en ellas, así que para aquellos que intentaban un puesto como profesor numerario no resultaba rentable cultivar intereses por la historia ni ser especialista en grandes autores<sup>20</sup>. Una anécdota interesante que nos cuenta es que: “Quine admiraba a Carnap porque, cuando le pidieron que impartiera un curso introductorio sobre Platón, éste había contestado que no quería enseñar a Platón porque no quería enseñar nada más que la verdad”<sup>21</sup>. Quine recomendaba a sus alumnos de Harvard que hicieran como él: leer tan pocos textos canónicos como le fuera posible. Esta anécdota muestra cuán fuerte era esta idea y tan determinante que resultó para la historia de la filosofía contemporánea.

Pero este espíritu anti-histórico debe tener alguna razón implícita que subyace a él, que puede ser importante revisar. Como tesis inicial diría que comporta el mismo sentimiento que existía en las

<sup>20</sup> Cfr Richard Rorty, «Filosofía analítica y filosofía transformativa», en *Filosofía y Futuro*.

<sup>21</sup> Richard Rorty, «Filosofía analítica y filosofía transformativa», en *Filosofía y Futuro...* Pág. 60.

ciencias naturales en esos años. La historia de la ciencia nunca ha gozado de una buena reputación entre los científicos, aquellos que hacen historia ya sea historiadores de la ciencia o científicos retirados, o fracasados, incluso algunos en ejercicio, se les ha visto siempre con extrañeza y molestia por parte de los mismos científicos, ya que estos historiadores lo harían como compensación de lo que ellos nunca pudieron hacer suficientemente bien o porque nunca lo hicieron<sup>22</sup>. La historia de la ciencia de la física nunca ha sido relevante para las investigaciones y desarrollos de ese campo, podríamos decir que la ciencia siempre avanza no importando qué peso pueda tener su historia. Así también, está la idea de que la historia de la filosofía no es relevante para la investigación filosófica, y esto es lo que expresa ese espíritu de Quine. La filosofía analítica comporta este ánimo, y bien podría ser heredado desde la ciencia, ya que es eso a lo que aspira convertirse. Aunque esto es un sentimiento cada día menos influyente, sí es una cuestión interesante de tratar, una arista a considerar en esa relación indisoluble *filosofía-ciencia* que se ha pretendido. Por lo pronto, es interesante mencionarlo.

### **6. La crítica a Kant.**

El *análisis* define a la filosofía analítica, tanto en su primer momento histórico como hasta la fecha. La descomposición, la explicitación, el entendimiento de las articulaciones internas de los conceptos y las experiencias es el método de la filosofía, y a su vez su estilo. Se considera que el mal desarrollo de los juicios sintéticos en filosofía ha provocado nefastas consecuencias, teniendo que aceptar entidades y conceptos que fuerzan el sentido común. Para Kant, la metafísica no podía sino caer en contradicciones al sobrepasar todo uso empírico de la razón, la física de su época refería a una *experiencia* concreta. Y esto parece ser lo que ha olvidado el idealismo alemán. La revaloración del análisis por parte del movimiento analítico pretendía superar el escollo del idealismo, y su continuación, en tanto que fuerza al conocimiento a una experiencia no real, cada vez más alejada de la experiencia científica, convirtiéndose nuevamente la filosofía en una metafísica dogmática y sin dirección objetiva, cuestión que valía tanto para Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Husserl, Dilthey, Heidegger, Adorno, Derrida, y cualquier otro que aumentara el «inventario de todos los

<sup>22</sup> Cfr. Richard Rorty, «La Historiografía de la filosofía: cuatro géneros» en *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. Richard Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner (compiladores). Ediciones Paidós. Barcelona, 1990.

conocimientos que poseemos», como decía el propio Kant<sup>23</sup>. Sumándose al espíritu analítico podríamos decir que hay tres requisitos kantianos básicos de la investigación que fueron olvidados por la filosofía, y que tal olvido pretenden superar los analíticos. Introduzco así estos tres requisitos:

- a. Requisito de certeza y claridad (K.R.V., a XV),
- b. Criterio de eliminación de la Doxa (K.R.V., A XVI), y
- c. Exigencia de la claridad lógica (K.R.V., A XVIII),

requisitos también presentes en Bacon y Descartes, planteados por Kant en función a una pregunta fundamental de la *Crítica de la razón pura*, a saber, *¿cuánto puedo esperar conocer sin apoyarme en la experiencia?*, pero no bajo la idea que nos señala por ejemplo la expresión inglesa “stretching the rubber band enough”, sino bajo la determinación de la máxima central de Newton «hipotesis non fingo»:

Por lo que se refiere a la *certeza*, me he impuesto el criterio de que no es en absoluto permisible el *opinar* en este tipo de consideraciones y de que todo cuanto se parezca a una hipótesis es mercancía prohibida, una mercancía que no debe estar a la venta ni aun al más bajo precio, sino que debe ser confiscada tan pronto como sea descubierta<sup>24</sup>.

La partida sería aquí desde aquello que se *dispone* en el acto del análisis –aquello que no pudo comprender Kant ciertamente, según los analíticos–, el *pensamiento*. Esta es una línea central de la filosofía analítica, el análisis del lenguaje tiene que lidiar con tratar de definir *qué es* el pensamiento, qué es este ámbito de lo *a priori*, que es propio de la filosofía:

De hecho, lo que denominamos «pensamiento» no es tanto o sólo el flujo de conciencia (el *kennen*, como señala Moritz Schlick; o el «proceso psicológico del pensar», como decía Frege), sino un conjunto de configuraciones cuasi-objetivas, simbólicas: conceptos, pensamiento, y de forma más general estructuras lógico-lingüísticas que constituyen el conocer como *erkennen*. Y a partir de la «confrontación» recíproca de esas configuraciones, de su conectarse de un modo impreciso o imperfecto, de su manera de relacionarse de forma equívoca con la experiencia, surgen los problemas de los cuales el análisis se ocupa [...] <sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la Razón pura*. A XX.

<sup>24</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Editorial Alfaguara. Madrid, 1997. Pág. 11.

<sup>25</sup> Franca D'Agostini, *Analíticos y Continentales...* Pág. 240.

Análisis, lenguaje, pensamiento y experiencia son los temas provocadores de la filosofía analítica, que marcan su camino.

Estas nociones y con toda la complejidad que conllevan<sup>26</sup>, según D'Agostini, se convierten en una de las razones que provocan la autocomprensión del movimiento como praxis de un estilo argumentativo definido, como ya he presentado. Con ello ya tenemos una idea más clara de lo que quiere decir esta categoría de «analíticos». Ahora, trataré de mostrar brevemente la otra cara de la moneda.

### ***7. La filosofía continental.***

La categoría «continentales», «filosofía continental», refiere directamente a una distinción territorial: el continente europeo. Se aplica principalmente a Alemania, Francia e Italia. Profundiza mucho más la verdad del conflicto mostrando que lo que está en juego es una cuestión de *ethos*, lengua, estilo, mentalidad, que intenta definir a su vez cuáles son los límites de lo *extrafilosófico*, qué es lo que *no* pertenece a esa identidad de la filosofía. Esa identidad aquí está dada por la *tradición*, la historia de la filosofía es un continuo *contextual* en el cual participa la investigación actual, como *recuperación-superación* de la tradición. Así, la noción de *historia* es fundamental. Esta es la diferencia radical con la filosofía analítica, y que marca la cuestión de estilo. La antítesis así se define en dos tipos de práctica textual, dos estilos de escritura y argumentación. Quisiera presentar a manera de una tabla comparativa, para efectos de ilustración, el mismo esquema que D'Agostini usa para mostrar esta antítesis<sup>27</sup>:

---

<sup>26</sup> “[...] sobre el plano ontológico, no parece del todo legítimo asignar una prioridad al lenguaje sobre el pensamiento. En este sentido, es posible preguntarse qué es el lenguaje exactamente de la misma forma en la que nos preguntamos qué es el pensamiento, y del mismo modo nos encontramos que no hallamos respuesta”. *Ibid.* Págs. 240 y 241.

<sup>27</sup> Cfr. Pág. 80.

<i>Analíticos</i>	<i>Continentales</i>
- hace uso de formalismos y lenguajes disciplinados, exige argumentaciones en todo momento controlables y por tanto tiende a tratar cuestiones mas bien circunscritas;	- excluye el uso de lenguajes formalizados, hace uso de argumentaciones no siempre exactamente reconstruibles;
- posee un talante prevalentemente conceptual, o temático, no se ocupa tanto de autores o de textos sino de conceptos o problemas.	- posee un talante prevalentemente histórico, o textual, hace referencia a autores, a los textos, a fases particulares de la historia del pensamiento, a grandes unidades histórico-conceptuales (la ontología antes y después de Platón, la cuestión de la modernidad, la racionalidad en la época moderna, etc.).

En esta concepción de la filosofía opera la idea de cercanía con las disciplinas humanísticas: “[...] piensa en sí misma como una de aquellas ciencias histórico-sociales a las que Dilthey llamó «ciencias del espíritu», o sin más, tiende a refutar el apelativo de «ciencia» y se presenta como una forma de racionalidad (o de conducta teórica) alternativa a la racionalidad científica”<sup>28</sup>. Aquí encontramos a la fenomenología, el existencialismo, la hermenéutica, el neohegelianismo, el marxismo frankfurtiano, el estructuralismo, el postestructuralismo, el postmodernismo, y las variantes de éstos.

Frente a la noción de *objeto*, a la que ya me referí anteriormente, y particularmente a la noción de *experiencia*, de la filosofía de carácter científico, aparece la contra parte en la idea de *sujeto*, la idea hermenéutica de que el sujeto es lo que está implícito y a la base de la experiencia del mundo, que se traduce a su vez en la identificación de *método y objeto, esquema conceptual y contenido*. Es la *participación* del sujeto en la construcción de los objetos de experiencia. No se debe entender la subjetividad como opuesta a la objetividad, porque sino el sujeto sería pensado de manera objetivista. La relación de los opuestos es un despliegue en la experiencia de la *vivencia*. Un pasaje ilustrador, que marca el desarrollo posterior de la filosofía continental es el siguiente:

<sup>28</sup> *Ibid.* Págs. 80 y 81.

La ingenuidad de la manera habitual de hablar de la «objetividad» que excluye por completo a la subjetividad que experimenta y conoce, a la única que produce de una manera verdaderamente concreta; la ingenuidad del científico de la naturaleza y del mundo en general, que es ciego para el hecho de que todas las verdades que él gana como objetivas y aún el propio mundo objetivo que es el sustrato de sus fórmulas, es el *constructo de su propia vida*, que se ha formado en él mismo; esta ingenuidad deja de ser posible en cuanto se introduce la *vida* como objeto de consideración<sup>29</sup>.

Este pasaje de Husserl nos muestra la importancia de la conciencia subjetiva para el conocimiento, idea que abarca desde Dilthey hasta Heidegger. La *temporalidad* que se introduce, la *historicidad* del fenómeno del conocimiento, que Heidegger amplía con la idea de *horizonte del ser*, va a determinar la ontología de la subjetividad. La filosofía continental se mueve en un pensamiento desde la vitalidad del ser y su historicidad, y la forma del fenómeno del conocimiento es a su vez *método y contenido*. La manifestación de esta autocomprensión, como superación del programa científicista, es el surgimiento de un programa nuevo y contrapuesto en la realización de las *Geisteswissenschaften*. El concepto vital de ciencia desarrolló la necesidad de justificar epistemológicamente la peculiaridad metódica de las ciencias del espíritu y equipararlas en dignidad a las ciencias de la naturaleza. El método-objeto de estas ciencias establece (de forma más resuelta en Heidegger) una diferenciación radical del *comprender*, distinto al *conocer* de la ciencia objetiva, ese conocer es *una* de las formas del comprender, y más aún ese comprender es la forma originaria de realización del estar ahí, del ser-en-el-mundo<sup>30</sup>. Esta idea es la que está a la base del devenir de la filosofía continental, que es necesario recordar a grandes rasgos para poder ubicarnos en el *mapa*.

### **8. Pluralidad vs. universalismo.**

Otra característica importante de la filosofía continental, según D'Agostini, es el acento en la *pluralidad* filosófica. Si bien es cierto, ha existido en algunos breves momentos una hegemonía de cierto tipo de pensamiento, como lo fue en el inicio con el neohegelianismo, la identidad de la filosofía está dada por esa misma pluralidad, no ha habido en ella una manifestación de supremacía de una única

<sup>29</sup> Husserl, *Husserliana* VI, 99, citado por Hans-Georg Gadamer en *Verdad y Método*. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Ediciones Sígueme. Salamanca, 2003. Pág. 313.

<sup>30</sup> Véase Martin Heidegger, «§31. El Da-sein en cuanto comprender» de *Ser y Tiempo*, y Hans-Georg Gadamer «Superación del planteamiento epistemológico en la investigación fenomenológica», en *Verdad y Método*.

corriente de pensamiento que haya determinado a la filosofía. La tendencia pluralista conlleva en sí una idea vaga de filosofía, no negativamente, pero sí diversa a la hora de comprender las diferentes corrientes, temáticas y estilos que pertenecen a ella. La necesidad de una empresa con un fin preciso y determinado, de un método y ámbito de aplicación definido con exactitud distintivo de la filosofía analítica, podría aquí verse como un *dogmatismo metateórico*, un *universalismo* que define a esta racionalidad y la distingue tan abiertamente de la otra. Así, debemos decir que tenemos dos tipos de racionalidad filosófica: una *científica* y otra *histórica*. Esta última se abre paso desde esa diferencia definida a partir de la pluralidad filosófica.

### **9. Los aspectos centrales de la diferencia analítico-continental.**

Pero ahora, ¿qué es lo que nos lleva a sostener que toda la filosofía contemporánea, específicamente a partir de los años sesenta, se pueda transfigurar en la antítesis entre un *modo analítico* y un *modo continental* de hacer filosofía? ¿Qué es aquello que fundamenta la distinción categorial de la disciplina en dos *extremos opuestos*, que lleva a clasificar e identificar la naturaleza de la filosofía contemporánea de esta manera? ¿Aún más, por qué insistir en esta clasificación si sabemos que resulta débil y puede inducir a engaños? “Como ha señalado Bernard Williams, la distinción es extravagante: una determinación territorial se coloca en el mismo plano que una corriente o tradición de pensamiento. Es un poco como clasificar los automóviles a partir de las categorías «japonés» y «tracción delantera» [...]”<sup>31</sup>.

Toda *definición*, hablando en términos generales, es una *negación*. Definimos para delimitar, poner los límites de una cosa respecto de las otras, negando las demás para quedarnos mentalmente con la cosa definida hasta alcanzar su naturaleza esencial, y así podemos establecer cuáles son las propiedades que debe poseer esa cosa para diferenciarlas de las demás. Pero un requisito primordial de la definición es la *claridad*, y sobre todo de cosas que pueden pertenecer a un mismo conjunto de cosas, o a una misma clase, aún cuando sólo logren estar unidas por el hecho de poseer una única característica en común. En esta clasificación metafilosófica se corre peligro, si no se es precavido, de

<sup>31</sup> Franca D’Agostini, *Analíticos y Continentales...* Pág. 79.

dar por sentado que «analíticos» y «continentales» son rótulos que designan grupos de doctrinas bien definidas, doctrinas uniformes y coherentes internamente. La clasificación y distinción metafilosófica entre analíticos y continentales, y la divergencia entre los dos modos de hacer filosofía puede precisarse desde un punto de vista histórico, como ya hemos visto. Pero parece que esta clasificación conceptual necesita aún más que esos datos históricos para justificarse. El esquema dicotómico analíticos-continentales involucra varios problemas conceptuales —como todo esquema que pretenda describir la historia de la filosofía— ya que no puede presentarse como un esquema neutral y exclusivamente descriptivo para la historiografía de la filosofía, como bien lo señala Vattimo en su *Prefacio* al texto de D'Agostini:

Los esquemas [...] siempre poseen también, como se sabe, un trasfondo teórico que hace de la historiografía filosófica, más que cualquier otro género de historiografía, una escritura cargada de teoría, caracterizada más o menos explícita y conscientemente por determinadas tomas de posición<sup>32</sup>.

Estos esquemas están cargados de decisiones teóricas. Según D'Agostini, aunque podemos ver la configuración de diferentes modos de hacer filosofía en la historia reciente de los últimos decenios, para muchos filósofos esta problemática entre analíticos y continentales no tienen sentido, «nunca ha existido una contraposición similar». Describir la filosofía contemporánea en términos de esta *controversia* sería algo forzado e innecesario para muchos. Según esta posición, así como existen ejemplos de hechos de la historia reciente que se usan para avalar la controversia, también podemos asistir a ejemplos de la historia reciente donde plantear esta controversia no tiene sentido alguno. Por ejemplo, a partir de los años ochenta en Estados Unidos —paradigma de la controversia— la filosofía analítica comienza un periodo de redefinición, o de crisis de los fundamentos. D'Agostini nos cuenta que aquí comienza el cambio de la imagen de la filosofía como una investigación científica rigurosa. Para muchos la filosofía analítica necesitaba abrirse a otros horizontes, y esto se demuestra en el movimiento de crítica interna expresado en el texto colectivo *Post-Analytic Philosophy* de 1985, publicado por la Columbia University Press, compilado y editado por John Rajchman y el filósofo afroamericano Cornel West. En este periodo se da un acercamiento e interés de algunos filósofos

<sup>32</sup> Giannini Vattimo, *Prefacio a Analíticos y continentales...* Pág. 13.

analíticos por la filosofía de Heidegger, Gadamer y en especial por Habermas. Y a su vez, en el otro lado del mundo podemos encontrar a Habermas o a Apel interesados en el diálogo con filósofos analíticos, de los actos de habla y del pragmatismo, y tenemos todavía más el caso ejemplar de la filosofía de Tugendhat. Así que la contraposición puede resultar más compleja en su diversificación. Según D'Agostini los momentos de entrecruce no son pocos, sobre todo a partir de 1985 hasta la fecha. Lo que podría llevar a afirmar que lo descrito por Rorty en su texto *Filosofía y futuro* no es una cuestión tan relevante como quiere presentarse:

En un ensayo de 1993 titulado «American Philosophy Today», Nicholas Rescher ha sostenido que la imagen de la situación americana trazada por Rorty no se corresponde con la realidad: hoy en día, como en el momento en que Rorty escribía, la situación de la filosofía en los Estados Unidos es al menos tan abigarrada y descompuesta como la continental<sup>33</sup>.

Aquí D'Agostini presenta, en nota a pié de página, a Rescher como uno de los pensadores para quienes la alternativa entre dos modos de hacer filosofía «no ha sido nunca apremiante», una posición que comparten muchos autores, y que podemos encontrar en ambos lados. Esta posición se identifica como *argumento pluralista*, que establece que «analítico» y «continental» son «ficciones heurísticas», instrumentos arbitrarios de descripción que no corresponden a la realidad misma de la filosofía, especialmente desde los años ochenta hasta la fecha. Este argumento señala que existe un pluralismo en cada tradición de la filosofía y que en el abanico de posibilidades hay tantas respuestas opuestas como puntos de encuentro, lo que es una característica de la filosofía en general, de la cual no se precisa problematizar. La problematización del antagonismo de los modos analíticos y continentales de la filosofía sería una reducción innecesaria. Además, puede provocar lo que Badiou señala en el *Manifiesto por la filosofía*, que la posición de los extremos (que expresa como analítico-hermenéutico) se caracteriza por un «imperialismo lingüístico», lo que precisamente nos ha llevado a la *crisis de la filosofía* y de lo cual se debe escapar si la filosofía quiere recuperar sentido<sup>34</sup>. Esta es una de las

<sup>33</sup> Franca D'Agostini, *Analíticos y Continentales...* Pág. 96.

<sup>34</sup> «La tarea específica de la filosofía es proponer un espacio conceptual unificado, donde encuentren su lugar las nominaciones de acontecimientos que sirven de punto de partida a los procedimientos de verdad. La filosofía busca reunir todos los *nombres-de-más* [...] No establece ninguna verdad, pero dispone un lugar de las verdades». Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*. Trad. Victoriano Alcantud Serrano. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 1990. Pág. 17. D'Agostini hace referencia a esta posición a pié de página. Véase Franca D'Agostini, *Analíticos y continentales...* Pág. 96.

posiciones más radicales del *argumento pluralista*, el cual aparecerá más adelante con las entrevistas realizadas.

No obstante, lo cierto es que ambas categorías descriptivas pueden aún decirnos algo. Por ejemplo, y rescatando la tesis de Rorty, no es casualidad que ambos filósofos editores del famoso *Post-Analytic Philosophy* trabajaban, en el año 1985, en temas pertenecientes a la filosofía continental, y obviamente *no* pertenecían a los departamentos de filosofía de sus respectivas universidades en ese entonces. Cornel West pertenecía al Yale Divinity School de la Yale University, y Rajchman pertenecía al Department of Art, History and Archaeology de la Columbia University, donde se gestó dicho volumen<sup>35</sup>. En este texto participaron Richard Rorty, Hilary Putnam, Richard Bernstein, Donald Davison, Ian Hacking, Thomas Kuhn, entre otros. El texto expresa el descontento que tenían dichos filósofos con la herencia de la tradición de la filosofía analítica, criticaban el chovinismo lamentable que imperaba y que excluía al pensamiento continental, como la teoría crítica de Habermas o la hermenéutica de Gadamer, y que se expresaba claramente en la academia universitaria norteamericana.

La historia contemporánea de la filosofía deviene de tal manera que la distinción resulta bastante *expresiva*. Como señala D'Agostini, la expresión «filosofía analítica» refiere inmediatamente a la tendencia de la filosofía analítica de los primeros años a presentarse como la *única* digna del nombre «filosofía»; y a su vez, el elemento *territorial*, la referencia al continente, pone en juego las cuestiones de mentalidad, lengua, *ethos*, que hacen justicia al concepto de «tradición» que involucra esta problemática:

[...] eso sugiere, de hecho, que en la alternatividad no se encuentra en juego una cuestión simplemente «teórica», o mejor dicho, que la teoría de la que aquí se trata no puede prescindir de circunstancias contingentes y «culturales» (por ejemplo, no es irrelevante en el desarrollo del problema el papel de la sintaxis anglosajona, proverbialmente «simple», y de la mayor complejidad de la sintaxis francesa o alemana, etc.)<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Cfr. [http://en.wikipedia.org/wiki/Cornel\\_West](http://en.wikipedia.org/wiki/Cornel_West) y [http://en.wikipedia.org/wiki/John\\_Rajchman](http://en.wikipedia.org/wiki/John_Rajchman). El texto *Post-Analytic Philosophy* puede encontrarse en [http://www.goodreads.com/book/show/1021419.Pot\\_Analytic\\_Philosophy](http://www.goodreads.com/book/show/1021419.Pot_Analytic_Philosophy).

<sup>36</sup> Franca D'Agostini, *Analíticos y Continentales...* Pág. 79-80.

No obstante, para D'Agostini, de la fuerza expresiva de la distinción analítico-continental surge lo siguiente:

¿Es posible indicar todos los aspectos de la diferencia, más allá de las opiniones de Rorty, Apel o Habermas, que forman parte de cierto programa concreto, de un proyecto de pensamiento bien determinado, más allá también de la divergencia entre Searle y Derrida, que en definitiva considera sólo dos estilos filosóficos, bastante particulares, de una y otra tradición?<sup>37</sup>

Como generalmente se señala —y de lo cual algo ya hemos visto—, las respuestas hacen referencia a diferencias culturales e históricas, y también a diferencias de los problemas afrontados y a las decisiones y visiones acerca de la tarea misma de la filosofía. Existen respuestas reconocidas en ambos lados que D'Agostini sintetiza en dos *diferencias* ampliamente reconocidas:

1. *Desde la perspectiva continental*: «en la filosofía analítica existe una pretensión impropia de *neutralidad descriptiva* y de separación entre el *método* y el *objeto* de la filosofía, que la filosofía continental no admite».

2. *Desde la perspectiva analítica*: la diferencia aquí está relacionada con la modalidad argumentativa, «la racionalidad analítica comporta el uso de la argumentación *rigurosa* y *minuciosa*, en cambio en la racionalidad continental sería propensa a argumentaciones *extensas* y *sugerentes*, por lo tanto *poco rigurosas*».

Estas distinciones son discutibles obviamente, pero tienen cierta credibilidad. A la tabla que introduce en el apartado 7 de este capítulo le podemos agregar así lo siguiente:

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, Pág. 97.

<i>Analíticos</i>	<i>Continentales</i>
- Hacen uso de formalismos y lenguajes disciplinados, exigen argumentaciones en todo momento controlables y por tanto tienden a tratar cuestiones mas bien circunscritas;	- Excluyen el uso de lenguajes formalizados, hacen uso de argumentaciones no siempre exactamente reconstruibles;
- Poseen un talante prevalentemente conceptual, o temático, no se ocupan tanto de autores o de textos sino de conceptos o problemas.	- Poseen un talante prevalentemente histórico, o textual, hacen referencia a autores, a los textos, a fases particulares de la historia del pensamiento, a grandes unidades histórico-conceptuales (la ontología antes y después de Platón, la cuestión de la modernidad, la racionalidad en la época moderna, etc.).
- Asumen una neutralidad descriptiva de los problemas y hacen una separación entre el método y el objeto de la filosofía.	- Identifican <i>método y objeto, esquema conceptual y contenido</i> . El sujeto es lo que está implícito y a la base de la experiencia del mundo. Este es el desenvolvimiento propio de la filosofía.
- Desarrollan, generalmente, textos breves, artículos, tienen preferencia por las publicaciones en revistas especializadas, en especial de talante científico, con una intención descriptiva y demostrativa.	- Desarrollan, generalmente, textos largos, de dimensiones y estilo de libros, extendiéndose en precisiones de tipo «autoreflexivo»; apelando a la comprensión, que a veces se entiende como <i>empatía</i> , y como <i>el ejercicio del entendimiento</i> .

Quisiera señalar que, respecto a las distinciones de esta tabla, esta caracterización también se ha planteado bajo la idea acerca de «los conceptos que tienen parecido de familia», extraída de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, y que se ha usado como categorización metafilosófica para describir a la filosofía analítica frente a las otras corrientes filosóficas<sup>38</sup>. Veremos esta idea

<sup>38</sup> Cfr. Hans-Johann Glock, *¿Qué es la filosofía analítica?* Cap, VIII. *Conceptos discutidos, parecidos de familia y tradición*.

detenidamente más adelante en el segundo capítulo.

Sumado todo esto, D'Agostini señala que podemos encontrar dos criterios metafilosóficos que se utilizan actualmente, de manera natural pero no siempre explícita, para reconocer la *analiticidad* o *continentalidad* de un texto filosófico:

a. *El criterio de los antecedentes históricos o de las autoridades.* Cuáles son los filósofos reconocidos como autoridad, que se citan y siguen, y que dictan los problemas y los modos de abordarlos. Debemos señalar que el punto de partida de la diferencia sería Kant —algunos más incisivos han señalado a Brentano, pero generalmente se distingue a partir de Kant.

Esquemáticamente tendríamos lo siguiente. Las autoridades, por mencionar algunas, son:

*Analíticos:*

- Frege
- Russell
- Wittgenstein
- G. E. Moore
- Carnap
- Quine
- Goodman
- Austin
- Grice
- Otros como von Meinong, Brentano, Tarski, Lukasiewicz, Lésniewski, Khun, Feyerabend, Lakatos, Karl Popper, Chomsky...

*Continentales:*

- Husserl
- Heidegger
- Jasper
- Cassirer
- Croce
- Adorno
- Horkheimer
- Habermas
- Gadamer
- Otros como Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Marx, Freud, Derrida, Foucault, Ricoeur...

Aquí no se puede sino caer en algunos problemas, no haciendo justicia a algún filósofo ciertamente, pero en términos generales la distinción se configura de esta manera. Hay que tener presente en este punto que ambas tradiciones asumen distintamente la cuestión de las autoridades, como señalé anteriormente. En el lado continental está claro que los antecedentes históricos son primordiales para el desarrollo de todo pensamiento filosófico, el reconocimiento de la autoridad es la sugerencia para el movimiento interno de interpretación-superación de la filosofía. En cambio, desde el punto de vista analítico siempre la filosofía analítica se ha declarado como «filosofía sin autoridades», presentando un desprecio por la historia de la filosofía. “Preguntad a un filósofo analítico sobre qué está trabajando, ha escrito polémicamente Mulligan, y responderá con el nombre de un *problema*; haced lo mismo con un filósofo continental y responderá con un *nombre propio*...”<sup>39</sup>. Algo de esto se presenta también en la tradición continental, por ejemplo en la corriente de pensamiento francés, que insiste mucho en el tratamiento de los *problemas* filosóficos mismos, como en el caso de Derrida,

---

<sup>39</sup> Franca D’Agostini, *Analíticos y Continentales...* Pág. 100.

consintiendo al espíritu de Husserl en la idea y en el ánimo de «volver a las cosas mismas»<sup>40</sup>. Pero aquí lo que entendemos, es la cuestión de cómo los filósofos analíticos y continentales hacen *uso* de su propia tradición, cuáles son los filósofos que citan y cuáles no, cuál es la base de la argumentación en la que se apoyan junto a sus pares y demás interlocutores, cuál es el sentido y el fin del recurso a esa tradición. Y en ese recurso a ciertas autoridades, quíerose o no, hay una decisión metafilosófica.

b. *El tipo de presupuestos y de instrumentos argumentativos adoptados*. Aquí se presentan los presupuestos reconocidos, no exentos de polémica ciertamente, como la distinción entre *ciencia* y *literatura*, entre *lógica* y *retórica*, entre *lógica* e *historia*, *lógica* y *dialéctica*, la antítesis entre las categorías de *cientificidad* vs. *literariedad* del texto filosófico.

“La filosofía analítica es cuasi-ciencia, la filosofía continental es cuasi-literatura”<sup>41</sup>. A pesar de la problematicidad que conllevan estas categorías o distinciones, no resultan en una *caricatura* de la filosofía —si fuese así, trabajos monumentales como *Verdad y Método* de Gadamer serían superfluos. Según D'Agostini, se puede suponer que en la filosofía hasta ahora subsiste la distinción entre un modo «lógico-conceptual» de afrontar los problemas filosóficos y un modo «histórico-textual». Desde la diferenciación señalada en el punto 1., el de la perspectiva continental, aquí *se debe reconocer que la perspectiva asumida determina a su vez el objeto al que se aplica y viceversa*, cada objeto requiere y exige un método determinado. Así tenemos, por ejemplo:

tendencia hacia los aspectos lógicos de la argumentación → interés por problemas lingüístico-cognitivos (analítico)

tendencia al carácter humanístico-histórico de la argumentación → interés por problemas del ámbito de la cultura (continental)

Y también nos señala, con toda precisión, que decidirse por un método o estilo de escritura implica también, *generalmente*, una decisión respecto a la *ontología*, esto quiere decir que se toma una

<sup>40</sup> Cfr. Bernhard Waldenfels, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Cap. 12 «La fenomenología frente a sus límites». Ed. Paidós. Barcelona, 1997.

<sup>41</sup> Franca D'Agostini, *Analíticos y Continentales...* Pág. 100.

decisión respecto a la visión del ser que se encuentra a la base de toda la argumentación filosófica.

Elegir un método lógico o también genéricamente teórico significa admitir que cuando preguntamos *qué es* una cosa lo que necesitamos como respuesta es una definición, o una «descripción definida». Por el contrario, elegir un método «histórico», como prevee la racionalidad continental (hermenéutica), significa esperar como respuesta a la pregunta *¿qué es?* algo parecido a una *narración* interpretativa de aquello que ha provocado que la cosa exista en cierto modo, una transmisión/traducción (interpretativa) de los discursos sobre la cosa misma que se han sucedido históricamente<sup>42</sup>.

Y creo que, en muchos casos, esto es lo que está a la base de la falta de entendimiento y acercamiento entre ambos modos. Y es lo que vino configurándose de algún modo en esta presentación inicial del problema. Es desde aquí que podemos entender la rivalidad por ejemplo de las argumentaciones entre Carnap y Heidegger, o logramos entender la insistencia de Gadamer en salvar la racionalidad dialéctica y de recuperar así la retórica en *Verdad y Método*<sup>43</sup>.

En virtud de estas consideraciones y estos criterios de la diferencia analíticos y continentales, y en virtud de la problematicidad que conllevan, D'Agostini establece una redistribución general de las corrientes del pensamiento contemporáneo que funciona a partir del análisis de la diferencia de las categorías. Es una redistribución práctica, a manera de manual o guía para presentar la filosofía contemporánea, que hace bastante caso a cómo se configuran e incluyen los trabajos, textos y filósofos, a cómo identificamos y cómo diferenciamos ambas racionalidades, y cómo se establece la diferencia desde un punto de vista institucional, como veremos más adelante. Se presentan extremos opuestos, pero también corrientes cercanas, expresadas en la parte central del esquema, manifestando la cercanía o *contaminación* entre los dos tipos de racionalidades. El esquema va entonces así<sup>44</sup>:

<sup>42</sup> *Ibid.*, Pág. 102.

<sup>43</sup> “La pretensión universal de la hermenéutica consiste así en ordenar a ella todas las ciencias, en captar las opciones de éxito cognoscitivo de todos los métodos científicos que quieran dirigirse a objetos y en utilizarlos en todas sus posibilidades [...] Ésta ha de llevar todo lo que las ciencias pueden conocer a la relación de consenso que nos envuelve a nosotros mismos [por esto la retórica queda incluida primordialmente]. Dado que la hermenéutica inserta la aportación de las ciencias en esta relación de consenso que nos liga con la tradición llegada a nosotros en una unidad vital, no es un mero método ni una serie de métodos, como ocurrió en el siglo XIX desde Schleiermacher y Boeckh hasta Dilthey y Emilio Betti, cuando la hermenéutica se convirtió en teoría metodológica de las ciencias filológicas, *sino que es filosofía*”. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*. Trad. Manuel Olasagasti. Ediciones Sígueme. Salamanca, 2004. Pág. 308. Las itálicas son mías.

<sup>44</sup> Franca D'Agostini, *Analíticos y Continentales...* Pág. 103.

RACIONALIDAD ANALÍTICA	RACIONALIDAD CONTINENTAL
pragmatismo	fenomenología
neopositivismo	existencialismo
filosofía analítica americana	teoría crítica frankfurtiana
filosofía analítica inglesa	hermenéutica
	estructuralismo
	postestructuralismo
	teóricos de los actos de habla
	teoría crítica habermasiana
realismo crítico	epistemología postpositivista

Podemos pensar entonces en analítico y continental, en lógico e histórico, como valores (parcialmente antagonistas) ubicados sobre una escala variando de un autor a otro: se hablará de filosofías con un predominio de la perspectiva histórica, o que tienen un mayor interés por las temáticas y autores de la tradición continental, y de filosofías con predominio de la lógica, de las temáticas y autores de la tradición analítica<sup>45</sup>.

Aquí observamos panorámicamente lo que la filosofía reproduce en su interior, una contraposición entre dos culturas, dos racionalidades distintas. Las tradiciones transcurren paralelas, y esto es ejemplificado en que no siempre la decisión por una perspectiva le corresponde directamente una diferencia de objeto tratado. Un ejemplo histórico, que ya mencioné brevemente, son las diferentes concepciones de *sujeto* y *objeto*, donde el desarrollo de un mismo tema transita por caminos diferentes; también está el tratamiento del problema de la *metafísica* y su *fin*, que en ambos caso el objeto, la superación de la metafísica, transcurre por tratamientos diferentes y sus resultados son muy distintos; también tenemos el giro lingüístico, uno realizado desde una diferencia *lógica* y el otro *hermenéutica* (el giro hermenéutico). A estas cuestiones hace referencia lo que se expresa en la parte central de la tabla, donde a veces se logran estas *contaminaciones*, entrecruces, pero que nunca son *definitivos*.

<sup>45</sup> *Ibid.*, Pág. 103.

La contraposición no es una que pueda reproducirse simplemente en un plano teórico, pero sí tiene sentido en la forma de una «tensión que envuelve culturas y mentalidades», una humanista y otra científica. Las diferencias de estilo y referencias culturales son pensadas y organizadas de un modo muy distinto que determinan la *praxis filosófica*. Y es aquí donde comporta todo su sentido. El componente histórico y teórico de la diferencia recae en una distinción de la *praxis filosófica*.

[...] analítico y continental pueden ser entendidos como valores inversamente proporcionales que definen el grado lógico-teórico o histórico-literario de un texto. Se mantiene definible como filosofía una *praxis* del texto y del discurso que es específicamente una combinación o un híbrido de lo uno y de lo otro<sup>46</sup>.

La filosofía: una *praxis* del texto y del discurso.

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, Pág. 105.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### **Analíticos y continentales desde una perspectiva *analítica*.**

Analytic philosophy has been the predominant philosophical movement of the twentieth century.

P. M. S. HACKER<sup>47</sup>

#### ***1. Una perspectiva aún común en la filosofía analítica.***

Al final del capítulo anterior presenté una idea que, según D'Agostini, manifiesta en gran manera la expresividad de la diferencia analíticos-continentales:

Si observamos con atención la «pareja» de categorías, notamos que aparece una evidente disparidad: *analíticos* nos lleva a pensar en una corriente filosófica (la filosofía analítica); *continentales* en una distinción territorial (que vale para expresar «del continente europeo»). Es una asimetría que obviamente alude a la tendencia, por parte de la filosofía analítica (hasta hace dos décadas), de presentarse como la única auténtica filosofía en los países de lengua anglosajona<sup>48</sup>.

Desde aquí, quiero introducir una reflexión que el filósofo analítico alemán Hans-Johann Glock tiene al respecto de esta problemática, expresada en su libro *¿Qué es la filosofía analítica?* —que ya ha venido apareciendo en el capítulo anterior. La idea de D'Agostini: que «la categoría *analíticos* —como categoría metafilosófica de la diferencia— es bastante expresiva porque recuerda inmediatamente la tendencia de la filosofía analítica de presentarse como la *única* filosofía, la única merecedora de tal designación», no es una idea que haya dejado de ser influyente en la filosofía analítica. Todavía podemos rastrearla en este último decenio. Glock nos muestra el siguiente caso, de una perspectiva común de la filosofía analítica que aún comporta un «carácter apologético»:

Una actitud similarmente inspirada pareció prevalecer igualmente en la sesión fundadora de la *Gesellschaft für Analytische Philosophie* (GAP) en Berlín 1990. Tras haber escuchado los fines de la sociedad propuestos,

<sup>47</sup> P. M. S. Hacker, «Analytic philosophy: what, whence, and whither?», en *The Story of Analytic Philosophy. Plot and Heroes*. Editado por Anat Biletzki y Anat Matar. Routledge. New York, 1998. Pág. 3.

<sup>48</sup> Franca D'Agostini, *Analíticos y Continentales...* Pág. 25.

se levantó una voz para decir: «Tal vez no debiéramos establecer una sociedad para la filosofía analítica, sino simplemente ¡una para *la buena* filosofía!»<sup>49</sup>.

Glock recoge y cita aquí lo tratado en la comunicación que presentó el filósofo analítico alemán Ansgar Beckermann el 31 de agosto de 2006 para el encuentro de la *Gesellschaft für Analytische Philosophie*. Glock señala que esta actitud es recurrente en la GAP:

Menos irónicamente, un anterior presidente de la GAP, Ansgar Beckermann, conectó explícitamente la concepción racionalista de la filosofía analítica<sup>[50]</sup> con la idea de que ésta se iguala con una buena filosofía. De acuerdo con Beckermann, la filosofía analítica se propone originalmente superar a la filosofía disolviendo sus problemas mediante el análisis lógico del lenguaje<sup>51</sup>.

Beckermann fue presidente de la GAP durante los años 2000 y 2006<sup>52</sup>.

La crítica es evidente aquí. La identificación de la filosofía analítica respecto a la *otra* filosofía es clara en estos pasajes, e interesante mostrarla en relación a la situación alemana particularmente. No obstante, la importancia de presentar las ideas de Glock expresadas en su libro va más allá de esta situación.

## ***2. Una nueva perspectiva metafilosófica acerca del problema, desde la filosofía analítica.***

Según Glock, y de acuerdo a lo presentado al final del capítulo anterior, en la filosofía analítica ha devenido un sentimiento de crisis, «se ha vuelto tan diversa hasta el punto de perder su perfil distintivo»<sup>53</sup>:

<sup>49</sup> Hans-Johann Glock, *¿Qué es la filosofía analítica?* Trad. Carmen García Trevijano. Editorial Tecnos. Madrid, 2012. Pág. 255.

<sup>50</sup> La *concepción racionalista* de la filosofía analítica, según Glock, es aquella que dice que lo que identifica a la filosofía analítica es la *claridad de pensamiento* más que de *expresión*, que está marcada por un *enfoque racional* de los temas y por el empeño de resolver los problemas filosóficos mediante la *argumentación*. Cfr. *¿Qué es la filosofía analítica?*, Cap. VI *Método y estilo*, 4. «¡La claridad no basta!». “Lo que subyace tras todo esto es que la esencia de la filosofía analítica viene suministrada por los ideales cognitivos ejemplificados por la ciencia, aunque no necesariamente confinados a ella; o sea, que consiste en la investigación racional y el debate”. *Ibid.*, Pág 218.

Es una de las posiciones más aceptadas acerca de la naturaleza de la filosofía analítica según Glock, y es la que molesta en demasía a algunos pensadores de la *otra* filosofía, que con esto su carácter sería más *afectivo* que racional. Se alude así directamente al método opuesto de la *comprensión*, de la interpretación o de *empatía*, como algunos le han querido llamar, y que no podría arrogarse el patrimonio de la racionalidad (en el tenor de la crítica de Carnap a Heidegger).

<sup>51</sup> *Ibid.*, Pág. 255.

<sup>52</sup> Cfr. [http://de.wikipedia.org/wiki/Ansgar\\_Beckermann](http://de.wikipedia.org/wiki/Ansgar_Beckermann).

<sup>53</sup> Glock se refiere a la idea, y diagnóstico, expresada por Von Wright en su libro *The Tree of Knowledge* (1993) acerca de la situación de la filosofía analítica.

Esta opinión ha encontrado eco en incontables observaciones actuales que no vacilan en afirmar que la acostumbrada distinción entre filosofía analítica y filosofía continental se ha quedado obsoleta (p. ej., Glendinning, 2002; May, 2002; Bieri, 2005)<sup>54</sup>.

Según Glock, hay varios autores que desde los años noventa han insistido en la necesidad de una revitalización de la filosofía analítica (Putnam, Hintikka), o en una renovación de su ánimo y sus preceptos originales como “nuevo arranque basado en la explotación de las posibilidades constructivas presentes en la última obra de Wittgenstein”<sup>55</sup>. Nos dice, siguiendo el diagnóstico de Searle, que la filosofía analítica ha logrado ser una «posición establecida», que de ser una *minoría revolucionaria* a pasado a ser una «posición filosófica convencional» llegando así a perder algo de su vitalidad<sup>56</sup>. Así, nos dice que no es de sorprender que existan proyectos que han venido planteando y anticipando ya la idea del *reemplazo* de la filosofía analítica por una *filosofía post-analítica* —cita como ejemplo el texto de Rajchman y West de 1985, que apareció en el capítulo anterior.

Para Glock, esta situación ofrece una excelente oportunidad para abordar la naturaleza de la filosofía analítica desde una nueva perspectiva:

Hasta ahora, el debate en torno a la naturaleza de la filosofía analítica se ha centrado en dos cuestiones: ¿Quién debería ser considerado como el verdadero progenitor de la filosofía analítica? Y ¿en qué punto emergió la división analítico/continental? No se ha dado en inglés ningún intento serio de combinar estas cuestiones históricas con una clarificación de lo que la filosofía analítica actualmente pueda ser, y en qué difiere de la llamada filosofía «continental»<sup>57</sup>.

Vemos así cómo Glock se pone en sintonía con los planteamientos de D'Agostini, las dos preguntas de arriba se alinean con los dos criterios metafilosóficos presentados por ella —que vimos al final del capítulo anterior—, que se usan generalmente para identificar y caracterizar a los textos y autores como «analíticos» o «continentales»:

<sup>54</sup> Hans-Johann Glock, *¿Qué es la filosofía analítica?...* Pág. 17.

<sup>55</sup> *Ibid.*, Pág. 17.

<sup>56</sup> El argumento de Searle se encuentra en un artículo llamado «Contemporary Philosophy in the United States» de 1996, citado por Glock. *Ibid.*, Pág. 17. El texto de Searle puede encontrarse en *The Blackwell Reference Online*, [http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9780631219088\\_chunk\\_g97806312190884](http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9780631219088_chunk_g97806312190884).

<sup>57</sup> *Ibid.*, Pág. 18.

- a. *El criterio de los antecedentes históricos o de las autoridades.*
- b. *El criterio del tipo de presupuestos y de instrumentos argumentativos adoptados.*

Para Glock, y también para D'Agostini, la diferenciación de ambas tradiciones en función de estos criterios ha llevado a que la *mayoría* de los autores que participan en este debate desde la perspectiva analítica asuman un postura radical que identifica a la filosofía analítica como la única filosofía *correcta*. Glock intenta mostrar que, desde la respuesta a la pregunta central «¿qué es la filosofía analítica?», esta tendencia ha provocado una serie de distorsiones no aconsejables ni filosófica ni metafilosóficamente. Lo que propone es encaminar la cuestión de tal manera que la respuesta resulte desde un enfoque *a la vez* más analítico y más continental. Analítico: haciendo un análisis riguroso y en lo posible preciso del estatuto y el objetivo de las diferencias y demarcaciones de las distintas tradiciones. Continental: primero en un sentido literal, en tanto que es alemán. Luego, en el sentido que estará «obligado a reconocer y pronunciarse sobre cuestiones históricas y exegéticas sustantivas, sin aportar argumentos convincentes, aparentemente»<sup>58</sup>. La pregunta central de su libro deviene así enfrentándose también a la problemática central entre analíticos y continentales.

[...] la filosofía occidental contemporánea se encuentra notoriamente dividida en dos tradiciones, la filosofía analítica por una parte, y la filosofía continental por la otra. Pese a los más de cuarenta años de intentos de diálogo y de síntesis, esta escisión sigue siendo muy real, tanto filosófica como sociológicamente. Por lo tanto, la exposición de la filosofía analítica debería ser contrastada también con las principales alternativas, y no limitarse justamente al punto de su emergencia<sup>59</sup>.

### ***3. La dificultad de la identidad de la filosofía analítica.***

Glock, después de hacer una revisión histórica de la filosofía analítica, de analizar las doctrinas y tópicos que mantienen —de alguna manera— su unidad como corriente o tradición genuinamente filosófica, y de haber analizado las características generales en relación a su diferencia con la filosofía continental, al igual como lo hace D'Agostini en su libro *Analíticos y Continentales* —que según mi

<sup>58</sup> Cfr. Hans-Johann Glock, *¿Qué es la filosofía analítica? ...* Pág. 20.

<sup>59</sup> *Ibid.*, Pág 19.

opinión llegan a compartir la mayoría de las ideas en sus análisis—, establece un criterio muy interesante que funde la problemática de ambos criterios metafilosóficos anteriores representados por D'Agostini, y que a continuación presentaré.

Para Glock, la dificultad que conlleva para la propia filosofía analítica el definirse respecto a criterios claros y distintos, manifestada en varios planteamientos metafilosóficos desde hace ya varios años, como la famosa idea extraída de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein de pensar la filosofía analítica como *un concepto de parecido de familia* —aversión a la historia o a la metafísica, el giro lingüístico, la aspiraciones a la claridad y rigor argumentativo, el talante científico, etc.—, y manifestada en las posturas que insisten sólo en la diferencia de *método* y *objeto* (que muestra D'Agostini), pueden ser *complementadas* y superadas con introducir un aspecto *histórico* o *genético* a la reflexión metafilosófica; que puede hacer justicia no sólo a la filosofía analítica respecto de su identidad distintiva, sino que puede también hacer justicia a la actualidad de la problemática entre analíticos y continentales. «En la filosofía analítica se ha dado una *concepción histórica* o *genética* de sí misma»<sup>60</sup>. Rescata la idea de P. M. S. Hacker de «usar el término filosofía analítica de una forma *dinámica* con el significado de un fenómeno histórico en *constante cambio y evolución*». Así, se evita definirla sólo por referencia a un tipo de doctrinas o aspectos específicos que no siempre son distintivos, y que puede llevar a confusiones y a exclusiones de tendencias internas menores pero igualmente importantes:

pues concebirla así disminuiría su utilidad en la caracterización de un *movimiento histórico muy particular del siglo XX* [...] Sin embargo, hay una relación de parentesco con los conceptos de parecido de familia en la medida en que cada fase en la evolución de la filosofía analítica comparte características metodológicas, doctrinales y temáticas con sus fases antecedentes y subsiguientes. Puesto que las diversas fases se solapan temporalmente [...] cada una de ellas favorece la eficiencia de la otra mediante estímulos y retos. De aquí que el fenómeno de la filosofía analítica no debiera ser contemplado como un simple desarrollo lineal. Pues posee una dimensión sincrónica y otra diacrónica igualmente complejas (1996, pp. 4-5; la cursiva es mía)<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Cfr. Hans-Johann Glock, *¿Qué es la filosofía analítica?* Cap. VIII *Conceptos discutidos, parecidos de familia y tradición*. 4. «La filosofía analítica como categoría histórica o genética».

<sup>61</sup> P. M. S. Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy*. Blackwell, Oxford, 1996. Cita de Glock en *¿Qué es la filosofía analítica?...* Pág. 271.

En un texto posterior Hacker señala lo siguiente:

Analytic philosophy in the twentieth century had numerous precursors, from Socrates and Aristotle, to Descartes and Leibniz, from Locke, Berkeley, and Hume, to Kant, Bentham, and Frege. Most (but not all) of the threads out of which the tapestry of analytic philosophy was woven can be traced back into the more or less remote past. What is most distinctive about the tapestry are the ways in which the various threads are interwoven and the character of the designs. These altered over time, some threads being either abandoned and replaced by new ones or differently used, and others either becoming more prominent in the weave than hitherto, some patterns dominating one period, but sinking into the background or disappearing altogether in later periods. It is, I suggest, as a dynamic historical movement that analytic philosophy is best understood [...] The unity of analytic philosophy in the twentieth century is historical. It is a unity in diversity, for there are no defining features that characterize the analytic movement in all its phases. But each phase shares some features with the preceding or concurrent ones<sup>62</sup>.

Así la filosofía analítica será considerada “primero y principalmente una secuencia histórica de individuos y escuelas que influyen y se comprometen en un debate con cada una de las restantes, sin compartir con ellas ningún tipo de doctrina, problema o método”<sup>63</sup>. Así para Glock hay tres categorías que responden a la pregunta acerca de cuál sería el género de fenómeno histórico que corresponde a la filosofía analítica. Es diversamente considerada como:

1. una escuela,
2. un movimiento, o
3. una tradición.

Según Glock, la filosofía analítica sería ciertamente una tradición:

No se trata simplemente de un punto de luz en la pantalla del radar, de una moda, capricho o novedad, aunque sin duda les ha lanzado numerosos guiños. Más bien, sus diversos aspectos metodológicos, doctrinales y estilísticos se han visto transmitidos y transformados a lo largo de, al menos, cinco generaciones. Una concepción histórica plausible podría tratar a la filosofía analítica como *una tradición filosófica desarrollada*, un conjunto de problemas, métodos y creencias socialmente transmitido desde el pasado y que evoluciona con el tiempo<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> P. M. S. Hacker, «Analytic philosophy: what, whence, and whither?», en *The Story of Analytic Philosophy. Plot and Heroes*. Editado por Anat Biletzki y Anat Matar. Routledge. New York, 1998. Págs. 14-15 y 24.

<sup>63</sup> Hans-Johann Glock, *¿Qué es la filosofía analítica?...* Pág. 272.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 273. Las itálicas son mías.

El entendimiento de la *identidad* de la filosofía analítica a partir de su concepción como *tradición filosófica*, llevaría a comprender mejor la función de la distinción categorial entre las tradiciones, que en el caso de analíticos y continentales transcurre como contraposición y algunas veces como pugna. A partir del concepto tradición, que se introduce fuertemente en esta concepción de la filosofía analítica, el criterio metafilosófico a. *El criterio de los antecedentes históricos o de las autoridades*, establece las razones para sostener la lista de autoridades que se presentan en la página 22 del último capítulo. Y también a partir de aquí, la tabla de características que presento en la página 21 toma bastante sentido:

Desde esta perspectiva, la filosofía analítica y la filosofía continental están constituidas como tradiciones diferentes al menos parcialmente porque [respecto a las autoridades e influencias] en ninguna de ellas se leen las revistas de los otros, ni se asiste a las conferencias del otro. Por su parte, los filósofos analíticos acuden conjuntamente a las conferencias, leen y escriben para las mismas revistas y cada uno examina a los discípulos del otro (Charlton, 1991, pp. 3-4). La filosofía analítica no es sin duda un diálogo abstracto idealizado, sino un coloquio institucionalizado e históricamente evolucionado<sup>65</sup>.

Así como esto se establece para el entendimiento de la identidad de la filosofía analítica, también vale para la filosofía continental, como bien lo demuestra D'Agostini. Pero aporta mayor fuerza desde la perspectiva de la filosofía analítica, ya que ésta siempre ha necesitado darse de alguna manera una respuesta histórica y conceptual sobre su identidad. Desde un primer momento hasta la fecha, como lo explica Glock. Y la reflexión metafilosófica cobra mayor sentido desde la perspectiva de la *praxis* filosófica como lo podemos ver en la cita de arriba. En el próximo capítulo trataré de ejemplificar esto en más detalle.

No obstante, para Glock esta perspectiva histórico-genética de la identidad de la filosofía analítica debe ser *complementada* con la perspectiva de la idea wittgensteiniana de *los parecidos de familia*, cuya relevancia es que acepta la existencia de conceptos perfectamente legitimados y explicados mediante esas similitudes aludidas —de la tabla de la página 21— más que por la *vía analítica* (como cuestiones analíticamente *bien definidas*). Esas características son semejanzas que

---

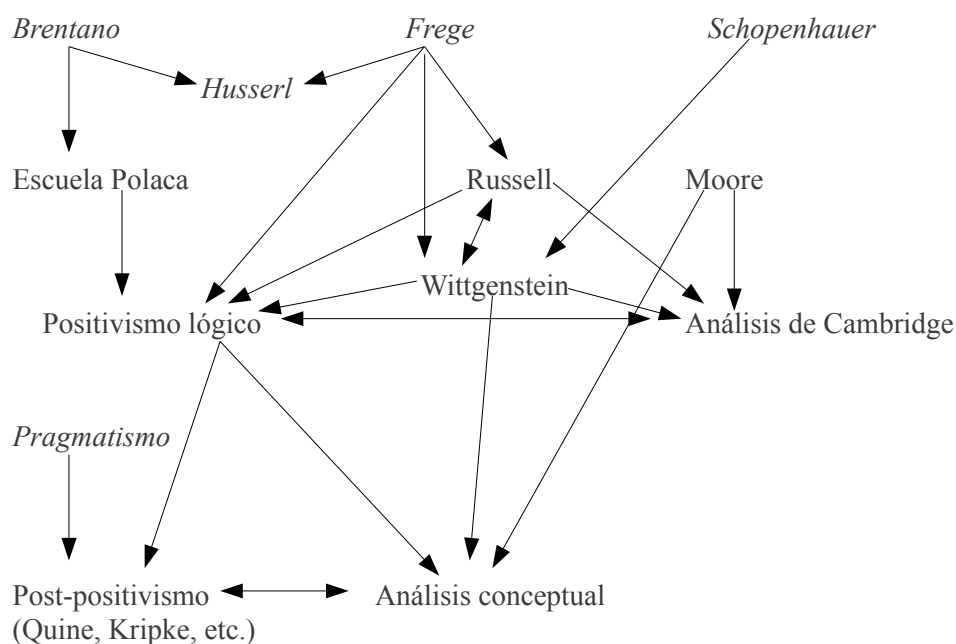
<sup>65</sup> *Ibid.*, Págs. 273-274.

muchas veces están presente *tácitamente*, y son *tácitamente* unificadoras. Que ciertamente pueden llevar a confusiones y rechazos, pero que pueden ser explicadas mejor a partir de la introducción de ese componente histórico-genético en la reflexión metafilosófica.

Esta perspectiva se muestra fructífera no sólo con respecto a las comunidades diacrónicas y a las discontinuas en el seno de la tradición analítica, sino que también cuando se trata de determinar la identidad sincrónica del movimiento. Deseamos distinguir entre diálogos en el seno de la tradición analítica por una parte, y diálogos entre filósofos analíticos y no analíticos por otra. En este contexto, el modelo del parecido de familia proporciona un asidero, aunque por supuesto no podría desembocar de una manera algorítmica en una serie de veredictos claros [...] Aprenderemos más sobre la filosofía analítica si la consideramos como una tradición mantenida conjuntamente por lazos de influencia y por toda una familia de características parcialmente compartidas<sup>66</sup>.

Desde esta perspectiva, Glock puede esquematizar la figura de la filosofía analítica haciendo referencia concreta a influencias y autoridades, en función de conexiones históricas directas, y también donde pueden verse implícitamente los parecidos de familia —que podrían servir en el caso de extenderlo a partir de las distinciones de la tabla de la página 21 del primer capítulo. El breve mapa histórico sería así<sup>67</sup>:

*Un árbol de familia de la filosofía analítica*



Los nombres de figuras y movimientos no analíticos incluidos en cursivas indican que esas

<sup>66</sup> *Ibid.*, Págs. 276.

<sup>67</sup> *Ibid.*, Págs. 280.

líneas de influencia traspasan los límites de la filosofía analítica.

A favor de esta combinación de las perspectivas está Glock, y también lo estaría D'Agostini:

Hoy en día la divergencia entre analíticos y continentales parece menos vistosa, muchos analíticos han adoptado soluciones, estilos argumentativos y referencias típicas de la tradición continental; por otro lado, pensadores continentales como Habermas y sus discípulos, o Apel, dialogan sobre todo con los analíticos; desde distintos puntos de vista se ha presentado la tesis de una integrabilidad o complementariedad de los dos enfoques [...] A pesar de todo esto, la diferencia continúa siendo intuitivamente irreducible. Todavía no se ha conseguido evitar del todo la experiencia de los dos recorridos paralelos, que en ciertos tramos se entrelazan, pero, a menudo, para descubrir nuevas razones de divergencia<sup>68</sup>.

La idea es poder establecer criterios más confiables para la diferenciación de las tradiciones, que puedan a su vez establecer principios de entrecruce e influencias. El sentido de todo esto es no perder de vista que la situación de la filosofía contemporánea es compleja en ambas tradiciones, es diversa, pero no por eso la reflexión metafilosófica en función de categorías de diferencias deja de tener importancia. La cuestión es identificar esas diferencias y lograr definir la identidad de las tradiciones, para así comprender en qué lugares podemos encontrar criterios de conversación entre ellas. El ejercicio metafilosófico propone implícitamente más que la diferencia, la posibilidad de conversación, que sería el ánimo original de la filosofía.

Desde estas reflexiones de D'Agostini y Glock, quisiera ahora introducir, en el siguiente capítulo, algunas reflexiones generales acerca de la tradición e identidad de la filosofía, derivadas de las cuestiones anteriormente tratadas; para encaminarme luego a la presentación de las entrevistas que realicé en el medio académico chileno, y a las conclusiones al respecto.

---

<sup>68</sup> Franca D'Agostini, *Analíticos y Continentales...* Pág. 81.

## CAPÍTULO TERCERO

### La filosofía de la filosofía: la cuestión de la identidad.

La filosofía no es ciertamente lo que suele decirse de ella [...]

HANS-GEORG GADAMER<sup>69</sup>

#### *1. Camino a la profesionalización de la filosofía: otra vez Kant.*

En su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Richard Rorty analiza brevemente la historia de esta idea contemporánea de una disciplina considerada como disciplina *autónoma*, distinta de la religión y de la ciencia, capaz de emitir juicios sobre ambas, llamada *filosofía*<sup>70</sup>. La filosofía es considerada como «materia académica» sólo durante el siglo XIX, trata de equipararse al estatus académico que impera ya en las instituciones educacionales europeas, determinado por la ciencia y su rigor, su método y los resultados de la experimentación. Surge como una disciplina con carácter *profesional*, o con intenciones de serlo, sólo en ese periodo. Lo que ocurre antes con ella se enmarca en lo que se llamó «la guerra entre ciencia y teología», donde la filosofía tiene una participación en virtud de su función cultural: los filósofos modernos pretendieron proponer una nueva filosofía en contra de «la filosofía de las escuelas», la *filosofía escolástica*, que ataba a la ciencia bajo la autoridad y el yugo de la teología. Pretendían liberar y preparar el camino para el desarrollo intelectual científico. “No se veían a sí mismos [Hobbes y Descartes] como si estuvieran ofreciendo «sistemas filosóficos», sino como contribuidores al florecimiento de la investigación en matemáticas y mecánica, y como liberadores de la vida intelectual frente a las instituciones eclesiásticas”<sup>71</sup>. Sólo después de Kant, nos dice, se impuso la moderna distinción entre *ciencia* y *filosofía* debido al quebrantamiento del dominio de la iglesia sobre la ciencia. Los filósofos ya no debían gastar sus energías en establecer los límites de la religión, ahora el foco se dirigía a la ciencia. Si la filosofía quería sobrevivir debía establecer sus propios límites y fundarse más allá de la ciencia, y es aquí donde cobrará su mayor sentido. El norte de la filosofía fue la *Teoría del conocimiento*, que pretendía ser el fundamento mismo de la ciencia. “Sin

<sup>69</sup> Hans-Georg Gadamer, *La herencia de Europa*. Trad. Pilar Giralt Gorina. Ediciones Península. Barcelona, 1990. Pág. 127.

<sup>70</sup> Cf. Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Capítulo III «La idea de una “Teoría del conocimiento”».

<sup>71</sup> Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. Jesús Fernández Zulaica. Ediciones Cátedra. Madrid, 1989. Pág. 127.

esta idea de una «teoría del conocimiento», es difícil imaginar qué «filosofía» podría haber habido en la ciencia moderna<sup>72</sup>. Gracias a esta demarcación y fundamentación de la filosofía es que pudo incorporarse a la estructura de las instituciones académicas, ya que era imperioso encontrar un nuevo fundamento metafísico que ocupara el puesto de la repudiada metafísica teísta, basado en la idea kantiana de la metafísica, ya no como la reina de las ciencias si no como un fundamento primero, una «filosofía primaria». Aparece con Kant bajo la necesidad de responder a la pregunta originaria de «¿Cómo es posible nuestro conocimiento?» —y también «¿Cuánto podemos llegar a conocer?»—, en su confrontación con la mecánica, pero con mucha más intención en el siglo XIX a partir de su confrontación con las demás ciencias revolucionarias que aparecieron, como la biología y la termodinámica, donde la filosofía se enfrenta con los problemas que provienen ahora desde el mismo interior de los conocimientos científicos, transformándose en una *filosofía del conocimiento*, pero ya no como el único paradigma del conocimiento sino que enfrentada al predominante estatus epistemológico que logran las demás ciencias, tomando su valor debido a su aporte como *teoría primera* u *originaria*, distinta a la ciencia ya que es su *fundamento*.

Si bien es cierto esto último, Rorty señala muy bien que esta idea y espíritu kantiano de la filosofía sólo se expandió y cobró relevancia cuando Hegel y el idealismo especulativo dejaron de dominar la escena intelectual de Alemania. Aquí menciona particularmente a Eduard Zeller como uno de los mayores contribuidores a la profesionalización de la filosofía, sustentando esta misión en la idea de que:

[...] ya era hora de dejar de edificar sistemas y dedicarse a la labor paciente de separar lo «dado» de las «adiciones subjetivas» realizadas por la mente. El movimiento de «vuelta a Kant» producido después de 1860 en Alemania fue también un movimiento de «vamos a ponernos a trabajar» —una forma de separar la disciplina autónoma y no empírica que era la filosofía de la ideología, por una parte, y de la naciente ciencia de la psicología empírica, por la otra<sup>73</sup>.

Zeller (1814-1908), siendo un hegeliano, impulsó junto con otros el interés renovado por Kant (aunque hoy es más conocido por su trabajo de historia de la filosofía griega), pensaba que el verdadero

---

<sup>72</sup> *Ibid.* Pág. 128.

<sup>73</sup> *Ibid.* Pág. 129.

camino de la filosofía era lograr que la teoría del conocimiento fuera considerada como disciplina filosófica fundamental. Se le atribuye a él haber recogido y difundido la expresión *Erkenntnistheorie* que introdujera por primera vez Ernest Reinhold (1793-1855) en el año 1832 en su publicación del primer volumen de *Theorie des menschlichen Erkenntnisvermögens und Metaphysik*. Rorty señala, a pié de página, que con el ensayo *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* (1862) Zeller se inscribe en la crítica proveniente desde Kant que anuncia el fin de la época del filósofo *amateur* para dar lugar, de una vez por todas, al tiempo de los *profesionales*.

En la bibliografía disponible en nuestro medio, poco o casi nada pude encontrar de este pasaje de la historia de la filosofía alemana referente a Zeller, si bien me resulta interesante destacarlo para mis propósitos. Por lo cual tengo que atenerme a lo poco señalado en algunos manuales de epistemología, enciclopedias y otros textos de epistemología que consulté<sup>74</sup>, y obviamente también a lo señalado por Rorty. Lo importante de retener es que esta proclamación de los neokantianos de borrar a la metafísica del catálogo de las ciencias y sustituirla por la *Erkenntnistheorie*, como la única disciplina filosófica autónoma, dio lugar a una verdadera preocupación por la identidad de la filosofía y a la preocupación de su lugar en la institución académica. Es en este periodo que en Alemania (y también en Inglaterra y Francia) proliferan los manuales de historia de la filosofía, y de filosofía por sus temáticas. Es en este periodo que crecen los centros educativos en Europa, donde se necesitaba de material para impartir las clases de filosofía<sup>75</sup>. No es menor que Rorty señale a Zeller en esta instancia, ya que él fue uno de los mayores contribuyentes no sólo al movimiento de renovación de Kant y su ideal, sino que fue uno de los más fecundos escritores de estos manuales, cuya preocupación se fijó en darle un lugar relevante a la filosofía en las universidades alemanas embobadas por la ciencia y sus avances. Zeller pretendía darle el lugar que la filosofía se merecía. La añeja metafísica hizo que la

<sup>74</sup> Como el *Compendio de Epistemología*, edición de Jacobo Muñoz y Julián Valverde. Editorial Trotta. Madrid, 2000; la Britannica Online Encyclopedia y la Stanford Encyclopaedia of Philosophy Online. Referencias directas a Zeller pueden encontrarse en Kalil T. Swain Oldham, «The Doctrine of Description: Gustav Kirchhoff, Classical Physics, and the "Purpose of All Science" in 19th-Century Germany». Véase el capítulo «Zeller and the Purpose of Philosophy». Publicado en 2011. Puede encontrarse en: <http://books.google.cl/books?id=gMQrYxMeXMmC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>.

Referencias directas a Zeller y su influencia en este periodo son pocas las que se pueden encontrar en los textos de historia de la filosofía, especialmente de la historia de la teoría del conocimiento. El texto de Kalil T. Swain Oldham trata de hacer esa reivindicación.

<sup>75</sup> Cfr. Ulrich Johannes Schneider, *Teaching the History of Philosophy in the 19th-Century Germany*, en [http://secure.pdcnet.org/tnhp/content/tnhp\\_2004\\_0275\\_0295](http://secure.pdcnet.org/tnhp/content/tnhp_2004_0275_0295). Documento del Philosophy Documentation Center, <http://www.pdcnet.org/>. También Véase Hans-Georg Gadamer, *La herencia de Europa*.

filosofía estuviera en descrédito, pero esta renovación proponía un desarrollo de la disciplina a partir del contacto con las ciencias, con la consecución de nuevos métodos y más seguros, en la confrontación con los nuevos horizontes abiertos por los descubrimientos científicos, por la búsqueda de fundamentos que sólo podían venir de una filosofía renovada. Así, es en este periodo que la disciplina de la filosofía se ve confrontada más que nunca con su identidad y su lugar social. Zeller fue uno de los profesores de filosofía más influyentes en Heidelberg y Berlín entre 1862 y 1880. Es muy interesante destacar esto para entender correctamente lo que vino después en Europa en el siglo XX, y que poco se trata acerca de la gestación de la institucionalización moderna de la filosofía.

Hay un pasaje interesante de algunos años antes a todo esto, que en este contexto conviene leer a continuación, y que ejemplifica muy bien lo que comenzaba a ocurrir con la filosofía en el siglo XIX. Es una cita de Hegel del «Discurso Inaugural» de su curso de Historia de la filosofía, pronunciado en la Universidad de Heidelberg el 28 de octubre de 1816. Un discurso grandilocuente que proclama un nuevo resurgir de la filosofía en Alemania, tratando de convencer al público —sutil pero muy firmemente— que este refloreCIMIENTO se debe al hecho de haber sido llamado a dar este curso de Historia de la filosofía en la Universidad de Heidelberg en 1816:

Parece haber llegado, en efecto, la hora de que la filosofía pueda confiar en encontrar de nuevo la atención y el amor a que es acreedora, en que esta ciencia, que había llegado casi a enmudecer, recobre su voz y sienta revivir la confianza de que el mundo, que parecía haberse vuelto sordo para ella, la escuche de nuevo [...] La historia de la filosofía nos revelará cómo en los otros países de Europa en los que tanto celo y prestigio se cultivan las ciencias y la formación del entendimiento, la filosofía, excepción hecha del nombre, decae y desaparece para quedar convertida tan sólo en recuerdo, en una vaga idea, y únicamente se conserva como una peculiaridad característica de la nación alemana. La naturaleza nos ha asignado la alta misión de ser los guardianes de este fuego sagrado [...] <sup>76</sup>.

El avance de las ciencias ha sido tan avasallador con la filosofía en los demás países de Europa que parece que «únicamente se conserva como una peculiaridad característica de la nación alemana».

Estos pasajes brevemente relatados de la historia de la filosofía son una muestra de algo que es

---

<sup>76</sup> G.W.F. Hegel, «Discurso Inaugural» en *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (tomo I). Trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. México, D.F., 1996. Págs. 3 y 4.

generalmente aceptado: *parece que nunca hemos estado muy apropiados de lo que pueda ser la identidad de la filosofía, de aquello que podamos responder con exactitud qué es o no estrictamente la filosofía*. Al respecto quisiera proponer dos afirmaciones generales, que necesitan obviamente un mayor desarrollo, pero que por ahora sólo destaco para guiar mi argumentación:

i. La filosofía se ha definido históricamente a partir de su condición de *inferioridad* respecto a las otras ciencias y a la falta de *reconocimiento social*, no ha gozado de un estatus de admiración. Sólo en cortos momentos ha gozado de algún reconocimiento.

Recordemos por ejemplo, aunque sea una cuestión de perogrullo, la *Apología* de Sócrates donde en su defensa Sócrates dice que sólo por tratar de averiguar el sentido de lo que le había hecho saber el oráculo se ganó el desprecio de muchos de sus conciudadanos, y se ganó muchos enemigos al poner en manifiesto que la ciencia de ese entonces, propiedad de los sofistas, era poca cosa. Los diálogos platónicos son también el intento de instaurar el lugar de la filosofía en la polis griega. Otro ejemplo de la historia muy interesante es el esfuerzo que Descartes realizó por dar a conocer la filosofía en su época. Tenemos el *Discurso del método*, pero más ejemplar, a mi juicio, es *Sobre los principios de la filosofía*. Descartes se preocupa cuidadosamente de su publicación, pretendiendo desde un principio que sea traducida al francés para que llegue al mayor público posible<sup>77</sup>. Manda una carta a su traductor con la observación en su título «Carta del autor al traductor del libro la cual puede servir aquí de prefacio», y donde dice:

Señor,

La versión que se ha tomado usted la molestia de hacer de mis *Principios* es tan nítida y cabal, que me hace esperar que serán leídos por más personas en francés que en latín, y que se entenderá mejor. Mi único temor es que el título desaliente a los que no han sido educados en las letras, o a los que tienen mala opinión de la filosofía, debido a que se les ha enseñado y no los ha satisfecho [...] Yo explicaría primeramente<sup>78</sup> qué es la filosofía, empezando por las cosas más corrientes [...] A continuación haría considerar la utilidad de esta filosofía, y mostraría que, puesto que se extiende a todo lo que el espíritu humano puede saber, hay que admitir que es lo único que nos distingue de los salvajes y los bárbaros, y que cada nación es tanto más civilizada y culta cuanto mejor filosofan los hombres de

<sup>77</sup> Esta obra la escribió en latín, como lo dictaba la regla, y fue publicada en Amsterdam en 1644. La traducción al francés por C. Picot fue publicada en 1647.

<sup>78</sup> Le está dando recomendaciones e instrucciones a su traductor.

ella; y que, por lo tanto, el mayor bien que puede darse en un Estado consiste en tener verdaderos filósofos<sup>79</sup>.

ii. Parece que cuando hablamos de la identidad de la filosofía debemos fijarnos no sólo en su desarrollo histórico-conceptual, sino que debemos mirar también su proceso de *institucionalización*.

Y *profesionalización* va de la mano con *institucionalización*. Rorty señala que es en el periodo de Zeller cuando comienza la filosofía a tomar una categoría profesional. Se celebra entonces a la *Erkenntnistheorie* porque es considerada la única que puede elevar a la filosofía a su «dignidad académica». Antes de eso:

Hegel y la creación de sistemas idealistas habían logrado oscurecer la pregunta «¿cuál es la relación de la filosofía con las otras disciplinas?». El hegelianismo produjo una imagen de la filosofía como disciplina que de alguna manera completaba y se tragaba a las demás disciplinas, en vez de servirles de *base*. Además, hizo a la filosofía demasiado popular, demasiado interesante, demasiado importante, para ser propiamente profesional [...] <sup>80</sup>.

Rorty señala que gracias a la *Erkenntnistheorie* y su instauración en la academia europea se determina la auto-imagen de la filosofía para el siguiente siglo XX. “La imagen de la «epistemología-y-metafísica» como «centro de la filosofía» (y de la «metafísica» como algo que surge de la epistemología, y no al revés), que establecieron los neo-kantianos, es la que reflejan los programas de la filosofía de la actualidad”<sup>81</sup>. Y esto es una de las tesis que trata de demostrar en su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Obviamente este fue escrito en 1979, pero no deja de ser decisivo para mis propósitos.

## **2. El comienzo de la configuración de la identidad de la filosofía en el siglo XX.**

Estas dos últimas consideraciones nos sirven para entender cómo deviene luego el panorama de la irrupción en el siglo XX de las dos tradiciones analíticas y continentales aquí en cuestión. El desarrollo de la epistemología, o filosofía del conocimiento, de los neo-kantianos en la segunda mitad del siglo XIX comporta en sí misma un empuje hacia un nuevo horizonte de la filosofía, que marcará

<sup>79</sup> René Descartes, *Sobre los principios de la filosofía*. Trad. E. López y M. Graña. Editorial Gredos. Madrid 1989. Págs. 11, 12 y 13.

<sup>80</sup> Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza...* Pág. 130.

<sup>81</sup> *Ibid.* Pág. 130.

así mismo las otras áreas de la filosofía, como la ética y la filosofía política. La cuestión radica en que esta concepción de la filosofía en este periodo en Alemania, finales del siglo XIX, se fundirá en lo que llamamos una *tradición*, y aún más, ya sea por reacción o asimilación se gestan otras dos tradiciones que logran fundir ideas y concepciones que ya se arrastraban desde hace un siglo en Inglaterra y Francia. Siempre en relación con la ciencia, y que generará una reacción en cadena en el siguiente siglo. La filosofía entendida como *teoría de la ciencia* gesta tres tradiciones<sup>82</sup>:

1. La *tradición alemana*, bajo el concepto de *Wissenschafteslehre*, que va desde Bolzano a Frege y Hilbert.
2. La *tradición inglesa*, bajo la expresión *Philosophy of Science*. Obviamente con orígenes en Bacon, pero su impulso está en Mill y Whewell, pasando por el pragmatismo de Peirce y James.
3. La *tradición francesa*, donde la epistemología es entendida como *Crítica*, «crítica de las «ciencias», «filosofía crítica». Lo interesante aquí es que los términos *epistemología*, *filosofía* y *crítica* son inclusivos, entre sí.

Estas tres tradiciones, definidas territorialmente, y que hoy son ampliamente estudiadas en las escuelas de filosofía, emergen con un sentido importante para mi reflexión. Primero, las tres tienen en común la necesidad de lograr una identidad de la filosofía que resulte de su ubicación y valorización en el concierto social del conocimiento dominado por las ciencias. Segundo, las tres ven cómo por consecuencia de haber liberado a la filosofía de la *escolástica*: la rama menor, la «prima menor», que es la *psicología*, ahora como «psicología empírica», está arrogándose el patrimonio epistemológico-ontológico del conocimiento, que necesitaban las ciencias. Por ejemplo, Bolzano, que influyó fuertemente sobre Husserl y Frege, pensaba que era necesario y urgente depurar a la lógica de todo *psicologismo*. Así mismo, Cournot (1801-1877) uno de los más influyentes en Francia, junto con

---

<sup>82</sup> Cfr. *Compendio de Epistemología*, edición de Jacobo Muñoz y Julián Valverde. Editorial Trotta. Madrid, 2000. Entrada «Epistemología».

Poincaré, se opusieron a todo empirismo extremo, pero también a todo racionalismo especulativo. También podemos ver que Mill y James coincidían en una posición anti-metafísica para la fundamentación de las ciencias, sus trabajos se encaminaron desde una reflexión sobre el método, y no consideraban a la psicología como una ciencia *efectiva*<sup>83</sup>. Rorty señala:

Al acabar el siglo XIX, los filósofos estaban preocupados, y con razón, por el futuro de su disciplina. Por una parte, el nacimiento de la psicología empírica había planteado la cuestión siguiente: «¿Qué necesitamos saber sobre el conocimiento que no pueda decirnoslo la psicología?» [...] la «naturalización» de la epistemología por la psicología indicaba que un fisicismo simple y relajado podría ser la única clase de concepción ontológica necesaria<sup>84</sup>.

Este era la situación de la filosofía al inicio del siglo XX.

En virtud de esas tres tradiciones, la cuestión comienza a configurarse más o menos así:

a. Como ya vimos en los capítulos anteriores, la tradición inglesa a partir del siglo XX considera a la filosofía como un ejercicio clarificador respecto al lenguaje científico, es en sí misma una actividad científica, en el sentido de «rigurosa», esclarecedora, colaboradora, que clarifica su lenguaje. Una filosofía científica en un doble sentido: temático y metodológico. “La idea de filosofía como saber total se conserva con tal que se admita que la totalidad en cuestión se identifica con una mirada exhaustiva y reflexiva sobre la ciencia (no sobre el ser ni sobre la vida) y que posea una orientación metodológica y no metafísica”<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> “Puedo respaldar y corroborar esto recordando un acontecimiento público. Me refiero al escándalo que provocó la sucesión de la cátedra de filosofía, ocupada hasta entonces por Hermann Cohen, el fundador de la Escuela de Marburgo, en el año 1913. A instancias del grupo de ciencias naturales de la facultad de filosofía fue elegido para ocupar la famosa cátedra de filosofía un representante ciertamente prestigioso de la psicología experimental, un acontecimiento que tuvo como consecuencia que los representantes de ambos campos de investigación, de la filosofía y psicología, protestaran juntos públicamente contra ese proceder que convertía las cátedras de filosofía en cátedras de psicología. Esta acción conjunta se debió, naturalmente, como todos los auténticos compromisos de nuestra vida, a que así ambos lados podrían exteriorizar su protesta, los filósofos en defensa de sus cátedras, los psicólogos en defensa de las suyas.”: Hans-Georg Gadamer. «El hecho de la ciencia» en *La herencia de Europa...* Pág. 86. Si bien he investigado, fue Erich Rudolf Jaensch quien reemplazó a Cohen para ocupar dicha cátedra. Lo mismo ocurrió con Narziss Ach quien fue llamado para ocupar la cátedra de filosofía de la Universidad de Königsberg. La fecha exacta es 1912, y no 1913 como dice Gadamer. Uno de los que tomó la iniciativa reaccionaria en contra de esta ocupación-invasión de la psicología experimental fue Heinrich Rickert, se dice que convenció a ciento siete filósofos universitarios, dos tercios de los activos, para que firmaran una declaración contra la invasión de sus cátedras por los psicólogos experimentales. Enviaron cartas al ministerio correspondiente y a la prensa, lo que causó gran revuelo en la academia alemana.

<sup>84</sup> Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza...* Pág. 157.

<sup>85</sup> Franca D'Agostini, *Analíticos y Continentales...*, Pág. 482.

b. La concepción de una diferenciación entre filosofía y ciencia es específicamente alemana o centroeuropea, *continental*. Dilthey defendía la pertenencia de la filosofía a las *Geisteswissenschaften*, una racionalidad distinta a las *Sciences*, cuyo método es diametralmente distinto, un método *más filosófico*, universal, aplicable a cualquier realidad de la experiencia. Su máxima expresión fue la *filosofía hermenéutica* de Gadamer.

Ambas concepciones precisan su diferencia, como sabemos, no sólo a partir del neopositivismo, sino mas bien a partir de la década de los 60.

c. El modelo francés es peculiar, representa un desarrollo autónomo y diferente a los otros dos. Esta tradición oscila entre darle la prioridad a la ciencia sobre la filosofía y viceversa. A veces se presenta como *síntesis* realizada, o como un pensamiento cuya base es la *complejidad*, aquí la consciencia crítica supone una perspectiva creativa, que considera a la filosofía muchas veces como un «obstáculo epistemológico», no es necesario aquí hacer distinciones entre el saber científico y el saber filosófico. Pero a estas cuestiones de la tradición francesa no me referiré más allá de lo dicho, sólo agregar que desde un punto de vista *analítico* esta tradición, en gran parte, es asimilable por la tradición *continental*, como lo hace D'Agostini, aunque esto puede ser discutible<sup>86</sup>.

Lo que me interesa defender aquí es que la dificultad que opone la auto-comprensión y determinación de su propia identidad es algo inherente a la filosofía. Siempre ha estado exigida de dar una respuesta, y así mismo comporta la auto-exigencia de darse a sí misma una respuesta. Y parece que nunca ha podido ser una muy satisfactoria. En una primera instancia frente la iglesia, a la filosofía escolástica, y luego, tanto en la modernidad como en la contemporaneidad, frente a la ciencia. Nunca ha estado sosegada respecto a su auto-conciencia ni al reconocimiento social. La idea antigua de «La Madre de todas las ciencias» nunca ha convencido. Nunca una madre ha sido tan despreciada por sus hijos. En varias oportunidades Gadamer señala que es por estas razones que la filosofía se convirtió en

---

<sup>86</sup> Para Cecilia Sanchez, quién realizó sus estudios de filosofía en Francia, esto no es correcto. En las conversaciones que sostuve con ella me expresó en varias oportunidades que la tradición francesa representa una muy distinta a la tradición continental, de dominio filosófico alemán. Según ella, el sentido de la crítica en la filosofía francesa es uno especial y que debe reconocerse como una tradición autónoma y distinta al conflicto entre analíticos y continentales.

una empresa problemática en el siglo XX: “Lo que aún puede ser la filosofía junto a las ciencias tras la aparición de las ciencias naturales modernas y su su elaboración enciclopédica en los siglos XVII y XVIII es la cuestión que afronta toda la filosofía de le época moderna”<sup>87</sup>, y también señala en varias oportunidades que el espíritu de esta modernidad y su consecuencia para la filosofía dura hasta nuestro días, y que es una cuestión no superada por el *postmodernismo*, si es que alguna vez se configuró como un movimiento<sup>88</sup>. Para nuestros efectos, esto está incrustado en la raíz de la problemática entre las tradiciones de la filosofía *analíticos* y *continentales*, como veremos más adelante.

### **3. La disolución de la figura tradicional de la filosofía.**

Aquí necesito hacer un paréntesis importante. Como vimos, la *teoría del conocimiento* del siglo XIX, y los distintos proyectos filosóficos que derivó, presentó una fuerte consideración de aquello que la filosofía como *disciplina* podría ser. Esto quiere decir que el contenido mismo de su identidad era lo que estaba en juego. Al derrocar a la *tradición*, a la *tradición filosófica escolástica*, los filósofos modernos derrocaron también su *autoridad*, y como sabemos por nuestra cultura política, nunca se está más necesitado de autoridad, de una voz que guíe a la estabilidad y permanencia, que en ese momento de escisión. La filosofía brotó nuevamente como una búsqueda de sí misma, aunque fuera con el pretexto de ser quien preparaba el camino intelectual de la ciencia. Pero el estado de ánimo de los filósofos modernos era el mismo respecto de la tradición. En palabras de Arendt, “el principio y el fin de la tradición tienen algo en común: los problemas elementales [...] nunca llegan tan claramente a la luz en su urgencia inmediata y simple, como cuando se formulan por primera vez y cuando enfrentan su desafío final”<sup>89</sup>. Pero para la filosofía no sólo se trataba de liberarla de preceptos y concepciones limitantes, más urgente aún fue la necesidad de encontrar un lugar para ella, y esto vino otra vez de mano de las ciencias. El trabajo de Kant derrumbó a la «falsa ciencia» de la metafísica y propició la verdadera «época moderna» para la filosofía recién a mediados del siglo XIX, encarnada en la forma de la especialización científica<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> Hans-Georg Gadamer, *La herencia de Europa...* Pág. 106.

<sup>88</sup> Cfr. La entrevista Hermenéutica de la Modernidad. Hans-Georg Gadamer, conversaciones con Silvio Vietta. Ed. Mínima Trotta. Madrid, 2004; y también entrevista a Gadamer realizada por Donatella di Cesare para el Corriere della era, 7 de febrero de 2000. Se puede encontrar en: <http://www.eluniversal.com/verbigracia/memoria/N90/contenido02.htm>

<sup>89</sup> Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. Ana Poljak. Ediciones Península. Barcelona, 1996. Pág. 24.

<sup>90</sup> Cfr. Hans-Georg Gadamer, «El hecho de la ciencia» y «Los límites del experto» en *La herencia de Europa*.

La crítica de Kant fue también una introspección de la filosofía, de su identidad y destino, abrió su horizonte histórico<sup>91</sup>. Este horizonte práctico fue su *profesionalización*, como señaló Rorty. Luego de haber establecido su rumbo, de haber tomado la decisión de encaminarse por sus propios caminos teóricos a partir de la *Erkenntnistheorie*, y sus contra partes, la filosofía reveló a comienzos del siglo XX las consecuencias de esa disolución de su figura tradicional, esa figura unida a la de «sabiduría humana». El modelo de la *especialización* (profesionalización) de la investigación de las ciencias naturales determinó la actividad filosófica en el siglo XX. El espíritu de la propuesta de profesionalización encarnada en los neokantianos (Zeller) estableció el fin de la concepción global del conocimiento. El espíritu científico caló en lo más hondo de la identidad del filósofo, en su pretensión (desde Platón) de ser la síntesis del saber humano. Gadamer señala lo siguiente:

La ley de especialización de la investigación de las ciencias naturales ha desarrollado una suspicacia, sana en mi opinión, hacia las síntesis filosóficas ofrecidas con un celo especial por los *aficionados*, y la agrupación de ciencias naturales y ciencias filosóficas no cree que ahora aparezca el filósofo que haga verosímil y convincente una síntesis global de los conocimientos. Por el contrario: las ciencias modernas están determinadas, a mi juicio, por algo que me gustaría llamar *renuncia a la integración*<sup>92</sup>.

#### ***4. Una posición metafilosófica, la de la minoría.***

Estas reflexiones que realizo hasta ahora redundan en poder introducirme dentro de una concepción de la reflexión metafilosófica que lamentablemente no es muy común como se esperaría, a saber, aquella que reconoce que la identidad de las tradiciones filosóficas, de las prácticas filosóficas, no sólo comporta una *dimensión conceptual*, sino que más bien una *dimensión práctica*, o mejor dicho *institucional*: refiere directamente a las instituciones educacionales, a los departamentos de filosofía, a las escuelas donde se enseña y se practica la filosofía, a los profesores de filosofía, alumnos, los textos que estudian, los planes y programas, etc. Y aquí sigo al profesor M. E. Orellana Benado en su texto «Tradiciones y concepciones en filosofía»<sup>93</sup>. La reflexión metafilosófica, de la filosofía de la filosofía,

<sup>91</sup> “Menselssohn, el hijo del esclarecimiento, llamó a Kant directamente el aniquilador. Pero fue también un hecho positivo que fundó un nuevo estilo de filosofar que la crítica kantiana calificó de conciencia del tiempo y al que atribuyó especialmente el posterior regreso a Kant”. Hans-Georg Gadamer, «El hecho de la ciencia» en *La herencia de Europa...* Pág. 89.

<sup>92</sup> Hans-Georg Gadamer, *La herencia de Europa...* Pág. 95. Las itálicas son mías.

<sup>93</sup> M.E. Orellana Benado, «Tradiciones y concepciones en filosofía», en *Filosofía de la Filosofía. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Edición de Óscar Nudler. Ed. Trotta. Madrid, 2010.

que es más común, y que podemos observar en los manuales de la filosofía, en la base los textos de historia de la filosofía, es aquella que sólo resalta su dimensión conceptual:

Esto es, aquella en la cual se construye, defiende y ataca las respectivas *concepciones de la filosofía*: los *productos* surgidos de las *prácticas filosóficas* de los distintos autores: sus peculiares combinaciones de ambiciones, objetivos y preguntas así como de afirmaciones, teorías o modelos en términos de los cuales su vocabulario y el respaldo de distintos métodos (ejemplos, argumentos o relatos), pretenden responder a estas últimas, por nombrar tres básicas en el entendimiento temático del dominio de prácticas filosóficas, en metafísica, epistemología o ética<sup>94</sup>.

M.E. Orellana Benado llama también a esta dimensión “el componente *lingüístico* de la filosofía, y de las distintas maneras en las cuales entienden sus asuntos y proceden a abordarlos quienes se dedican a ella”<sup>95</sup>. Aquí la filosofía es solo *una* tradición, idéntica a su dimensión conceptual. Nos dice que casi ningún filósofo dedicado a la metafilosofía se preocupó por elucidar qué entendía por tradición, confiados en que ocurriría en filosofía lo mismo que en las ciencias, que por sólo el término, la categoría, el *ruido*, se definiría y explicaría su papel teórico. Una de las preocupaciones durante esa segunda mitad del siglo XIX fue esta precisamente. La categorización de las ciencias, por su actividad y objetos, esa gran elaboración enciclopédica en los siglos XVII y XVIII, tuvo su correlato en el siglo XIX en los manuales de filosofía e historia de la filosofía. La necesidad de identificación y delimitación de la actividad y reconocimiento de la disciplina, para retomar el curso de la tradición, fue el motor para que muchos filósofos comenzaran esa ardua tarea enciclopédica. No es casual que se le conozca más a Zeller como filósofo por sus aportes en los estudios de la historia de la filosofía griega, por sus manuales, recopilaciones, y cursos en la Universidad de Heidelberg. Pero tenemos también como ejemplo, años antes, el esfuerzo que Hegel hizo en sus cursos de historia de la filosofía, y el trabajo posterior de Karl Ludwig Michelet de reunir los manuscritos y apuntes de clases de los alumnos de Hegel después de su muerte, y que mucho tiempo después se convirtieron en uno de los textos más importantes para la academia alemana en el siglo XX.

Esta posición metafilosófica, según M. E. Orellana Benado, comprende que el uso del término «tradición» es intercambiable *salva veritate* con el término «concepción», *concepción filosófica*. Y no

<sup>94</sup> M.E. Orellana Benado, «Tradiciones y concepciones en filosofía» (extracto), en *Filosofía de la Filosofía. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Edición de Óscar Nudler. Ed. Trotta. Madrid, 2010 (en prensa). Pág. 2.

<sup>95</sup> *Ibid.* Pág. 2.

mucho hace el agregar el plural *tradiciones filosóficas*, o *concepciones filosóficas* si no se entiende que en su pluralismo las prácticas filosóficas pueden ser incluidas dentro de un contexto de *familia* (de los «parecidos de familia») de tradiciones filosóficas, reconociendo a su vez la dimensión política e institucional, que ya comporta el mismo término «tradición». Esta última es la idea de la posición metafilosófica llamada *pluralismo metafilosófico multidimensional* (introducida por Orellana Benado, Bobenrieth M., Verdugo S.<sup>96</sup>). Nos dice que sólo a finales del siglo XX y principios del XXI puede encontrarse una visión diferente a la que llama *la posición de la minoría* en metafilosofía representada, entre otros, por Rorty (como vimos en primera instancia), Glock y A. J. Mandt (estos dos citados por Orellana Benado). La filosofía aquí se entiende tanto como *empresa racional* y como *comunidad práctica*. Y como comunidad práctica devine su *dimensión política*, esto es en sus relaciones de poder. Léase nuevamente el capítulo primero del presente trabajo, el punto 1, donde aparece la anécdota que nos cuenta Rorty sobre que en Estados Unidos los profesionales de la filosofía que trabajan en el área de la filosofía analítica están propiamente ubicados en los departamentos de filosofía de sus universidades, y que los que se dedican a temas de la filosofía continental están ubicados institucionalmente en los departamentos de literatura y arte. Está claro aquí quiénes tienen el *poder* de la filosofía en Estados Unidos. ¡De qué otra manera podría entenderse una tradición!:

[...] la dimensión *política* de las prácticas filosóficas identifica los factores de distinto tipo que confieren y restan poder a los filósofos y en términos de los cuáles forman alianzas y las rivalidades que determinan el curso de sus pugnas. A saber, desde las simpatías o antipatías personales, las habilidades expositivas, argumentativas y de liderazgo así como su dominio de autores, problemas y temas: el prestigio de las instituciones en las cuales se forman, de aquellas en las cuales se desempeñan así como el reconocimiento que alcanzan tanto su obra como los discípulos cuya formación han supervisado; y, hasta el monto de los recursos económicos que controlan y su capacidad de modificar en virtud de éste tanto el diseño de la red institucional como los temas y problemas que son abordados<sup>97</sup>.

Anticipándome al capítulo siguiente, diría que una de las cuestiones con las que me encontré en mis entrevistas a los profesores del medio local es que para muchos esta dimensión institucional de las prácticas filosóficas *no son necesarias* de tratar, y algunos profesores más enérgicos me dijeron que ni siquiera son *dignas* de alguna consideración. ¡Eso *no es* filosofía! Esta fue su respuesta —como dice

<sup>96</sup> Cfr. M.E. Orellana Benado, Andrés Bobenrieth y Carlos Verdugo, «Metaphilosophical pluralism and Paraconsistency: From Orientative to Multi-level Pluralism». 1998. En <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Meth/MethBena.html>.

<sup>97</sup> M.E. Orellana Benado, «Tradiciones y concepciones en filosofía» en *Filosofía de la Filosofía* .... Pág. 3.

M. E. Orellana Benado, la respuesta de la *posición de mayoría*. Esta posición considera que estas cuestiones no forman parte de lo *filosófico*, *no es* filosofía. Esta dimensión para ellos apunta sólo a aspectos concretos, empíricos, personales, que no pueden pertenecer estrictamente a lo filosófico. Para mí, en mi experiencia como alumno y entrevistador, la multidimensión de lo *filosófico* es palpable. No es la misma concepción de «filosofía» que se tiene en el departamento de filosofía de la Universidad de Chile que en el departamento de filosofía de la Universidad Católica, menos la idea de filosofía que se tienen en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso. Pero esto lo veremos luego, mejor no adelanto más.

El honesto pluralismo metafilosófico multidimensional defendido por el profesor M. E. Orellana Benado es clarificador. Y es el que suscribo. La superación de la posición metafilosófica de la mayoría implicaría el reconocimiento de cuestiones esenciales para el entendimiento de la filosofía, como lo es el hecho histórico de la urgencia de la empresa de la *Erkenntnistheorie* para la institucionalización de la disciplina de la filosofía en el siglo XIX —hubiese sido diferente mi aprendizaje y comprensión de los cursos de *Epistemología* que tuve si se hubieran tocado estos temas, por ejemplo—. En términos de Gadamer, el *hecho de la filosofía*<sup>98</sup> involucra una multidimensión que debemos tratar, y de la cual debemos hacernos cargo. Esta posición unidimensional metafilosófica no ha logrado reconocer que la filosofía es también un *hecho*, como lo es el *hecho de la ciencia*. La ciencia no sólo es teorías, o los resultados de las investigaciones, sino que también es una *tarea*, un movimiento o movimientos, un *quehacer*, personas, intereses, involucra una técnica, y el poder sobre esa técnica, y que hoy se ha convertido en una *cultura*. Lo mismo ocurre con la filosofía. La filosofía nunca ha sido, ni siquiera con el idealismo alemán, una construcción apriorística, una síntesis *ideal* que organice el conjunto de los saberes, de las ciencias del hombre —ni siquiera ha logrado hacer la síntesis de sí misma. La posición metafilosófica de la mayoría comporta esta pretensión histórica de la filosofía de un universalismo *forzado*, o mentiroso<sup>99</sup>. Por este motivo, la posición de la mayoría tiende a hablar de *la tradición de la filosofía*, como si las prácticas filosóficas y concepciones estuvieran agrupadas en

<sup>98</sup> Aludo al concepto usado por Gadamer para referirse a la ciencia y sus consecuencias para la modernidad bajo el término que lleva por título su texto, «El hecho de la ciencia», en *La herencia de Europa*.

<sup>99</sup> Respecto a esta pretensión de la filosofía de *universalidad*, o de su ánimo de verse más allá (por *sobre*) del saber y de las ciencias humanas hay un texto que recomiendo mucho leer, este es el libro póstumo *The life of the mind* de Hannah Arendt.

una y la misma tradición. El desprecio a las categorías filosóficas como *analíticas* y *continentales* tiene su origen aquí, como veremos más adelante —a manera de anécdota, también me di cuenta en mis entrevistas que genera desprecio o desconfianza la misma reflexión metafilosófica, la filosofía de la filosofía, curiosamente.

Ciertamente en esta investigación tomo partido por una posición metafilosófica desde un principio. Lo que puede hacer perder la objetividad de la investigación, sobre todo de mis entrevistas. Pero esto es inevitable en filosofía. El ejercicio metafilosófico así entendido, desde *la posición de la minoría*, es en sí misma una *toma de posición* sobre lo que ocurrió y ocurre hoy con la filosofía. Esta opción involucra una definición sobre la identidad de la filosofía, reconociendo su multidimensión conceptual y práctica, que reconoce que es mejor:

[...] hablar de la filosofía del siglo XX en términos de una familia de *tradiciones filosóficas*, cada una de las cuales, mientras vive en la historia, está constituida por una dimensión conceptual, una institucional, en la cual la anterior se encarna; y aún otra, la dimensión política, que cubre las relaciones de antagonismo y alianza entre miembros de una y la misma tradición así como con las otras tradiciones filosóficas e, incluso, más allá de ellas, con quienes cultivan otros dominios de prácticas<sup>100</sup>.

Este último pasaje del texto M. E. Orellana Benado, traducirá mejor lo que viene luego por el resultado de mis entrevistas. Mi interés por las dos tradiciones *analíticas* y *continentales*, como las dos más determinantes de la filosofía contemporánea, radica en el interés por sus significaciones en esa dimensión institucional (política). M. E. Orellana Benado señala que desde esta posición podemos comenzar «a tomar en serio el impacto que tuvo la profesionalización de las prácticas filosóficas» a partir del siglo XX, o yo diría específicamente desde la propuesta del neokantismo de finales del siglo XIX. El lugar de la filosofía quedó delimitado, quedó «confinada a los marcos institucionales universitarios». Y a la pregunta en tiempo presente que él hace en su texto: ¿es útil hoy hablar de una tradición *continental* y contrastarla con otra *analítica* en la filosofía del siglo XX?, yo respondo que SÍ, y sobre todo acerca de las prácticas filosóficas en Chile. Sí en función de comprender qué es la filosofía hoy. Como señalé en el primer capítulo, son categorías más abarcadoras, que permiten delinear el espacio que ocupa aquello que llamamos como disciplina de la filosofía. Si bien es cierto, como él

<sup>100</sup> M.E. Orellana Benado, «Tradiciones y concepciones en filosofía» en *Filosofía de la Filosofía....* Pág. 8.

señala, podrían quedar excluidas las tradiciones como la tomista, la marxista, y otras del siglo XX. Pero algo hay en estas categorías que logran permanecer por lo menos en las clasificaciones académicas. Todavía vemos esfuerzos recientes, o relativamente recientes, por comprender la complejidad que comportan para guiar, dilucidar, asumir, corregir, repensar, el trabajo filosófico. Tenemos *manuales* o *guías* como el libro de D'Agostini (1997) o el del español Luis Sáez Rueda (*El conflicto entre continentales y analíticos* del año 2002); reflexiones como la de Hilary Putnam (*50 años de filosofía vistos desde dentro* de 1997), y también trabajos locales como el de Alex Ibarra Peña con su libro *Filosofía Chilena, la tradición analítica en el periodo de la institucionalización de la filosofía* de 2011, donde critica la tesis mantenida del retraso de la recepción de la tradición analítica por parte de la filosofía en Chile. Y cuando pensaba que era ya sólo una preocupación de sectores como el nuestro, Latinoamérica, España, Italia, que somos como el reservorio de estas tradiciones, llega a mis manos el texto del alemán Hans-Johann Glock, *¿Qué es la filosofía analítica?* del año 2008, donde reflexiona sobre las consecuencias e implicaciones de esta importante división de la filosofía, desde la perspectiva de un filósofo analítico en Alemania. Y me quedo por último con la entrevista que le hicieron a Gadamer en el 2000, casi un año antes de morir, y que es la segunda justificación personal que tengo para desarrollar este tema, y para encontrar sentido hoy a esta *diferencia*. Comienza la entrevista preguntándole por lo que piensa él acerca de lo que pasará con la filosofía en el nuevo milenio. Y responde:

Bueno, son tiempos difíciles los que vivimos y los que viviremos. Porque una cosa está clara: la filosofía analítica se está afirmando por doquier: en Alemania, en Italia, en toda Europa. Diría que se trata de una verdadera y efectiva ocupación de las universidades por parte de los filósofos analíticos. Europa parece haberse hecho norteamericana, por lo menos la Norteamérica que conocí a comienzos de los años setenta. Es una paradoja. Mientras que nosotros aquí somos, o parecemos ser, pasado, en Estados Unidos, por el contrario, es la filosofía analítica la que está pasando de moda<sup>101</sup>.

##### **5. ¿Por qué no podemos ser simplemente «filósofos», sin adjetivo?**

Aunque ya explicité mis intenciones respecto a la inclusión de las cuestiones anteriormente tratadas, y además señalé que no desarrollaría en extenso los momentos, corrientes, personajes, etc., como para clarificar, ejemplificar y sostener la *diferencia* entre *analíticos* y *continentales* —ese es el

<sup>101</sup> Entrevista de la periodista Donatella di Cesare del "Corriere della Sera" (7 de febrero de 2000). Traducción: Douglas A. en <http://www.eluniversal.com/verbigracia/memoria/N90/contenido02.htm>

excelente trabajo que realiza D'Agostini—, quisiera ser más concreto ahora: mi intención es mostrar cuán equivocado están aquellos que piensas que “la distinción entre filosofía continental y analítica es «simplemente un pelmazo» que no hay quien lo aguante”<sup>102</sup>. Lo abordaré particularmente en el capítulo tercero, y veremos (con las entrevistas que realicé) que esta última es una posición muy común.

El pasaje anterior, *la distinción entre filosofía continental y analítica es «simplemente un pelmazo» que no hay quien lo aguante*, es del filósofo alemán Peter Bieri citado por Hans-Johann Glock en su libro *¿Qué es la filosofía analítica?*, de una conferencia pronunciada por Bieri en el prestigioso Einstein Forum (Postdam, Brandenburg) llamada «Was bleibt von der Analytischen Philosophie, wenn die Dogmen gefallen sind?» donde propuso el siguiente «cruel experimento». Glock sigue así:

[...] durante todo un mes, lea el *Journal of Philosophy* por la mañana; al mediodía a Séneca, Montaigne, Nietzsche, Cesare Pavese y Fernando Pessoa. Alterando ligeramente la organización de Bieri, y haciendo aún más sádicas y devotas las sesiones del atardecer, a Plotino, Vico, Hamann, Schelling y Hegel, o a Heidegger, Derrida, Irigaray, Deleuze y Kristeva»<sup>103</sup>.

Según Glock, aunque el experimento de Bieri es iluminativo, “está exactamente en el extremo opuesto al de la conclusión que él mismo favorece”<sup>104</sup>: *que es simplemente un pelmazo que no hay quien lo aguante*. Es un ejercicio forzado, de cuestiones ya previamente demarcadas, que su solapamiento (de los problemas implicados ahí) puede resultar en algo confuso e ingenuo. Carece de rigor experimental si su conclusión es sólo a partir de un aspecto teórico, sin entender que la filosofía también es mucho más que eso. El reconocimiento de la *práctica* de la filosofía, de su *actividad*, su *quehacer*, impone la diferencia. Así:

[...] no es de extrañar, por tanto, que las etiquetas «analítica» y «continental» sigan siendo ampliamente utilizadas. Y este uso es válido precisamente cuando ya se ha sugerido que la distinción no es ni tajante ni obligatoria [...] La distinción analítico/continental colorea la percepción filosófica incluso entre aquellos que no la consideran como absoluta<sup>105</sup>.

<sup>102</sup> Hans-Johann Glock, *¿Qué es la filosofía analítica?* Trad. Carmen García Trevijano. Editorial Tecnos. Madrid 2012. Pág. 27.

<sup>103</sup> *Ibid.* Pág. 27.

<sup>104</sup> *Ibid.* Pág. 27.

<sup>105</sup> *Ibid.* Pág. 27.

Glock nos señala que lo podemos observar habitualmente en las reseñas de libros, donde es común leer que tal autor o libro se inscribe en tal o cual movimiento o tradición. También es habitual y «perfectamente legítimo» explicar a los estudiantes que el departamento o curso en el que están «tiene una orientación analítica», especialmente si se está en Alemania, o que «tiene una orientación continental», si se está en Estados Unidos. Permítanme una vez más introducir una cita, que es ejemplificadora para mis propósitos, Glock sigue así (citando a R. M. Hare y a Dummett):

En un tiempo en el que el contraste analítico/continental estaba emergiendo, R. M. Hare mantuvo que había dos «camino diferentes» para estudiar filosofía hoy, caminos que, «el cielo nos perdone por pensarlo [...] son realmente dos disciplinas bastante distintas» (1960, p. 107). Mas aunque Dummett buscaba tender un puente entre los extremos analítico/continental, su actitud se basaba en la observación de que un «absurdo abismo se había abierto antes entre la filosofía “Angloamericana” y la “Continental”»; ciertamente, «hemos alcanzado un punto en el que trabajamos al parecer sobre materias diferentes» (1933, pp. Xi y 193)<sup>106</sup>.

Y esto es lo que realmente ocurre todavía: el «absurdo abismo». Aún se sigue trabajando sobre materias diferentes o sobre «dos disciplinas bastante distintas». La pregunta que está por título en este apartado 5., «¿Por qué no podemos ser simplemente «filósofos», sin adjetivo?», es la pregunta con la que termina la reflexión de Hilary Putnam en su texto *50 años de filosofía vistos desde dentro*<sup>107</sup>. Nace de la profunda convicción de que aún permanece —al contrario de lo que pasa con la tesis de Alex Ibarra del medio local— «La (no) recepción de la filosofía continental» en Estados Unidos, y así se llama una de las secciones de su texto. Nos revela que aún existe casi la total «exclusión de la filosofía continental» en todos los programas de las principales instituciones que otorgan doctorado de filosofía en el país: “[...] raramente incluyen textos de Foucault o Derrida en sus cursos, y no hace mucho que se ha empezado a prestar atención a la obra de Jürgen Habermas, y aun así sólo en cursos de ética”<sup>108</sup>. Y expresa que, aunque ya ha pasado bastante agua bajo el puente en la filosofía analítica, la imagen que se tiene todavía de la filosofía es una más científica que humanista. “Si uno aspira a hacer ciencia (aun cuando lo que se escribe en realidad se acerca más a la ciencia ficción), diferenciarse de las

<sup>106</sup> *Ibid.* Pág. 28.

<sup>107</sup> Cfr. Hilary Putnam, *50 años de filosofía vistos desde dentro*. Ediciones Paidós. Barcelona, 2001.

<sup>108</sup> Hilary Putnam, *50 años de filosofía vistos desde dentro*. Trad. Carme Castells Auleda. Ediciones Paidós. Barcelona, 2001. Pág. 50.

humanidades parecerá una virtud positiva”<sup>109</sup>. Cuenta aquí también, que muchos filósofos analíticos no están ya muy contentos con este estado de cosas (1997), algunos ya se están abriendo a estudiar y enseñar a Heidegger y Husserl, por ejemplo. Parece que en sus diez últimos años de vida Rorty no estaba tan sólo, no era el único bicho raro despreciado. “Sin embargo, gran parte de los filósofos analíticos justifica la exclusión de textos de los autores que acabo de mencionar alegando que dichos autores no son «claros» o que sus textos (que, en realidad, probablemente no han leído) no «contienen argumentos»”<sup>110</sup>, y por lo tanto aún *no* son incluidos en los programas de filosofía de dichos departamentos.

Y algunos osados filósofos analíticos llegan a preguntarse si «¿debe continuar la filosofía analítica?» —título también de una de sus secciones de *50 años de filosofía...*—, esto es en Estados Unidos obviamente. La preocupación de Putnam, claro está, es la insistencia de seguir entendiendo por «filosofía» sólo *un* modo, o tradición, que perjudica el avance de la disciplina. La cuestión es tratar de no llegar a las conclusiones como las de la pretensión de algunos por el *fin de la filosofía*, misma preocupación que tiene Gadamer en su respuesta a la entrevista que vimos antes. Y creo que es el ánimo de la tesis que introduce Alex Ibarra<sup>111</sup> al defender el reconocimiento institucional de la filosofía analítica en Chile con una permanencia que se puede registrar desde los años 60, donde crítica la visión hegemónica sobre la actividad filosófica en Chile que sólo ha funcionado a partir de una única mirada:

«Visiones hegemónicas serán aquí aquellas que no han sido capaces de visualizar la actividad filosófica en Chile más allá de ciertas prácticas dependientes de la llamada filosofía continental. Las cuales aunque *declaradamente pluralistas* no han superado esta cuestión»<sup>112</sup>.

La pregunta de Putnam, *¿por qué no podemos ser simplemente «filósofos», sin adjetivo?*, es realmente compleja. En mis entrevistas, varios académicos me respondieron inmediatamente que que sí, *sí se puede*. Pero al exigir un poco más la cuestión la mayoría dudaba, y trataba de salir con una respuesta *políticamente correcta*, tratando de no perjudicar mucho al adversario. Las visiones

<sup>109</sup> *Ibid.* Pág. 50.

<sup>110</sup> *Ibid.* Pág. 50.

<sup>111</sup> Cf. Alex Ibarra Peña, *Filosofía Chilena. La tradición analítica en el periodo de la institucionalización de la filosofía*. Bravo y Allende Editores. Santiago, 2011.

<sup>112</sup> Alex Ibarra Peña, *Filosofía Chilena. La tradición analítica en el periodo de la institucionalización de la filosofía...* Pág. 18. Las itálicas son mías.

hegemónicas siguen activas, afianzadas por el hecho de la institucionalización. Aún cuando se ha aceptado una especie de *pluralismo filosófico*, donde la pregunta originaria ¿qué es la filosofía? puede tener diversas respuestas y todas plausibles. El problema está en ese ámbito que determina la identidad de la disciplina que es el de la *profesionalización*. La dimensión de la institucionalización y la especialización de la disciplina dibuja el abismo entre las tradiciones y concepciones. Los ejemplos de la historia que he introducido hasta ahora son clarificadores. No pasa lo mismo, creo, con la ciencia y las otras disciplinas del saber. Por que esa pregunta originaria de la filosofía se transforma en algo más complejo, en la pregunta por la identidad de aquel que realiza el estudio de dicha disciplina. La reflexión de la propia identidad, la auto-comprensión de la disciplina no es algo que preocupe mucho a un científico, o aún médico. Médico, arquitecto o ingeniero, se es si se alcanzó todos los grados y calificaciones para obtener un certificado que así lo acredite la institución correspondiente; donde se expresa textualmente que el señor tal es un médico de tal institución, y está calificado para el ejercicio de su profesión. Ahora, ¿qué es ser filósofo?, ¿cuándo se es filósofo?, ¿cómo se llega a ser filósofo?, son preguntas complejas para una disciplina que debe ingresar al contexto institucional-profesional. Podríamos zanjar la cuestión diciendo: «soy profesor de filosofía», o «me dedico al estudio de la filosofía», o «soy licenciado o doctor en filosofía», por ejemplo. Pero hay algo ahí que no queda satisfecho, en función a entender la identidad de aquello que profesamos, la *filosofía*. Después de todo lo que hemos visto hasta ahora, qué se puede esperar como respuesta entonces a la pregunta:

*¿Por qué no podemos ser simplemente «filósofos», sin adjetivo?*

No creo que ninguna persona que se dedique a la disciplina de la filosofía califique estas cuestiones como burdas, ni creo que nunca se le las haya preguntado. Lo importante es saber que la auto-comprensión de la disciplina está hoy más que nunca definida por su dimensión institucional, profesional, característica de la época moderna. Y espero que esto se refleje en el resultado de las entrevistas. Para construir una respuesta satisfactoria a la pregunta, debemos recorrer los aspectos que determinan la identidad de nuestra disciplina. El ejercicio metafilosófico vale la pena. Podría ser peligroso para la filosofía en el sentido en que podría implicar cuestiones como las sostenidas por el

argumento *acerca del fin de la filosofía*, y sus resultados. Pero para ello ya se han ofrecido respuestas de auto-superación (*autosuperación de la filosofía*) de la disciplina<sup>113</sup>. Si han satisfecho el problema, no lo creo. Todavía habrá que esperar. Esta problemática es introducida por D'Agostini en su libro de la siguiente manera. La dificultad de hablar hoy de *la* filosofía tiene las siguientes razones<sup>114</sup>:

- a. porque no existe la filosofía, sino que muchas filosofías, y muchas maneras de llamarse filósofo.
- b. porque se habla más a menudo y con mayor propiedad de filosofías aplicadas, que de la filosofía entendida como un saber completo y puro.
- c. Porque existe la sospecha de que la filosofía como tal no existe, que es un residuo inútil de la cultura occidental, un tipo de discurso excéntrico o genérico, incapaz de dialogar con las otras formas de saber y de responder a los problemas que plantea nuestra contemporaneidad.

Las dos primeras tienen antecedentes de hechos evidentes, y podríamos decir que la primera puede insertarse en el espíritu continental y que la segunda de alguna manera puede introducirse en el espíritu analítico de estos últimos años (un ejemplo sería la filosofía de la mente contrapuesta a la idea de una «filosofía de las neurociencias»). La tercera involucra de partida una definida toma de posición sobre lo que ocurre actualmente en la actividad e involucra una definición sobre la identidad de la filosofía, idea que se ha señalado como la reflexión acerca el *fin de la filosofía*, concebido como un programa. Es desde este punto que la reflexión metafilosófica a partir de estas dos categorías, *analíticas* y *continentales*, se vuelve necesaria. La tercera razón que nos señala D'Agostini, es para mí la razón provocativa por la cual he desarrollado mi trabajo, y desde la cual trataré de comprender la dificultad de conmensurabilidad de ambas posiciones a partir de las entrevistas.

---

<sup>113</sup> Cfr. D. E. Cooper, «Postmodernims and the End of Philosophy», en *International Journal of Philosophical Studies*, Volume 1, Issue 1. 1993. Puede encontrarse en <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09672559308570761>.

<sup>114</sup> *Ibid.* Pág. 26.

## CAPÍTULO CUARTO

### **La actualización de la problemática entre analíticos y continentales en la academia filosófica chilena.**

La mayoría de estas diferencias profundas siguen persistiendo en el presente. Aún hoy se puede observar una gran diferencia entre la gente joven que aspira a convertirse en profesores de filosofía en países anglófonos y no anglófonos. Lo que más define su diferencia son sus nociones de lo que quiere decir ser filósofo, o sea la imagen de sí mismos y los propósitos que tienen los estudiantes avanzados de esta materia.

RICHARD RORTY<sup>115</sup>

#### ***1. Breve introducción a las entrevistas.***

En este capítulo se incluyen las constataciones y resultados de las entrevistas que realicé a diferentes profesores de filosofía, académicos de diferentes universidades del país donde se enseña y practica esta disciplina, de acuerdo a la investigación acerca de la situación actual de la filosofía en Chile, de las prácticas filosóficas en el país, con respecto al problema de la dicotomía entre *analíticos* y *continentales*; acerca de la situación de su presencia en la institución académica de nuestro país. No incluyo la transcripción completa de cada una de las entrevistas por varios motivos. Principalmente por motivos de tiempo, algunas son largas conversaciones, de varias horas, y algunas se desarrollaron por varios días. También porque esta investigación la vengo configurando ya desde hace algunos años. Las entrevistas tienen lugar entre abril y octubre de 2012, pero mi investigación va más allá de ese periodo y lo explicaré a continuación.

Estas entrevistas formales son, obviamente, aquellas reuniones concertadas para el determinado propósito que tuve con los diferentes académicos del medio local —realizadas en sus oficinas de trabajo o en cafés, algunos me recibieron muy gratamente en sus casas—, y que fueron guiadas, pero no de forma rígida, por una pauta de preguntas a continuación de una breve introducción al problema.

<sup>115</sup> Richard Rorty, «Filosofía analítica y filosofía transformativa», en *Filosofía y futuro...* Pág. 61.

No obstante, como señalé anteriormente, esta investigación viene configurándose desde hace algunos años. Mi experiencia como alumno de filosofía estuvo marcada por la conciencia de la problemática de una distinción entre dos racionalidades de la filosofía, que entonces yo resumía en la distinción entre Lógica y Dialéctica o entre Lógica y Retórica, y que generalmente se me presentaban como irreconciliables. Mi interés por la búsqueda de alguna alternativa de reconciliación, inspirada en mis lecturas de los *Principios de una ciencia nueva* de Giambattista Vico<sup>116</sup> y de *Verdad y Método* de Gadamer, me llevó por varios caminos, que generalmente consideraba que se quedaban cortos, o que me llevaban a —como dice finamente la expresión francesa— *nulle part*. Sólo cuando caí en cuenta, al final de mis estudios regulares, que tal distinción tenía mucho más que ver con cuestiones que estaban en una esfera ubicada más allá de lo estrictamente teórico, pude vislumbrar que podía haber alguna respuesta a esta situación. Recién ahí pude tomar conciencia de que el contexto de mis estudios, particularmente la situación de ser un alumno de un departamento de filosofía tan peculiar —en relación a los de las otras universidades del país, que fui conociendo luego—, podía darme algunas pistas al respecto.

Podría decir que esta investigación parte específicamente el año 2005 con algunos hechos concretos, que marcarán definitivamente mis reflexiones al respecto. En ese año fui invitado por el profesor Andrés Bobenrieth a participar y apoyar en la organización de las famosas y bien ponderadas *Jornadas Rolando Chuaqui Kettlun, en filosofía y matemáticas*, que sigo apoyando hasta la fecha. Aquí pude conocer lo que se estaba haciendo, con mucho esfuerzo, en el área de la lógica, de la filosofía analítica y de la filosofía de las ciencias en Chile —hay que señalar que estas jornadas ya han logrado tener también una importancia internacional. Comencé a tener un acceso privilegiado a la información del quehacer filosófico chileno, específicamente en esa área; un ejemplo claro de esto fue que ayudé en la edición de la primera publicación del trabajo que se ha realizado en las *Jornadas Rolando Chuaqui*, el libro *Ciencias Formales y Filosofía* (editor Andrés Bobenrieth), una selección de los trabajos más

<sup>116</sup> Me llamaban la atención las ideas de Vico como la idea de una «física poética». Cfr. *Principios de una ciencia nueva*, Libro Segundo.

importantes presentados en las *VII Jornadas*, publicado por nuestra universidad el año 2007.

El año 2011, fui invitado también a trabajar en la organización del *II Congreso Nacional de Filosofía*, específicamente en su comisión académica, organizado por la Asociación Chilena de Filosofía (ACHIF), de la cuál recientemente fui confirmado como parte de su Comité de Difusión. Otra instancia que me ha sumado es el recién pasado *VIII Encuentro de filosofía e historia de la ciencia del Cono Sur*, organizado por la Asociación de Filosofía e Historia de la Ciencia del Cono Sur (AFHIC), del cual fui también parte del comité organizador, invitado por el profesor Wilfredo Quezada. Y para redundar, también sumo a este propósito el haber participado este año en la organización del *IV Congreso Iberoamericano de Filosofía, Filosofía en diálogo*, invitado por Eduardo Fernandois. En todos estos congresos y encuentros de filosofía he tenido que trabajar especialmente en la organización, recepción y edición de los trabajos que envían para su evaluación los diferentes académicos, y alumnos, que trabajan en las diferentes áreas de la filosofía en Chile y en el extranjero (Argentina, Brasil, Colombia, Uruguay, México, entre otros). Otra cuestión que me parece relevante destacar es que desde el año pasado soy el editor de la página web de ACHIF, que queremos que se transforme en el punto de encuentro de toda la información (eventos, publicaciones, etc.) del quehacer filosófico del país en sus distintas áreas; aquí tengo una fuente de información directa sobre lo que está ocurriendo en filosofía en Chile.

Estas instancias me han permitido tomar un puesto de privilegio como *observador* de la práctica filosófica académica, desde el cual me afirmo para analizar la problemática de esta tesis. También, esto me ha permitido conocer a muchos académicos del medio local y también de otros países, como Argentina, Colombia, Brasil, Perú, México, Inglaterra, Italia, Francia, España, entre otros, con los que he tenido la suerte de discutir esta problemática en los gratos momentos de conversación y tertulia que resultan siempre durante estos congresos; y donde algunas conversaciones fueron muy acaloradas por la pasión de los *bandos*. Con algunos académicos tuve largas conversaciones, incluso que se sucedieron hasta encuentros posteriores. Por ejemplo, entre las conversaciones que recuerdo gratamente, y que

agradezco por sus comentarios e importantes aportes, están las que mantuve en su momento con Alejandro Ramírez (Universidad de Chile), el profesor español Ignacio Miralbell (Universidad de Concepción), Hernán Miguel (Universidad de Buenos Aires), Eduardo Barrio (Universidad de Buenos Aires), Norma Goethe (Universidad de Buenos Aires), Álvaro Corral (Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano), Germán Guerrero Pino (Universidad del Valle de Colombia); y también conversaciones más extensas que mantuve con algunos de mis entrevistados, como es el caso de Alex Ibarra, quien se transformó en un guía muy importante para mi investigación. Todos ellos fueron muy gentiles conmigo y se mostraron muy interesados en mi tema, aportándome pistas al asunto. Son instancias que aprovecho la ocasión de compartir, ya que me sirvieron para confirmar que este tema está muy presente aún en la filosofía y en la academia universitaria. Puedo decir que como alumno he sido muy afortunado.

## **2. Aclaración.**

Aquí necesito hacer una breve aclaración, que creo que puede resultar importante para luego comprender mejor mis conclusiones finales. Mi experiencia con la filosofía parte obviamente, como lo señalé antes, como estudiante del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso. Y este hecho es importante para la investigación. Este instituto de filosofía está configurado curricularmente desde la *intención* de incluir ambas tradiciones de la filosofía por igual, analíticos (lógica, filosofía de las ciencias) y continentales, como lo indican algunos<sup>117</sup>. Esto se ve expresado en su malla curricular de la carrera de filosofía y es su sello distintivo —aunque algunos no estén de acuerdo, pero lo identifica correctamente desde la perspectiva de los académicos de filosofía de otras instituciones del país. Mi encuentro con esta problemática parte desde aquí.

El recorrido de las entrevistas, en orden temporal, fue intencionalmente así: primero, fui hacia los académicos de los otros principales departamentos de filosofía del país; después, volví hacia los profesores que tuve en el Instituto de Filosofía de mi universidad. Aquí quiero señalar que la vuelta no

<sup>117</sup> Esta es la posición que comparten algunos profesores como, y principalmente, Carlos Martel y Carlos Verdugo, también lo afirmaba el difunto Miguel Acuña, y que me fue transmitida explícitamente por ellos durante mi años de estudios.

fue sólo empujada por mis intenciones, sino que también fue forzada por los planteamientos que me hicieran algunos de los profesores de las otras universidades: «la distinción y problematización entre filosofía analítica y filosofía continental es una cuestión que en Chile se da particularmente en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso y remite sólo a él, no tiene relación con lo que ha ocurrido en los demás departamentos del país, y se expresa en algunas figuras específicas del instituto, especialmente en aquellos que se han dedicado a la filosofía analítica o de las ciencias». Aunque algo de razón tiene esta postura, veremos luego que esta opinión caerá por sí sola.

La pauta de preguntas aparecen en el *Anexo 1* a este capítulo. La lista de los académicos entrevistados aparece en el *Anexo 2*. Las preguntas que aparecen ahí se organizaron como una *pauta* para guiar la entrevista, no como una encuesta ordenada de preguntas definidas, ya que la conversación era lo relevante. Cada entrevista se realizó de acuerdo a cómo se iba desarrollando la propia conversación, especialmente según el ánimo del entrevistado. Así se podía lograr conseguir algo más del interlocutor, en función de la confianza ganada. Muchas de las respuestas confundieron, en varias oportunidades, los aspectos institucionales con los aspectos personales involucrados en el quehacer filosófico de cada académico. Así que fue bastante difícil seleccionar qué respuestas incluir y cuáles dejarlas en la experiencia privada de la entrevista, todas eran igualmente esclarecedoras. No obstante, presentaré las entrevistas de manera esquemática, según algunos temas generales, no en el orden de pregunta y respuesta según cada entrevista. De esta manera puedo introducir así los temas más relevantes que resultaron de estas conversaciones.

### ***3. Tres posiciones distintas respecto a la distinción entre analíticos y continentales en la academia chilena.***

La primera pregunta con la que comencé mis entrevistas, luego de una breve introducción a la problemática a partir del texto de D'Agostini, fue la siguiente:

¿Cree usted que en Chile existe un abismo en la praxis institucional de la filosofía entre la filosofía continental y la filosofía analítica? Así como ha ocurrido en Europa y Estados Unidos, ¿cree que es una situación que se replica en

Chile?

Aquí, quisiera ya introducir cuáles son las posiciones al respecto que configuran las respuestas a la pregunta. Estas posiciones se presentan ciertamente con algunos matices entre las opiniones, pero desde una visión global, atendiendo a criterios de oposición y controversia, pueden ser resumidas en tres posiciones fuertemente presentes en el medio local. Estas pueden ser caracterizadas, a grandes rasgos, en las siguientes perspectivas, que irán guiando el desarrollo de las demás respuestas a continuación:

a. Frente a la importancia de la distinción metafilosófica entre analíticos y continentales para la filosofía, en virtud de la pregunta general planteada por M. E. Orellana Benado, presentada en el capítulo anterior, «¿es útil *hoy* hablar de una tradición *continental* y contrastarla con otra *analítica* en la filosofía contemporánea?», que sirve como hilo conductor, hay tres posiciones muy marcadas:

1. *Posición de la no relevancia de la distinción*: reconoce la presencia del tratamiento y discusión del problema de esta distinción en filosofía por algunos autores, pero no reconoce que tenga algún estatus de privilegio para la comprensión de la identidad de la filosofía y su actividad en el siglo XX y hasta nuestros días. Piensan que debe rechazarse como criterio descriptivo relevante ya que supone *per se* un reduccionismo de la filosofía. *Principalmente proviene del lado continental chileno*, casi como actitud generalizada, y consideran estas categorías metafilosóficas como un criterio demarcador de la filosofía sólo con interés para aquellos que se dedican a la filosofía analítica, o de las ciencias. Aquí ubico como su mayor representante al profesor José Jara.
2. *La posición del reconocimiento y la relevancia de la distinción*: reconoce que esta distinción metafilosófica está presente en la filosofía contemporánea hasta ahora. Ambas tradiciones tienen sentido y a su vez lo tienen estas categorías metafilosóficas analíticas y continentales. *Principalmente proviene de lado analítico* en Chile. El mayor

representante de esta posición sería, obviamente con algunos matices en virtud de incluir otras tradiciones en la discusión, M. E. Orellana Benado; también Alex Ibarra.

Una cuestión que surge aquí, y que es interesante de tratar, es que algunos reconocen que en el devenir de la pluralidad de las concepciones y los métodos filosóficos se ha perdido, de alguna manera, la identidad de ambas tradiciones, y piensan que esto puede haber contribuido a la falta de una síntesis constructiva entre ambas tradiciones debido a la falta de diálogo. Esta es la opinión, por ejemplo, de Eduardo Fermandois y Mirko Skarica.

3. *Posición de la negación de la distinción:* Esta posición dice que en filosofía no existe el problema de la contraposición o distinción entre esas dos tradiciones. No es este un problema de la filosofía. Duda de que exista también como problema *metafilosófico*, y también duda de la tarea del análisis metafilosófico, lo señalan como una intención de establecer una *imagen dogmática* del pensamiento filosófico. Más aun, se piensa aquí que toda clasificación y descripción de la filosofía en este sentido es una «caricatura». Los problemas de la filosofía son variados y la imagen que pueda tener la filosofía de sí misma es aquella que se presenta desde su pluralidad y su actividad, sin la necesidad de recursos para la comprensión que estén más allá de sí misma.

Es importante destacar que esta posición la encontré en el lado más extremo de los académicos de la filosofía continental en Chile, no por todos los continentales sino por los más *extremos*. Y califico como «extremos» en el sentido de que en el fondo, así como niegan que exista tal problemática, también niegan la presencia de la *otra* tradición, especialmente a la filosofía analítica, niegan su posición en la filosofía contemporánea. Tienen la imagen de la filosofía como una disciplina más cercana a la literatura que a las ciencias. Así, todo lo que tenga carácter científico, como la lógica, *no*

*es filosofía*. Lo extraño es que recurren al argumento de la *pluralidad* filosófica para negar el problema de la contraposición entre las tradiciones de la filosofía. Como máximos representante de esta posición ubico a Carlos Contreras y Eduardo Carrasco.

Este diagnóstico que hago aquí respecto a esta posición es compartido por mi entrevistado Humberto Giannini.

b. Frente a la institucionalización de la actividad filosófica en Chile con respecto a la actualidad de la problemática metafilosófica de la contraposición entre ambas tradiciones, se manifiesta igualmente así:

1. *Posición de la no relevancia de la distinción*: No es posible hablar de tradición filosófica en Chile. En nuestro país es muy reciente el ejercicio de esta actividad, por lo tanto estas categorías metafilosóficas no pueden ser aplicadas correctamente al desarrollo del trabajo filosófico en Chile ni a su configuración institucional. En Chile se ha dado la filosofía con el legado de la tradición alemana y francesa heredada en las universidades. Las nuevas corrientes filosóficas se han ido incorporando paulatinamente según el interés y el desarrollo de los académicos. Por lo tanto, no es relevante distinguir rasgos de esta categorización en la actividad filosófica en Chile.

Frente al problema se manifiesta aquí el mismo ánimo expresado en la idea de Peter Bieri, que vimos en el capítulo tercero: «la distinción entre filosofía analítica y continental es simplemente un pelmazo que no hay quien lo aguante». Desde la perspectiva de los continentales chilenos se reconoce que sólo es una cuestión importante para aquellos que trabajan en filosofía analítica al tener que ir haciéndose un lugar en la academia chilena, especialmente desde los años 90. Pero también esta posición está presente en algunos analíticos, en la idea de que ya la filosofía analítica

está tomando la posición que le corresponde en el ámbito académico chileno, y ya no es necesario plantear tal contraposición. Creen que en Chile se está encaminando hacia una filosofía «más correcta», en el sentido de realizar una filosofía *propriamente tal*: es la idea que suscribe que la *única* filosofía correcta es la filosofía analítica, o la filosofía de un de estilo y carácter más científico, que su método es el análisis riguroso. Es la idea que describe Glock como «la filosofía analítica es la *buena* filosofía». Aquí ubico la opinión de José Tomás Alvarado.

2. *Posición del reconocimiento y la relevancia de la distinción*: Es necesario revisar esta problemática metafilosófica en la historia de la filosofía en Chile ya que puede liberar a la práctica filosófica de las debilidades y excesos en los que se encuentra; liberando el debate entre distintas concepciones para avanzar no sólo en los problemas filosóficos tradicionales, sino también aquellos que se nos presentan desde una perspectiva local. La filosofía ha caído en una especialización cerrando el diálogo entre tradiciones, lo que es una consecuencia de la aceptación de la pluralidad. Este puede ser un aporte importante desde nuestro país, ya que está liberado, de alguna manera, del peso de la *gran* tradición. Lamentablemente el diálogo no existe y la especialización académica impera. Aquí podemos localizar profesores que trabajan en ambas tradiciones, aquellos que tienen una actitud positiva frente a la distinción entre analíticos y continentales, que sería el caso de José Santos y Alex Ibarra, y esto es palpable en el trabajo de sus publicaciones.

También puedo ubicar aquí, con algunos matices entre ellos, la opiniones de Francisco Pereira, Carlos Verdugo, Cecilia Sánchez, Claudia Muñoz, Eduardo Fernandois, Humberto Giannini, Renato Ochoa y Luis Flores.

3. *Posición de la negación de la distinción*: No existe tal problemática en Chile. No reviste importancia filosófica alguna para el ámbito chileno. La razón principal que invoca es

que en Chile existe una pluralidad de ámbitos y estilos, que se han adoptado desde el periodo del inicio de su institucionalización y esto podría ser contrastado con los diferentes esfuerzos que se han realizados en los últimos años por escribir acerca de la historia de la filosofía chilena.

Aquí, paradójicamente, aparece el argumento:

“La problemática entre filosofía analítica y filosofía continental es una cuestión que en Chile se da particularmente en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso y remite sólo a ese departamento, no tiene parangón ni relación con lo que ha ocurrido en los demás departamentos del país, y se expresa en algunas figuras específicas del instituto, especialmente en aquellos que se han dedicado a la filosofía de las ciencias y a la lógica, y tiene una razón más bien política”<sup>118</sup>.

#### ***4. Una opinión generalizada desde la perspectiva de los que practican la filosofía continental.***

Hay una opinión generalizada en Chile respecto a la diferencia entre analíticos y continentales que proviene desde la perspectiva continental, que se expresa en una de las respuestas dadas por el profesor José Jara:

“Las opciones teóricas pueden ser tan diversas en la filosofía casi como los individuos que la practican, y por ello no tiene mucha validez entender a la filosofía en función de esas contradicciones. No podría dar una respuesta de por qué les resulta tan importante esta distinción a los analíticos”<sup>119</sup>.

Esta es una opinión muy generalizada en Chile, la *posición de la no relevancia de la distinción*. Esta opinión se introduce en la postura de que no es relevante reconocer algún otro componente que pertenezca a la identidad de la filosofía que no sea el componente conceptual o teórico, su *dimensión conceptual, lingüística*, como lo indica M. E. Orellana Benado.

Alex Ibarra me aportó algo más al respecto:

<sup>118</sup> Carlos Contreras. Entrevista grabada en audio, realizada el 20 de julio de 2012.

<sup>119</sup> José Jara. Entrevista grabada en audio, realizada el 25 de junio de 2012.

“Esta concepción es la más generalizada en Chile y tiende a comprender a la filosofía como una unidad continua, que reconoce una pluralidad de teorías, y que no se preocupa o no le interesa comprender qué pueda ser esa unidad. El problema es que tiende, contradictoriamente, a tener de igual manera una única mirada de la filosofía a partir de la tradición hegemónica que se ha dado en Chile, la tradición continental, el pensamiento alemán y francés”<sup>120</sup>.

Esta posición generalizada produce una gran incomodidad y molestia para algunos de los que trabajan sobre todo en lógica, en filosofía de las ciencias y en filosofía analítica en Chile. Algunos de ellos toman una actitud de *resignación*, pero otros toman una actitud que comporta ese carácter *apologético* de la filosofía analítica. En el primer grupo, de la actitud de resignación, pude ubicar a profesores como Mirko Skarica, no sé si esta fue siempre su postura, sabemos cuán importante ha sido su trabajo para la ubicación de esta área de la filosofía en el medio chileno:

“En Chile siempre ha existido algo así como una hegemonía de una única mirada de la filosofía, a la cual siempre me vi enfrentado de alguna manera; aunque veo hoy un mayor interés en los temas en los cuales yo fui un pionero en Chile, no sé si esta situación esté cambiando ahora”<sup>121</sup>.

Recordemos que el profesor Mirko Skarica fue maestro de figuras que luego serían muy importantes para el lugar que ocupa hoy de la filosofía analítica y la filosofía de las ciencias en Chile, como lo es Wilfredo Quezada y Carlos Verdugo.

En el grupo que comporta ese carácter más activo, apologético, está José Tomás Alvarado:

“La filosofía analítica puede enseñar mucho a las otras tradiciones de la filosofía. Creo que es más unificadora, ya que tiende a ser más esclarecedora en la resolución de los problemas filosóficos y esta claridad permite ponernos más de acuerdo. Es difícil a veces comprender qué tipo de verdad puede haber en filosofías como por ejemplo la de Deleuze o Ricoeur, no siempre se logra entender con claridad sus ideas. No quiero desmerecer su valor, pero es más probable que logremos mucho más con actitudes como las de la filosofía analítica, que propone siempre el acuerdo implícita y explícitamente”<sup>122</sup>.

Podemos ver así como se va configurando la distinción entre analíticos y continentales. Se van

<sup>120</sup> Alex Ibarra. Entrevista grabada en audio, realizada el 24 de mayo de 2012.

<sup>121</sup> Mirko Skarica. Entrevista grabada en audio, realizada el 20 de junio de 2012.

<sup>122</sup> José Tomás Alvarado. Entrevista grabada en audio, realizada el 20 de junio de 2012.

mostrando así sus características más comunes, que anteriormente analizamos. No obstante, en el grupo de profesores *continentales* hay una opinión más conciliadora, que reconoce los problemas que tiene esta *posición de la no relevancia de la distinción* y que no duda en reconocer las falencias filosóficas de los que trabajan en la tradición continental en Chile. Esta es la opinión de Cecilia Sánchez:

“Yo me inscribo más bien en la tradición francesa de la filosofía, quisiera alejarme de la tradición continental, así como tú la defines, que es para mí más alemana. La tradición francesa es aquella que le interesa trabajar en los problemas filosóficos mismos. La fuerza de la tradición filosófica que se ha dado en Chile ha llevado a comprender la tarea filosófica más como una divulgación, somos meros divulgadores, somos *buenos administradores de citas*. En Chile ha existido, por mucho tiempo, una base filosófica de un pensamiento hegemónico representado principalmente en el pensamiento heideggeriano, y que ha determinado de alguna manera cómo se hace filosofía aquí. En Chile se hace una tarea de divulgación más que de investigación y reflexión. Esto es algo que aún no hemos discutido, y lo comprobamos en que generalmente las investigaciones, como la tesis de grado, se entienden como «explicar a un autor». Yo aprendí en Francia otra cosa, aprendí cómo trabajar los *problemas*. Y puedo reconocer que algo he visto de esto en los que trabajan la filosofía analítica en Chile, tengo esa impresión”<sup>123</sup>.

La profesora Sánchez me señaló también algo más radical que está detrás de esta perspectiva continental:

“Existe en Chile, quiéranlo o no, un culto a la tradición filosófica representada por esos grandes autores que se muestran como grandes autoridades. Yo siempre he intentado escapar a eso, no me gusta mucho esa reverencia a las autoridades, siempre he tenido un pensamiento más reaccionario. Creo que esto le hace muy mal a la filosofía. Se cree generalmente que todo pensamiento que esté fuera del marco de esa tradición no representa un esfuerzo filosófico que valga la pena. Y en Chile sí existe el desprecio en la filosofía, el desprecio por el trabajo de los otros; y no sólo de los otros que tocan temas tan diferentes como los de la lógica, sino que también existe el desprecio por el trabajo de aquellos que están en los mismos temas, o corrientes. Es impresionante ver cómo existe el desprecio solapado entre los que interpretan por ejemplo a Heidegger, Nietzsche o Marx, de una manera y aquellos que los interpretan de otra. Así que estoy segura que habrá más desprecio con aquellos que tienen una mirada de la identidad de la filosofía muy distinta. Esta es una realidad de la filosofía en las universidades chilenas, cuestión que no me tocó ver en Francia”.

Vemos con esto que el carácter distintivo de la problemática entre analíticos y continentales también aparece en el medio local, su *dimensión institucional*.

<sup>123</sup> Cecilia Sánchez. Entrevista grabada en audio, realizada el 24 de mayo de 2012.

### **5. Respeto a la pregunta por la presencia en Chile de algún diálogo entre las tradiciones.**

La entrevista con la profesora Cecilia Sánchez fue muy interesante, ya que me hizo un diagnóstico bastante crítico de la filosofía en Chile, y muy honesto. Una de las cuestiones que quisiera destacar es lo que me refirió respecto a la posibilidad de diálogo entre las tradiciones de la filosofía:

“Creo que el problema de fondo es que se involucran aquí definitivamente distintas maneras de reflexionar. Yo no me involucro en temas como los de la epistemología o la lógica, más bien mis temas son en la esfera de lo político, que depende ciertamente de otra manera de reflexionar, una manera más existencial según mi punto de vista. Aunque puede parecerme interesante algunos temas como los de la filosofía del lenguaje, yo no me involucro en ellos. Puede haber algo interesante ahí que me esclarezca ciertas cosas involucradas en mis reflexiones, pero a mí no me interesa ir más allá. Eso por decisión. No quiere decir esto que los argumentos de la filosofía analítica no sean válidos. Pero a mí no me interesan. No sé si es por formación o deformación, por tiempo, o por razones estéticas. Creo que muchos podrían dar razones estéticas, en el sentido de que esas decisiones están influenciadas por los gustos de cada investigador, no sé. Pero generalmente lo que se llama la atención de por qué no hay un diálogo entre las tradiciones está más decidido por prejuicios que por otra cosa. Y esto está detrás de las razones de por qué no nos leemos entre nosotros. En Chile no hay un interés por lo que hacen los otros, no nos leemos, y creo que debe acentuarse más entre tendencias tan diferentes como analíticos y continentales”.

Respecto a esta última cuestión que señala la profesora Sánchez, José Tomás Alvarado me refirió lo siguiente:

“En la filosofía analítica está la impronta de que es necesario el estar atento a la comunidad filosófica, atento a los trabajos de los pares. Se trata de compartir los trabajos, las publicaciones, lo más que se pueda, no importando que la crítica destroce tu trabajo, porque es eso lo que se busca, la crítica, desde la cual podemos avanzar en los problemas filosóficos. Por eso nosotros enviamos nuestros trabajos a nuestros amigos, a nuestros pares, para que de ahí resulte el diálogo y ver si contribuimos en algo o no. Creo que esto no ocurre desde el otro lado [continentales]”.

Lo que surge aquí desde la presentación de esta contraposición metafilosófica es que la praxis filosófica en Chile está atravesada por la falta de diálogo entre los académicos, no sólo entre los que trabajan en ámbitos distintos, sino que entre los que comparten las temáticas y métodos de investigación. Lo que señala José Tomás Alvarado es de alguna manera cierto. Lo podemos comprobar en el esfuerzo que se hace por ejemplo en las *Jornadas Chuaqui* o en lo que recientemente se realizó en el encuentro de AFHIC, celebrado en Santiago. Pero ese ánimo entre los analíticos chilenos no es

tampoco es una cuestión generalizada entre ellos, según mi opinión. Claudia Muñoz me expresó lo siguiente:

“Pienso que necesitamos con urgencia estar comunicados, difundir el trabajo y crear instancias de encuentro de todos con todos, es importante para no encerrarnos en nuestras oficinas. La soledad no es buena compañera para la filosofía. Ese es el espíritu que mueve a la recientemente constituida Asociación Chilena de Filosofía”<sup>124</sup>.

Espero que esto comience a aparecer más claramente en los próximos encuentros de la ACHIF, que resulte concretamente ese entrecruce filosófico de ideas y proyectos, o por lo menos que se dé la instancia para muchos de conocer *otra cosa*. Es una opinión generalmente aceptada la idea de la necesidad urgente de un diálogo más abierto en el quehacer filosófico chileno, principalmente es la opinión de las nuevas generaciones.

Alex Ibarra tiene la siguiente opinión al respecto:

“En Chile se han abierto espacios para desarrollar ambas tradiciones, pero ciertamente creo que no se ha abierto un espacio o una relación que comunique a estas tradiciones, se encuentran definitivamente separadas. Creo que quien diga lo contrario no logra ver bien qué es lo que está verdaderamente involucrado. En este sentido no están dialogando. No está aquí planteada la pregunta que tú estás haciendo acerca de abordar esta distinción para ver si hay o no una vía de escape a esta cuestión. Hoy en día claramente no está ese desprecio fuerte, esa rivalidad marcada fuertemente como hace algunos años, pero de igual manera no hay diálogo. Estamos atrasados respecto a lo que se está haciendo en otros países, por ejemplo en Argentina existen esfuerzos como los de Pedro Karczmarczyk, que trata de hacer una unión de Wittgenstein y Gadamer<sup>125</sup>. En Chile hubo sólo un intento parecido, en esos encuentros que se realizaron en la Universidad Andrés Bello acerca de fenomenología, donde académicos como Juan Carlos García y Pablo Fuentes trataron de unir fenomenología y filosofía analítica<sup>126</sup>, coincidió justamente que ahí había un grupo trabajando temas de la filosofía analítica. Pero no se ha realizado algún otro diálogo concreto.”

### **6. La filosofía analítica en Chile y la figura de los héroes.**

Respecto a la pregunta ¿existe hoy un apertura clara y definida para otras tendencias que no han sido predominantes en el ámbito académico filosófico en Chile? hay una respuesta generalizada: «sí

<sup>124</sup> Claudia Muñoz. Entrevista escrita, vía e-mail, realizada el 19 de julio de 2012.

<sup>125</sup> Creo que se refiere al libro de Pedro D. Karczmarczyk *Gadamer: aplicación y comprensión*. Editorial de la Universidad de la Plata, 2007.

<sup>126</sup> Creo que se refiere al *Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica* organizado por el Departamento de Artes y Humanidades de la Universidad Andrés Bello el año 2009.

existen hoy las condiciones para que distintas corrientes de la filosofía puedan coexistir». Para algunos esto es claro, y puede reflejarse en los cambios curriculares que ha tenido la carrera de filosofía por ejemplo en la Pontificia Universidad Católica de Chile y en la Universidad de Concepción. Esta es la opinión de Claudia Muñoz:

“Creo que hoy no hay una tradición imperante en filosofía, lo que hubo son personas que en algún momento tuvieron el poder y el reconocimiento como para hacer valer sus modos de hacer filosofía, y por supuesto unas mallas curriculares confeccionadas por ellos. Pero actualmente tenemos una variedad enorme de ofertas filosóficas, nuevas personalidades en el medio, mucho que hacer y esas personas están en los departamentos de filosofía. En cuanto a las mallas curriculares es cierto que el peso de la filosofía no analítica tiene mayor presencia, pero lo mismo le ocurre a otras tendencias. He visto que muchos centros de enseñanza de la filosofía están modificando sus mallas, por lo que pienso que toda esta variedad de la que hablo se verá reflejada en ese trabajo. Me parece también que las mallas tienen cierta flexibilidad, por lo menos así es en la Universidad de Concepción. Hay siempre espacio para transmitir a los estudiantes el trabajo más específico que hacemos, quizás nos falte más liderazgo didáctico a los analíticos. Supongo que la metafísica tendrá que seguir estando ahí, lo que me parece muy bien, no vamos a sacar a los alemanes y a los empiristas, así como no saldrá Aristóteles. Creo que está todo preparado para los analíticos, todos venimos de la misma tradición”.

Creo que si bien es cierto esto que señala Claudia Muñoz, aún es difícil ver cómo se puede superar en la práctica de la filosofía la falta de diálogo. Alex Ibarra tiene otra opinión:

“Mi sensación es que el mercado universitario entrega hoy posibilidades para ambas tradiciones. Por ejemplo, en los proyectos Fondecyt hay espacio para ambos tipos de proyectos de investigación, pero no existe todavía el ánimo de la discusión y el diálogo concreto. En el caso de la configuración de las mallas curriculares, yo sólo he visto que la discusión se ha dado en Chile en función a la disputa de créditos, a los créditos curriculares, de uno y otro bando. No hay una discusión teórica, menos acerca de los aportes filosóficos que pueden tener ambas tradiciones, lo que ocurre es que la disputa se basa en cupos de trabajo. No está la pasión por la concepción filosófica que se adhiere para mejorar el debate filosófico. Somos pocos lo que nos hemos preocupado de esto”.

En concordancia con esta idea de Alex Ibarra, está la opinión de Francisco Pereira que señala que:

“En Chile la única forma que encontré para hacerme un lugar con los temas que a mí me interesaban, los de la filosofía analítica, era tomando una participación activa como *militante*. Me di cuenta que debía haber una apertura en Chile, y respecto a la filosofía analítica que yo profesaba la única manera era poniéndome en directa disputa con la tradición dominante; creo que muchas veces mis posturas eran irritantes para otros. Tienes que tener presente

que yo estudié en una universidad (PUC) donde ni siquiera se escuchaba alguna noticia de una filosofía analítica en ese entonces. Fue por interés propio que llegué a esos temas, y mi huida hacia el doctorado en Inglaterra tienen ese sentido. Creo que el lugar que ocupa la filosofía analítica hoy es gracias a la figura de ciertos *héroes*, por decirlo de alguna manera, que lucharon contra la corriente. No veo de que otra manera podía darse un espacio. Esto fue lo que ocurrió cuando me decidí a fundar la Sociedad Chilena de Filosofía Analítica, que partió en un bar cualquiera con un acta firmada en una servilleta con los nombres de los amigos que en ese entonces estábamos ahí. Mi insistencia era que debíamos dar algún paso más importante. Y creo que resultó, por algo estoy aquí ahora en esta universidad [San Alberto Hurtado] que pareciera que en su plan curricular debería tener otra visión. Pero te reafirmo que aún así cuesta que se propicie el diálogo. La distinción que señalas entre analíticos y continentales emerge con fuerza sobre todo ahí donde la filosofía analítica comienza a hacer ocupación de los cupos que tenía antes la filosofía continental, de los profesores que se dedican a esa tradición. Por suerte en mi universidad estamos propiciando que se dé todo lo contrario”<sup>127</sup>.

Alex Ibarra me hizo aquí una aclaración respecto a lo señalado por Francisco Pereira:

“La posición académica de la filosofía analítica en Chile sí tiene que ver con el convencimiento de la propia posición teórica y metodológica que tenían y tienen los académicos que trabajan esta línea, abrieron un espacio institucional para ella. Estaban convencidos del modelo. Lo que se logró establecer en su momento en Valparaíso, y luego vimos que otras universidades alejadas de esta área de la filosofía comenzaban a abrir puertas. Tenemos como ejemplo de esto a Eduardo Fernandois y José Tomás Alvarado en la PUC, Francisco Pereira ha logrado hacer un importante aporte en la Universidad Alberto Hurtado, vemos cómo se ha transformado en un área importante de la filosofía en esas universidades. Como señalé en mi libro, este posicionamiento de la filosofía analítica en Chile tiene que ver con el esfuerzo de personas específicas que estaban decididas a hacer un aporte. En ese sentido, sí son *héroes* como lo señala Pereira, ya que proponer algo en filosofía y que pueda ser aceptado en un espacio tan reducido, tan necesitado de cupos, como el chileno si es algo que merece ser aplaudido. Pero esto no resulta en puro optimismo, hay departamentos de filosofía que no ven la necesidad de la analítica, como lo es el caso de la Universidad de Chile”.

### ***7. Respecto al posicionamiento de la filosofía analítica en Chile.***

Respecto a lo referido antes por Alex Ibarra y Francisco Pererira, la cuestión del posicionamiento de la filosofía analítica en Chile es interesante. Esta apertura a la pluralidad de la filosofía en la mayoría de los centros académicos de filosofía del país, a la que se refieren algunos, es una cuestión que puede aclarar ciertas cosas respecto a la actualidad de la distinción entre analíticos y continentales. Por lo pronto, con una de las cuestiones que me encontré fue que esta apertura no es tan decidida o aceptada en algunos departamentos de filosofía. El profesor Humberto Giannini tiene la siguiente opinión al respecto:

<sup>127</sup> Francisco Pereira. Entrevista grabada en audio, realizada el 21 de junio de 2012.

“Yo leí el texto de D'Agostini, y me parece que es un texto que necesita leerse. Yo pienso que hay problemas de intimidad filosófica que generalmente no salen a la luz porque no pueden ser resueltos por ninguna de las dos tradiciones desde su perspectiva teórica. Es necesario así ver en qué estado está hoy esa problemática en la filosofía, principalmente en su dimensión práctica. Y la pregunta sobre su actualidad en Chile es muy buena pregunta, sobre todo con la irrupción de la filosofía analítica. Yo creo que esa apertura que mencionas hacia la filosofía analítica en Chile tiene que ver más con el triunfo de la universidad americana. Se está imponiendo un modelo, el norteamericano, que necesita de elementos que lo complementen. En este sentido la filosofía analítica tiene mejores condiciones para entregar resultados a ese modelo. Los detalles de eso lo pueden responder mejor los analíticos. Yo veo que esto está causando algunos malestares en la academia chilena, en algunos que ven a la filosofía desde un sólo punto de vista. Esto lo he visto en la Universidad de Chile. Por ejemplo, tenemos ahí una disciplina que hace poco se cambió de la cede de filosofía a la cede de medicina, esta es la Bioética, el grupo de investigación en bioética de la Universidad de Chile. Hay ciertamente mucha gente trabajando ahí, filósofos, médicos, biólogos, ingenieros. Este es un sector curioso. Hay que preguntarse ahora aquí qué participación tienen los filósofos. Estando esta disciplina en el departamento de filosofía estaba clara su participación, ahora con este cambio no lo sé. Pero vemos aquí cierta intención, cierta comprensión de la filosofía, respecto a que esa disciplina de la bioética, parece que no es «tan filosófica» que decidieron trasladarla al departamento de medicina. Ahora, respecto a los académicos que se dedican a la filosofía analítica, lógica y filosofía de las ciencias en la Universidad de Chile puedo decir que son muy pocos, y veo que están bastante relegados en el diálogo interno con los demás colegas, principalmente con aquellos que se dedican a la filosofía política, que es lo fuerte en este departamento. No participan mucho los analíticos en las discusiones”<sup>128</sup>.

Una opinión similar la tiene José Santos, quien me contó que está pronto a publicar una investigación al respecto de cuáles han sido los proyectos Fondecyt en filosofía en los últimos años, cuáles y en qué cantidad son las áreas dominantes:

“He visto en mi investigación que en los proyectos concursados ahí [Fondecyt], los que tienen que ver con filosofía analítica y filosofía de las ciencias han aumentado de una manera impresionante. Ahora llegan más proyectos de investigación en estas áreas. Yo pienso que tiene mucho que ver con que el método y la forma argumentativa de la filosofía analítica calza mucho más con el formato de estos tipos de proyectos concursables. Así que hoy podemos decir que la filosofía analítica se está posicionando mucho más. Una de las cuestiones importantes también es que las filósofos de estas áreas cumplen mejor con los nuevos requisitos académicos como lo son las publicaciones en revistas ISI. Por ejemplo los filósofos analíticos están acostumbrados a habérselas con publicaciones de este tipo, en cambio los continentales no lo suelen hacer, tienden más bien a publicaciones largas en libros, y de plano creo que rechazan este tipo de escritura. Así que la disputa entre analíticos y continentales aparece aquí muy claramente. Los continentales se van a ver perjudicados en este sentido, por lo menos los más tradicionalistas. El modelo que está imponiéndose es el estadounidense, así que la filosofía analítica sí esta también tomando mayor posición en Chile”<sup>129</sup>.

<sup>128</sup> Humberto Giannini. Entrevista grabada en audio, realizada el 22 de junio de 2012.

<sup>129</sup> José Santos. Entrevista grabada en audio, realizada el 4 de junio de 2012.

Al respecto, Eduardo Carrasco me dijo lo siguiente. Puede ejemplificar bien lo que señala José Santos:

“Yo no reacciono a esa forma de imposición académica. Yo estoy tranquilo con mis libros, publico mis libros, tengo quien me los publique y en ese sentido no me preocupo. No me interesa publicar en revistas ISI. Creo que tengo una sola publicación por ahí en co-autoría. Pero definitivamente me opongo a esa manera de trabajar. No veo por qué el trabajo filosófico verdadero pueda verse afectado con esto. Si a los filósofos analíticos le queda mejor ese modelo, no tiene por qué ser la regla general”<sup>130</sup>.

Otra forma de ver esta cuestión entre el lugar que ocupa la filosofía analítica y la filosofía continental en Chile es la que se presenta en la investigación del profesor José Jara. Me comentó que está realizando una investigación exhaustiva acerca de las tesis de pregrado en Chile, acerca de cuáles son los temas que se tratan, los pensadores que se trabajan, y otros asuntos. Algo de esta investigación la presentó el 2011 en el *II Congreso Nacional de Filosofía* en Concepción. En nuestra conversación él me compartió los siguientes datos<sup>131</sup>, que me parece muy relevante incluirlos en mi tesis:

Pensadores trabajados en tesis de pregrado Analíticos y Continentales			
Lugares	Continentales	Analíticos	Años
1 – 13	809		1939 – 2008
14 Popper		23	1974 – 2008
15 – 20	122		
21 Wittgenstein		15	idem
22 – 26	67		
27 Dewey		12	idem
28 – 35	72		
36 Apel		7	
37 – 44	52		
45 Searle		6	idem
46 – 57	60		
Total:	1.182	63	de 1.245 tesis
Continentales:	94.94%	entre 1939 – 2008 (Platón, Aristóteles, S. Agustín, S. Tomás, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Ortega, Sartre, Rousseau, Bergson, Camus, Levinas, Arendt, Zubiri, etc.)	
Analíticos:	5.06%	entre 1974 – 2008	

Esta tabla analiza la cantidad de trabajos de tesis de pregrado realizados entre los años 1939 y 2008, de todas las tesis en filosofía que se han realizado hasta el año 2008, en las distintas

<sup>130</sup> Eduardo Carrasco. Entrevista grabada en audio, realizada el 20 de junio de 2012.

<sup>131</sup> El profesor José Jara fue muy gentil en compartir conmigo estos datos que están presentados en una tabla confeccionada por él a partir de su investigación.

universidades del país. En la columna izquierda *Lugares* se representa el lugar, o ranking, que ocupa el autor trabajado, incluye los nombres de los filósofos analíticos, destacándolos en función de la columna *Analíticos*. En la columna  *Continentales* está la cantidad de tesis trabajadas según los autores continentales. Aquí me señaló que los autores más trabajados son Nietzsche y Heidegger. Abajo da una lista de autores continentales más trabajados. En la columna *Analíticos* está la cantidad de tesis trabajadas en esa área. En la columna siguiente de la derecha están los periodos de años en los cuales aparecen estas tesis de pregrado. Es interesante observar que recién en el año 1974 aparece una tesis de pregrado tratando a un pensador que se le ha ubicado en la tradición analítica, Popper. Es interesante cómo incluye aquí a Karl Otto Appel como pensador analítico.

Una conclusión de esto podría ser que la filosofía analítica concretamente no ha sido muy trabajada en Chile. Otra conclusión es que entre los estudiantes de filosofía en nuestro país la filosofía analítica no tiene mucha aceptación. De un universo de 1.245 tesis, que sólo 63 sean del área analítica puede decepcionar a algunos. Pero esas conclusiones podrían quedar cortas si sólo tomamos esos datos para nuestra reflexión. Lo que está claro es que en Chile la filosofía analítica no ha tenido una recepción como lo ha tenido la tradición continental. Otra cuestión que podríamos concluir es que la tesis de Alex Ibarra, aquella que rechaza la tardía recepción de la filosofía analítica en Chile, podría caer en el sentido que el trabajo de esos académicos que nombra, Papp, Stahl y Rivano, que hicieron un trabajo pionero en los años 60, no fue tan influyente como para generar un cambio en la época, ni hacia las otras décadas, o sea, no hubo *recepción*. Pero esta conclusión podría ser débil igualmente, depende desde el punto de vista que se le mire. Por lo pronto, diría que es una evidencia más de que ha existido ciertamente una hegemonía de *una* tradición de la filosofía en Chile, y la sigue existiendo. Sí habría que esperar los resultados de la investigación de José Santos y contrastarlos, sería muy interesante ver hacia dónde va este asunto.

**8. Respetto a las respuestas acerca de la influencia de esta contraposición en la identidad de la filosofía que tienen los estudiantes chilenos.**

Hay una opinión bastante general desde la perspectiva de la *posición del reconocimiento y la relevancia de la distinción*, que dice que los estudiantes de filosofía de nuestras universidades poco tienen idea o conciencia de esta contraposición metafilosófica, y más aún no hay un interés por cuestiones como la identidad de la filosofía. En los alumnos existe un encantamiento más por los autores. Esto tiene que ver con que el primer acercamiento con la filosofía es a través de su historia, que generalmente suele presentarse como un continuo del pensamiento en determinadas figuras centrales, y también tiene que ver con que la presentación de la filosofía que se hace por parte de sus profesores responde generalmente más a la idea de que hacer investigación en filosofía en Chile es «explicar a un autor», referida por la profesora Cecilia Sánchez.

También, podemos decir que todavía existe, aunque según algunos esto está cambiando, una apreciación por parte de los alumnos que la filosofía tienen más que ver con las humanidades que con las ciencias, de alguna manera influenciado por las mismas mallas curriculares. Todavía no hay una tendencia de equiparar en créditos a ambas tradiciones, u otras (no tiene por qué ser sólo estas dos). Lo que ocurre en el Instituto de Filosofía de mi universidad es algo casi como excepción a la regla. La opinión de Claudia Muñoz al respecto es la siguiente:

“Al menos en la Universidad de Concepción, los estudiantes se sienten mayormente identificados con la filosofía no analítica, así lo revela el gran número de seminarios de titulación. Sólo recientemente se han incorporado cursos electivos del área de la filosofía analítica. Tengo la impresión de que nuestros estudiantes tienden a asociar la filosofía analítica al cientificismo tanto en el uso del lenguaje como en los temas, y esto generalmente les produce rechazo. Nuestros cursos introductorios no incluyen contenidos sobre filosofía del lenguaje y el método analítico. Los docentes que dictan estos cursos tienen una preferencia marcada por la filosofía continental, y creo que esto es la regla de casi todas las universidades de nuestro país [...] Los estudiantes, excepto siempre uno, dos o tres de una misma promoción, ven una cercanía de la filosofía analítica con la lógica, y esta última es la que más dificultades académicas les causa debido a los vacíos de formación que arrastran. Lamentablemente, filosofías como la de Heidegger, pese a que también son grandes las dificultades para introducirse en ellas, especialmente por el tipo de discurso, tienen la ventaja de que, precisamente por ese juego con las palabras, permiten *oscurecer el discurso* y cultivar y fortalecer una «habilidad» contra la que los analíticos se revelan enérgicamente. No se puede disfrazar mucho en filosofía analítica”.

El profesor Renato Ochoa me comentó lo siguiente:

“Es difícil presentarles la filosofía a los alumnos sin tener que estar limitado a panoramas sinópticos de la historia de la filosofía. Creo que si los alumnos tienen una acotada mirada de la filosofía, no importando la universidad en la que estén, es responsabilidad nuestra muchas veces. Espero que las nuevas generaciones de profesores provoquen un cambio radical para lograr que los alumnos desde el inicio de sus estudios realicen en una investigación directa con los problemas de la filosofía misma, que ellos quieran elegir [...] Aquí, una reflexión de esta cuestión entre analíticos y continentales puede ser necesaria de tratar. Conuerdo con Cecilia Sánchez en que esta reflexión puede provocar un cambio en esa idea obtusa de que hacer investigación en filosofía es más bien explicar a un cierto autor”<sup>132</sup>.

Luis Flores me señaló lo siguiente:

“Aquí en este departamento de la Universidad Católica hemos comprendido que es necesario, por el bien de los estudiantes, abarcar otras áreas de la filosofía que antes aquí estaban limitadas o casi ausentes como es el caso de la filosofía analítica y la lógica. He visto que esto le ha hecho muy bien al departamento, los profesores que tenemos ahora en esa área realizan un trabajo muy bueno de reunir trabajos y gente interesada en estos temas. Se han realizado varias conferencias y coloquios al respecto. También está cambiando la mirada que tienen los académicos que están en la otra vereda. Esta decisión del departamento ha resultado por necesidad casi naturalmente. Espero que esta tendencia continúe”<sup>133</sup>.

En este sentido es ejemplar lo que se ha realizado en el departamento de la Pontificia Universidad Católica. Las figuras de Eduardo Fernandois y José Tomás Alvarado han tomado bastante importancia en ese departamento. No en vano Eduardo Fernandois tuvo bajo su responsabilidad la organización del *Congreso Iberoamericano de Filosofía* de este año, realizado en la Facultad de Filosofía de esta universidad. Según la opinión de Giannini, no ocurre lo mismo en la Universidad de Chile. Algo de aquello me comentó en su oportunidad el profesor Alejandro Ramírez.

***9. Respecto a la perspectiva desde «la posición de la negación de la distinción» y lo que ocurre en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso.***

Desde la *posición de la negación de la distinción*, de la contraposición, entre la tradición

<sup>132</sup> Renato Ochoa. Entrevista grabada en audio, realizada el 16 de junio de 2012.

<sup>133</sup> Luis Flores. Entrevista grabada en audio, realizada el 6 de junio de 2012.

analítica y la tradición continental de la filosofía y su presencia en nuestro país, apareció una afirmación que no se debe dejar pasar por alto:

“La problemática entre filosofía analítica y filosofía continental es una cuestión que en Chile se da particularmente en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso y remite sólo a ese departamento, no tiene parangón ni relación con lo que ha ocurrido en los demás departamentos del país, y se expresa en algunas figuras específicas del instituto, especialmente en aquellos que se han dedicado a la filosofía de las ciencias y a la lógica, y tiene una razón más bien política”<sup>134</sup>.

Esta opinión de Carlos Contreras, que hizo su magíster en nuestro instituto, también es la opinión, con ciertos matices, de José Jara:

“Yo no me topé con esta disputa en Estados Unidos en los años sesenta. Yo estuve en la Universidad de Texas, en Austin entre 1963 y 1965. Si bien, en ese entonces había un predominio de la filosofía de las ciencias, la lógica y el pragmatismo, había una buena convivencia con el área de la filosofía continental. Debo decir que la mayoría de los profesores visitantes ahí éramos de la filosofía continental, por usar ese término en un sentido muy amplio. Donde se suponía que debía haber mayor debate al respecto no lo encontré, nunca lo vi. Tengo que decir sí que mis estudios ahí fueron de temas y pensadores que tenían que ver más con la filosofía continental, pero no me tocó ver un mayor debate sobre esta diferencia. Tampoco lo vi después en Alemania (1971-1975). No tuve la ocasión de encontrarme con debates sobre esos temas de una manera más o menos clara. No formaba parte del horizonte de los problemas que se planteaban en ese entonces. En esta cuestión nunca entré en mayor detalle tampoco [...] Yo creo que lo que pasa en nuestro instituto obedece más bien a razones históricas, del instituto, que tienen que ver con la dictadura. Quienes quedaron en el instituto, que era la gente joven que poco después del 73 eran ayudantes o recién graduados en ese entonces, y tomaron un papel importante, Carlos Martel, Carlos Verdugo, Jaime Villegas, Walter Díaz, Julio Castro. Algunos de ellos fueron luego a estudiar a Estados Unidos y Alemania, y volvieron con los años. Luego ellos permanecieron en el Departamento de Ciencias Históricas y Filosóficas, que después tomó el nombre de Instituto de Estudios Humanísticos. Al término de los ochenta cuando se acerca el término de la dictadura y el inicio de la democracia en Chile —yo había sido exonerado en el año 76—, se dio esta posibilidad de reabrir la carrera, ahí los colegas y amigos se pusieron a pensar en una malla, que yo diría que estaba muy fuertemente influenciada por la lógica y la filosofía de las ciencias. Es así como se configura esta particularidad del Instituto de Filosofía de esta universidad”.

Es interesante ver cómo se configura esta relación de la distinción entre dos tradiciones a partir de las razones históricas de nuestro instituto, del cual yo soy resultado. Me llama sí la atención que el profesor Jara no haya visto esta problemática en Estados Unidos, que es el paradigma de la disputa, sobre todo cuando recuerdo las anécdotas de Rorty en su libro *Filosofía y Futuro*. Puede que algo tenga

<sup>134</sup> Carlos Contreras. Entrevista grabada en audio, realizada el 20 de julio de 2012.

que ver la particularidad de la Universidad de Texas, puede ser que en ese entonces haya sido la excepción en Estados Unidos, algo así como un *refugio* de los continentales; algo parecido a lo que ocurrió en la Universidad de Yale, donde estaban figuras que trabajaban en filosofía política y fenomenología involucrados en la discusión de los derechos civiles en esos años, como lo es el caso de Cornel West.

El profesor Carlos Verdugo tiene la siguiente opinión al respecto:

“Quienes desarrollaron concretamente la filosofía de las ciencias, la lógica, y la filosofía analítica en Chile, como una preocupación importante fuimos nosotros aquí en Valparaíso. Y el problema es que esto no se ha reconocido por ninguna de las historias de la filosofía chilena que se hacen en Santiago. Te comento mi experiencia personal, cuando me fui a estudiar a Estados Unidos a Carnap y otras cuestiones que me interesaban en esa área, Hector Carvallo me hizo personalmente el comentario de que eso «no era filosofía» [...] Que en este instituto de filosofía sea fuerte la lógica y la filosofía de las ciencias es porque nosotros nos vamos a Estados Unidos. A la vuelta empiezo a enseñar a Popper y el positivismo lógico, que en Chile no habían sido bien estudiados. Yo traigo a Carnap, a Hempel, a Nagel. Con Jaime Villegas empezamos a buscar gente del área y a formar gente en esa área. Ahí tenemos a Wilfredo Quezada, Julio Castro, Walter Díaz. Y si hubo una hegemonía en este instituto de esa mirada de la filosofía, es porque teníamos una actitud más o menos *militante*. Yo por ejemplo, encontraba que la filosofía de Heidegger era una filosofía *impune*, no había cómo arrinconarla, cómo esclarecerla, evitaban el análisis riguroso. Pensaba que tenía muchos pronunciamientos pero poca crítica interna, especialmente de sus premisas. Esta era una actitud bastante militante que se dejaba expresar en nosotros [...] El desarrollo de esta área se da después del 78 específicamente. En los ochenta con Jaime Villegas constituimos un núcleo de trabajo y nos concentramos en el desarrollo de esta tendencia, y empezamos a contratar gente para ello, por ejemplo tuvimos aquí por mucho tiempo a Miguel Orellana. [...] Si reflexionamos acerca de las mallas curriculares de filosofía en Chile, *la tendencia de la filosofía analítica en Chile parte cuando creamos la malla curricular para este instituto*. Y resultó así porque nos concentramos que fuera así; golpeamos la mesa y creamos el espacio para el área de la lógica, la filosofía de las ciencias y la filosofía analítica. Luego en los noventa nos preocupamos de formar el área de la filosofía de la tecnología, que ni siquiera en Santiago se trata [...] Así que, ¿no crees tú que debería hacerse una historia de la filosofía en Chile desde la mirada de Valparaíso?”<sup>135</sup>.

No hay ningún profesor de los que entrevisté que no me haya referido de una u otra manera esta situación. La opinión generalizada al respecto es que efectivamente es en este Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso donde la situación de una distinción entre analíticos y continentales es efectiva. Hace algunos años, cuando se volvió a discutir la malla curricular de la carrera de filosofía en virtud de las nuevas exigencias de acreditación académica de los planes educacionales del país,

<sup>135</sup> Carlos Verdugo. Entrevista grabada en audio, realizada el 25 de junio de 2012.

resurgió esta discusión entre los académicos y también entre los alumnos. Yo recuerdo cómo discutíamos al respecto entre mis compañeros de promoción, incluso recordábamos que un tiempo antes de eso habíamos confeccionado para un curso de *Curriculum*, de los ramos de pedagogía, un proyecto de malla curricular para nuestra carrera. Ese ejercicio fue interesante, nos tuvo como dos meses enteros discutiendo entre nosotros por qué *debía* o *no debía* suprimirse o acortarse los cursos de lógica. Para algunos, que hubiera tantos cursos de lógica era un abuso.

### **10. Una respuesta a manera de cierre.**

Hay varias cuestiones que pueden haberse quedado en el tintero, pero en términos generales los temas planteados aquí fueron los más importantes que surgieron en las conversaciones de las entrevistas que realice. Las conversaciones fueron grabadas, así que quedará ese material para la posteridad, especialmente si se necesita aclarar o confirmar alguna afirmación comprometedoras. Las entrevistas fueron complejas, como todo en la filosofía. No obstante, creo haber logrado vislumbrar algunas cuestiones importantes para comprender mejor qué es esto de la actividad filosófica, y sobre todo en Chile.

Quisiera terminar con un comentario del profesor M. E. Orellana Benado, a manera de cierre de las entrevistas, o apertura para la reflexión:

“Yo no pertenezco, por suerte, a los que piensan que Heidegger o Derrida no sean filósofos. He tratado de conversar con ambas tradiciones, y otras también. Hay gente que dice como reacción a mi propuesta metafilosófica que la dimensión político-institucional no es una parte integral de la filosofía. La filosofía es sólo ese componente lingüístico. Una persona sensata ya no puede sostener esto, sobre todo después de Freud y Marx. Que prospere una tendencia filosófica por sobre otras no es porque esa sea más inteligente, sino porque tiene en definitiva más recursos, tiene el recurso del *poder*. ¿Y eso es también filosófico, o no lo es?”<sup>136</sup>.

<sup>136</sup> Miguel Orellana Benado. Entrevista grabada en audio, realizada el 6 de junio de 2012.

## CONSIDERACIONES FINALES

Las alternativas para la filosofía chilena actual, sus posibilidades están dadas por la autocomprensión de la historia, de su desarrollo y, con ello, de su presente. Si no conocemos esa historia, si no tenemos un relato que explique su presente, ¿cómo podremos proyectarnos hacia el futuro?; ¿cómo podríamos pensar en un desarrollo que fuera más allá de una simple repetición?

JOSÉ SANTOS HERCEG<sup>137</sup>

- Creo que la distinción metafilosófica entre *analíticos* y *continentales* es un modelo *útil* para describir la historia de la filosofía contemporánea, específicamente desde los últimos cincuenta años. Pero tiene una validez acotada, sólo sirve como modelo descriptivo si se establece a partir de la introducción de la *dimensión institucional* en la reflexión metafilosófica, como señala M. E. Orellana Benado. En términos de Glock, sólo si se combina su *aspecto histórico-genético* que transcurre paralelo al aspecto *lingüístico-conceptual* de la filosofía. Pienso que, como todo modelo metafilosófico, debe ser entendido desde la base de que nunca pueden ser usados como criterios definitivos. Ni la filosofía analítica ni la filosofía continental, ni ninguna otra tradición de la filosofía, debe comprender su identidad como algo definido y estático. El componente histórico-conceptual, o su dimensión político-institucional, refiere directamente al complejo *dinamismo* de su identidad. La filosofía no es algo estático, es un *fenómeno histórico* en constante cambio y evolución. Y este fenómeno también está dado por el dinamismo teórico que comporta en virtud de sus diferentes métodos y objetos de estudio. Como lo muestra tanto Glock, D'Agostini y M. E. Orellana Benado.
- Así, creo que debe evitarse entonces cualquier definición de la filosofía, o de las tradiciones filosóficas, como una especie de doctrinas, teorías, o aspectos *bien definidos*. No es recomendable hacer una descripción, una significación o una categorización, sólo por la vía analítica. No basta sólo con mencionar y hacer uso de la dimensión conceptual de la filosofía.

<sup>137</sup> José Santos Hecerg, *Prólogo* al libro de Alex Ibarra Peña, *Filosofía Chilena. La tradición analítica en el periodo de la institucionalización de la filosofía*. Bravo y Allende Editores. Santiago, 2011. Pág. 10.

Esto vale tanto para la enseñanza de la filosofía como para su ejercicio. Este es el error en que incurren principalmente los teóricos de la identidad de la filosofía como Peter Bieri, entre otros, y es lo que los lleva a actitudes de indiferencia o rechazo de estas cuestiones metafilosóficas, que pueden resumirse en su máxima unidimensional expresada en la idea de Peter Bieri<sup>138</sup> de que: *la distinción entre filosofía continental y analítica es simplemente un pelmazo que no hay quien lo aguante*. Este es un ejercicio metafilosófico forzado, precario, que no reconoce la influencia que tiene la *práctica* filosófica misma, el ejercicio de su actividad, para el conjunto de las teorías filosóficas. Lamentablemente, sigue siendo *la posición de la mayoría* en la reflexión metafilosófica. Y esto lo vimos en función de las entrevistas.

- Esta concepción de la filosofía que se expresa arriba, también conlleva al error en que incurren generalmente los profesores de filosofía que la enseñan sólo desde la perspectiva de la historia de la filosofía, entendida como un continuo del pensamiento, o como una síntesis o reunión de teorías.
- Así, suscribo también la tesis de que la distinción analíticas y continentales debe entenderse como una descripción más bien *histórica* que conceptual; así podemos reconocer mejor los méritos que puedan tener las tradiciones de la filosofía en función de su génesis y aporte al debate teórico comprendido como una unidad histórica multidimensional, no sólo como una síntesis de grandes teorías, grandes personajes.
- Hay una cuestión muy importante que rescato de las entrevistas, especialmente de mi conversación con el profesor M. E. Orellana Benado, es que debemos reconocer que existe una confusión metafilosófica generalizada en la descripciones de la identidad de la filosofía. La actitud de indiferencia y rechazo generalizada entre ambas tradiciones se da principalmente por lo siguiente: se confunde *pluralismo* con la *constatación de la pluralidad* filosófica. Una cosa

<sup>138</sup> Cfr. Hans-Johann Glock, *¿Qué es la filosofía analítica?* Trad. Carmen García Trevijano. Editorial Tecnos. Madrid 2012. Pág. 27; Peter Bieri es citado por Glock.

es la *constatación* de la pluralidad de teorías y métodos, y otra es el *pluralismo filosófico*, que es la *actitud* de aceptación, de *valoración* de la diversidad. Esta sería la posición defendida por M. E. Orellana Benado, que llama *pluralismo metafilosófico multidimensional*.

- A partir de los criterios presentados por D'Agostini, Glock y Orellana Benado, vistos en los tres primeros capítulos, podemos concluir que la distinción entre *analíticos* y *continentales* no sólo sirve como descripción metafilosófica válida, con la advertencia de que debe ser usada a partir de su *dimensión político-institucional*, sino que aún comporta un alto grado de *actualidad*; en todos los escenarios de la filosofía, incluido nuestro medio local. Y esta es una de las conclusiones más importante para mí. Ya que pienso que la reflexión de su actualidad puede propiciar su superación.
  
- Creo que, mientras prevalezca la posición de la mayoría, aquella que define la identidad de la filosofía sólo a partir de su componente teórico, es difícil que se de una superación a la distinción entre analíticos y continentales, como contraposición de valores y principios. Como me sugirió muy bien el profesor M. E. Orellana Benado en nuestras conversaciones, debemos necesariamente hacer una revisión del concepto de «identidad» y de aquello que involucra. Creo que el tema de la identidad (especialmente de la filosofía) es importante, y uno muy peculiar, ya que generalmente se cae en el error de asumir que lo que se comparte para formar una comunidad son los valores, y más bien lo que se comparte son los *prejuicios*. Pienso que si hacemos el esfuerzo de revisar esos prejuicios compartidos, tanto desde una mirada negativa como desde una mirada positiva (a la manera de la hermenéutica de Gadamer) la reflexión metafilosófica podrá combinar esas cuestiones de la dimensión histórico-político-institucional de la filosofía. Por ejemplo, la situación de *poder*. Cuando hablamos de diferencias como la de analíticos y continentales hablamos de cuestiones de poder institucional, de los cupos de trabajo, de la influencia, de la repartición de presupuestos y becas, de las universidades que ostentan el poder desde las cuales se fundan los discursos. Y eso también forma parte de la

filosofía, o sea, es un componente filosófico. Y según lo que vimos en el capítulo tercero, esto tiene su raíz especialmente en la modernidad, en función de la *profesionalización de la filosofía*.

- Así, cuando hablamos de «filosofía», o *la* filosofía, deberíamos hablar mejor de la «práctica filosófica», o el *quehacer* filosófico de los filósofos. La filosofía no debe ser definida sólo en términos de sus productos (teorías, posiciones, concepciones, libros), sino que claramente estamos obligados a definirla en términos de las prácticas que nos llevan a esos productos. Y esto puede ser entendido a partir de la reflexión que aporta la distinción entre analíticos y continentales. De aquí su importancia y su actualización.
  
- El punto de partida de este trabajo es que existe en ambas tradiciones una suerte de *incomodidad epistemológica* frente a la propia disciplina, lo que ha generado proyectos de autocrítica, de autosuperación y de autorrefutación, del *fin de la filosofía*, que es la esencia misma de la filosofía contemporánea. Es cierto que desde siempre –pensemos en la caverna de Platón– la filosofía provoca la molestia interna, subjetiva y también colectiva, provoca el estado de ánimo de desagrado, ya que posee la tendencia a colocarse siempre más allá de los límites establecidos, e incluso tiende a colocarse dialécticamente más allá de sus propios límites. Y este estado de ánimo ha sido muy característico de la contemporaneidad. Hablar de lo que pueda ser *la* filosofía es bastante difícil. Parece que tendríamos que colocarnos eligiendo una u otra tradición, u *otras* tradiciones.
  
- Creo que la filosofía imperante en Chile sigue siendo la filosofía continental, con todos sus matices. Y esto no sólo se demuestra en la configuración de las mallas curriculares de filosofía, aunque ya se ha reconocido la apertura de un espacio para la filosofía analítica o la lógica en departamentos emblemáticos como el de la Pontificia Universidad Católica de Chile, sino que está expresada en que aún siguen siendo pocos los académicos que la cultivan, en relación al gran número de sus otros pares. También se da el caso que los cursos introductorios de filosofía

en la mayoría de los casos, exceptuado obviamente el Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso, no incluyen contenidos sobre filosofía del lenguaje y método analítico, y los docentes que los dictan tienen una marcada preferencia por la filosofía continental. Y otro factor relevante es que los estudiantes se sienten mayormente identificados con la filosofía no analítica, así lo revela el gran número de seminarios de titulación, a nivel general. Sólo recientemente se han incorporado cursos electivos del área de la filosofía analítica en algunos departamentos, y los estudiantes han tenido la ocasión de tomar contacto con académicos que la cultivan. Los estudiantes tienden a asociar generalmente a la filosofía analítica con el cientificismo, con el positivismo lógico, y esto podría deberse, entre otros factores, a que durante sus primeros años la formación se concentra principalmente en la historia de la filosofía (antigua y medieval), que es relatada principalmente desde la filosofía continental, exceptuando el Instituto de Filosofía de nuestra universidad.

- Existe la opinión generalizada en Chile respecto a que no es posible hablar de tradición filosófica en Chile. Se piensa que en nuestro país es muy reciente el ejercicio de esta actividad, por lo tanto estas categorías metafilosóficas no pueden ser aplicadas al desarrollo del trabajo filosófico en Chile ni a su configuración institucional. No obstante, es cierto que en Chile se ha dado la filosofía con el legado de la tradición alemana y francesa heredada en las universidades. También es cierto que las nuevas corrientes filosóficas se han ido incorporando paulatinamente según el interés y trabajo de algunos académicos. Pero esto no implica que sea irrelevante distinguir rasgos de esta categorización, analítico-continental, en la actividad filosófica en Chile. Según mi opinión, esto queda bastante claro con las diferentes respuestas de las entrevistas; y también cuando vemos que se están realizando esfuerzos como los de Alex Ibarra, Cecilia Sánchez y José Santos en investigar y escribir al respecto de la institucionalización de la filosofía en Chile.
- La visión imperante en Chile socialmente aceptada de la filosofía todavía sigue siendo aquella

que tiene una imagen de la filosofía más cercana a las disciplinas como la literatura, que a otras como la ciencia. Aquí se inscriben varias figuras importantes de nuestra breve historia filosófica como: Jorge Millas, Luis Oyarzún, Carla Cordua, Cecilia Sánchez, Humberto Giannini, entre otros.

- Creo que, y me parece muy importante resaltar, en Chile la filosofía no va a escapar al fenómeno de la *especialización* académica, lo que lamentablemente puede seguir cerrando el diálogo aún más entre tradiciones. La especialización no tiene porqué ser negativa, pero mientras no hagamos esfuerzos importantes de valorar y propiciar la conversación de las diferentes posibilidades teóricas que se abren en filosofía, seguiremos incomunicados, indiferentes y, peor aún, seguirán existiendo esas actitudes de desprecio.
- Respecto a esas actitudes de indiferencia y rechazo institucional, creo que aunque nuestro instituto comporta una reunión de esas dos diferentes tradiciones, tengo la impresión que tampoco se da el diálogo concreto y positivo. En primer lugar, como estudiantes puedo dar fe de que entre nosotros mismos existe el rechazo, somos aquí propensos a ubicarnos rápidamente en *bandos*, por lo menos los que nos entusiasmos más con la disciplina. Así lo era con los de mi generación, y con los estudiantes que compartí de las generaciones anteriores a la mía. Y, en función a mis entrevistas y largas conversaciones con mis diferentes profesores, puedo decir que tampoco existe un ánimo generalizado de diálogo filosófico entre ellos. A veces me da la impresión que la malla curricular de la carrera de filosofía, que puede expresar este diálogo filosófico, queda corta en este sentido. Veo que los prejuicios académicos, y filosóficos, pueden mucho más que el espíritu y la visión de reunión y diálogo que refleja nuestra malla curricular. Aquí hay una tarea pendiente. La característica central de la categorización metafilosófica *analíticos* y *continentales* se expresa fielmente en nuestro Instituto de Filosofía, la *diferencia*.
- Si se comprende la filosofía en Chile en función de que no tiene un compromiso obligado con la

*gran* tradición, como lo es en el caso de Europa o en Estados Unidos, si dejamos de ser, en términos de Cecilia Sánchez, «meros lectores divulgadores» o «buenos administradores de citas», se podría hacer un aporte importante desde nuestro país. Esto puede ser la tarea de las nuevas generaciones. Aunque es difícil todavía vislumbrar algo de eso. Así que la tarea urge desde esta perspectiva de la distinción entre analíticos y continentales.

- Creo que debemos repensar este tipo de cuestiones, debemos así valorar la reflexión metafilosófica para superar nuestros propios escollos como disciplina en Chile. Y en este sentido, los estudiantes y profesores de nuestro Instituto de Filosofía tienen una ventaja considerable, tienen un privilegio, que otros estudiantes y profesores de otros departamentos no tienen. El esfuerzo de mantener por igual estas tradiciones de la filosofía que se ha hecho aquí en Valparaíso debe reconocerse positivamente por las historias de la filosofía chilena que se están relatando. El aporte filosófico de este Instituto de Filosofía a la comunidad podría partir desde aquí.

## BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karl-Otto: *La transformación de la filosofía* (tomos I y II). Taurus Ediciones. Madrid, 1985.
- Arendt, Hannah: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Ediciones Península. Barcelona, 1996.
- Ayer, A. J. (compilador): *El positivismo lógico*. Fondo de Cultura Económica. México, 1965.
- Badiou, Alain: *Manifiesto por la filosofía*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 1990.
- D'Agostini, Franca: *Analíticos y Continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Ediciones Cátedra. Madrid, 2000. Texto original: *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*. Raffaello Cortina Editore. Milano, Noviembre 1997.
- Gadamer, Hans-Georg: *¿Qué es la filosofía analítica?*. Editorial Tecnos. Madrid, 2012.
- Gadamer, Hans-Georg: *El giro hermenéutico*. Ediciones Cátedra. Madrid, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg: *Elogio de la Teoría. Discursos y Artículos*. Ediciones Península. Barcelona, 1993.
- Gadamer, Hans-Georg: *Hermenéutica de la Modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta*. Editorial Trotta. Madrid, 2004.
- Gadamer, Hans-Georg: *La Dialéctica de Hegel*. Ediciones Cátedra. Madrid, 1981.
- Gadamer, Hans-Georg: *La Herencia de Europa, ensayos*. Ediciones Península. Barcelona, 1990.
- Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y Método I*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 2003.
- Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y Método II*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 2004.
- Glock, Hans-Johann: *¿Qué es la filosofía analítica?* Trad. Carmen García Trevijano. Editorial Tecnos. Madrid, 2012. Texto original: *What Is Analytic Philosophy?* Cambridge University Press. Cambridge, 2008.
- Habermas, Jürgen: *Ciencia y Técnica como Ideología*. Editorial Tecnos. Madrid, 1986.
- Habermas, Jürgen: *Teoría de la Acción Comunicativa*. Ediciones Península, Barcelona, 1991.
- Hacker, P. M. S.: *The Story of Analytic Philosophy. Plot and Heroes*. Editado por Anat Biletzki y Anat Matar. Routledge. New York, 1998.
- Hartmann, Nicolai: *Metafísica del Conocimiento*. Editorial Losada. Buenos Aires, 1957.
- Hegel, G.W.F.: *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F., 2002.
- Hegel, G.W.F.: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F., 1996.
- Heidegger, Martin: *Caminos de Bosque*. Alianza. Editorial. Madrid, 1998.
- Heidegger, Martin: *Conferencias y Artículos*. Ediciones del Serbal, Colección Odós. Barcelona, 1994.
- Heidegger, Martin: *Hitos*. Alianza Editorial. Madrid, 2001.
- Heidegger, Martin: *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 1998.
- Ibarra Peña, Alex: *Filosofía Chilena. La tradición analítica en el periodo de la institucionalización*

- de la filosofía*. Bravo y Allende Editores. Santiago, 2011.
- Kant, Immanuel: *Crítica de la razón pura*. Editorial Alfaguara. Madrid, 1997.
  - Muñoz, Jacobo; Velarde, Julián (editores): *Compendio de Epistemología*. Editorial Trotta. Madrid, 2000.
  - Orellana Benado, M. E.: «Identidad, filosofía y tradiciones», prólogo a la edición en español de *Filosofía moderna: una introducción sinóptica*, Roger Scruton. Editorial Cuatro Vientos, 1999.
  - Orellana Benado, M. E.: «Tradiciones y concepciones de la filosofía», en *Filosofía de la Filosofía. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Edición de Óscar Nudler. Ed. Trotta. Madrid, 2010.
  - Putnam, Hilary: *50 años de la filosofía vistos desde dentro*. Editorial Paidós. Barcelona, 2001.
  - Rorty, Richard: *Consecuencias del pragmatismo*. Editorial Tecnos. Madrid, 1996.
  - Rorty, Richard: *El giro lingüístico*. Ediciones Paidós. Barcelona, 1990.
  - Rorty, Richard: *Filosofía y futuro*. Editorial Gedisa. Barcelona, 2002. Texto original: *Philosophie und die Zukunft*. Fischer Taschenbuch Verlag GmbH. Frankfurt/M., 2000.
  - Rorty, Richard: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Ediciones Cátedra. Madrid, 1995. Texto original: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press. Princeton, NJ, 1979.
  - Rorty, Richard: *Objetividad, relativismo y verdad*. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona, 1996.
  - Scruton, Roger, *Filosofía moderna. Una introducción sinóptica*. Ed. Cuatro Vientos. Santiago de Chile, 1999.
  - Vattimo, Gianni; y otros: *En torno a la posmodernidad*. Editorial Anthropos. Santafé de Bogotá, 1994.
  - von Aster, Ernst: *Introducción a la Filosofía Contemporánea*. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1961.
  - von Wright, Georg Henrik: *Explicación y Comprensión*. Alianza Editorial. Madrid, 1979.
  - Waldenfels, Bernhard: *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Ed. Paidós. Barcelona, 1997.
  - Wittgenstein, Ludwig: *Investigaciones Filosóficas*. Instituto de Investigaciones Filosóficas. Barcelona, 2004.
  - Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Alianza Editorial. Madrid, 2002.

#### **Bibliografía Complementaria Online:**

- Referencias a Cornel West y John Rajchman: [http://en.wikipedia.org/wiki/Cornel\\_West](http://en.wikipedia.org/wiki/Cornel_West) y [http://en.wikipedia.org/wiki/John\\_Rajchman](http://en.wikipedia.org/wiki/John_Rajchman).
- Referencias a *Post-Analytic Philosophy*, Cornel West y John Rajchman editores: [http://www.goodreads.com/book/show/1021419.Pot\\_Analytic\\_Philosophy](http://www.goodreads.com/book/show/1021419.Pot_Analytic_Philosophy).
- Referencias a Ansgar Beckermann: [http://de.wikipedia.org/wiki/Ansgar\\_Beckermann](http://de.wikipedia.org/wiki/Ansgar_Beckermann).
- Referencias a «Contemporary Philosophy in the United States» de J. Searle: [http://www.blackwellreference.com/public/tocnodeid=g9780631219088\\_chunk\\_g97806312190884](http://www.blackwellreference.com/public/tocnodeid=g9780631219088_chunk_g97806312190884).

- Kalil T. Swain Oldham, «The Doctrine of Description: Gustav Kirchhoff, Classical Physics, and the "Purpose of All Science" in 19th-Century Germany», 2011:  
<http://books.google.cl/booksid=gMQrYxMeXMcC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>.
- Ulrich Johannes Schneider, *Teaching the History of Philosophy in the 19th-Century Germany*:  
[http://secure.pdcnet.org/tnhp/content/tnhp\\_2004\\_0275\\_0295](http://secure.pdcnet.org/tnhp/content/tnhp_2004_0275_0295). Documento del *Philosophy Documentation Center*, <http://www.pdcnet.org/>
- M.E. Orellana Benado, Andrés Bobenrieth y Carlos Verdugo, «Metaphilosophical pluralism and Paraconsistency: From Orientative to Multi-level Pluralism». 1998:  
<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Meth/MethBena.html>.
- Entrevista de la periodista Donatella di Cesare del "Corriere della Sera" (7 de febrero de 2000). Traducción: Douglas A.: <http://www.eluniversal.com/verbigracia/memoria/N90/contenido02.htm>
- D. E. Cooper, «Postmodernims and the End of Philosophy», en *International Journal of Philosophical Studies*, Volume 1, Issue 1. 1993:  
<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09672559308570761>.

## ANEXO 1

### AL CAPÍTULO CUARTO

#### PAUTA DE PREGUNTAS PARA LAS ENTREVISTAS

1. ¿Cree usted que existe un abismo, teórico y en la praxis institucional, entre la filosofía continental y la filosofía analítica? Así como lo es en Europa y Estados Unidos, ¿cree que es una situación que se replica en Chile?
2. Respecto a esta problemática, Richard Rorty señaló en una ponencia presentada en 1998 (en el Stanford Humanities Center) que la rivalidad entre filosofía analítica y filosofía no analítica nos resulta tendenciosamente familiar a todos los que enseñamos filosofía, pero que deja perpleja a la gente de otras disciplinas que se enteran de esta situación, en especial a los científicos, dice por ejemplo: «No saben qué es lo que distingue a la filosofía analítica de otras escuelas, en qué problemas invierten los filósofos analíticos ni por qué a menudo los departamentos de filosofía norteamericanos están más bien contentos si figuras como Hegel, Heidegger, Derrida o Foucault se enseñan en otros ámbitos universitario, por ejemplo en departamentos de literatura o ciencias políticas». Relata a grandes rasgos la situación particular en Estados Unidos, especialmente de la filosofía analítica, donde la configuración institucional de los departamentos de filosofía en las universidades norteamericanas está determinada por esta disputa desde la década del 60 hasta ahora.  
  
¿Qué piensa usted con respecto a ello referido a la enseñanza de la filosofía en Chile y a la identidad que los alumnos tienen respecto de sí mismos y de su disciplina en nuestras escuelas? No es una cuestión que le toque pensar a un médico o a un matemático, o a un profesor de biología o a uno de historia, por ejemplo.  
  
¿Pensar en la identidad de la filosofía y de sí mismos como filósofos en Chile es una cuestión que puede seguir estando determinada por esta escisión entre *analíticos* y *continentales*, o es una cuestión superada, del pasado, o que simplemente no nos toca como depositarios de distintas culturas, que ya no sólo es institucionalmente la europea o la norteamericana?

3. Respecto a lo último, Alex Ibarra en su último libro acerca de *La Tradición analítica en el periodo de la institucionalización de la filosofía* en Chile concuerda con los trabajos de Cecilia Sánchez (Sánchez, 1992) y Patricio Marchant (Marchant, 2000) señalando que en Chile ha existido una visión hegemónica de ver la actividad filosófica sólo desde la vereda de la filosofía continental, una visión cegada, excluyente de otros modos del quehacer filosófico. Según ellos esta es la manera en la cuál se ha presentado e institucionalizado la filosofía en la academia de nuestro país. Su libro es un intento de revisar y rescatar el ejercicio de este modo diferente de hacer filosofía en Chile que es el *analítico*. No está conforme con la presentación que se ha hecho de la filosofía ejercida en Chile, su crítica radical es que la universidad no ha comprendido la necesidad de una práctica distinta y se ha cerrado a la posibilidad de albergar manifestaciones plurales de la filosofía. Según Ibarra, el reconocimiento de la filosofía analítica en nuestras universidades es bastante reciente, aunque su ejercicio puede rastrearse desde los primeros momentos de la institucionalización de la filosofía en Chile, por los años sesenta (Ibarra y Vallejos, 2010)

¿Concuerda usted con esta tesis de Ibarra? A su juicio, ¿hay una tradición “imperante” o piensa que convergen las dos tradiciones con igual fuerza, cuestión que podría esclarecerse revisando los contenidos de las mallas curriculares de las distintas universidades de nuestro país en la que se enseña la filosofía, por ejemplo?

¿Tendría efectivamente relación con la manera en cómo están configurados los departamentos de filosofía de nuestras universidades?

4. ¿Cuál es su experiencia en la enseñanza de la filosofía respecto a esta problemática?

¿Ha sido esencial en su ejercicio académico esta cuestión de las *tradiciones* en la filosofía?

Le comento por ejemplo que para Rorty es una cuestión esencial para el lugar que ocupa el filósofo en la academia: “Cuando los filósofos analíticos y los no analíticos parecen

incomodarse demasiado [entre ellos], las administraciones universitarias a veces tratan de resolver el problema dividiendo los departamentos de filosofía en dos, creando uno para los «técnicos» analíticos y otro para los «esponjosos» no analíticos<sup>139</sup>. He tenido la oportunidad de conversar esto con profesores chilenos y extranjeros (colombianos y argentinos) que concuerdan en señalarme que sienten muchas veces que sus departamentos de filosofía a veces son en realidad dos departamentos separados, que lo que los une son sólo cuestiones administrativas rutinarias, y que en las cuestiones formativas de la enseñanza de su disciplina existen cuestiones irreconciliables que los separa fuertemente, sin lograr complementar formativamente sus modos de pensar y de hacer filosofía, y creen que esto se transmite a los alumnos.

5. A su juicio, ¿podríamos en Chile hacer converger, lograr un “puente” concreto, teórico y en la praxis, entre ambos modos de hacer filosofía, entre ambas tradiciones? ¿Estaremos en una mejor situación para lograrlo que los europeos o norteamericanos, como buenos receptores que somos? ¿Podría convertirse en una tarea real y auspiciosa, una manera real de hacer *filosofía chilena*?

---

<sup>139</sup> Richard Rorty, *Filosofía y Futuro*. Trad. Javier Calvo y Angela Ackermann. Ed. Gedisa. Barcelona, 2002. Pág. 55.

**ANEXO 2**  
**AL CAPÍTULO CUARTO**  
**LOS ENTREVISTADOS**

Los académicos entrevistados fueron:

- Alex Ibarra. Universidad de Talca
- Carlos Contreras. Universidad de Chile
- Carlos Verdugo. Universidad de Valparaíso
- Cecilia Sánchez. Universidad Academia de Humanismo Cristiano
- Claudia Muñoz. Universidad de Concepción
- Eduardo Carrasco. Universidad de Chile
- Eduardo Fernandois. Pontificia Universidad Católica de Chile
- Francisco Pereira. Universidad Alberto Hurtado.
- Humberto Giannini. Universidad de Chile
- José Jara. Universidad de Valparaíso
- José Santos. Universidad de Santiago de Chile
- José Tomás Alvarado. Pontificia Universidad Católica de Chile
- Luis Flores. Pontificia Universidad Católica de Chile
- M. E. Orellana Benado. Universidad de Chile
- Mirko Skarica. Universidad Nacional Andrés Bello
- Renato Ochoa. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

---

**ANEXO 3**  
**AL CAPÍTULO CUARTO**  
**REGISTRO DIGITAL DE LAS ENTREVISTAS**

Se incluyen los audios y textos de las entrevistas, en formato *CD*, de aquellos profesores que autorizaron explícitamente su divulgación en este trabajo de tesis.

*CD* se encuentra en la parte posterior.