

REVISTA DE LIBROS

El conflicto entre continentales y analíticos: dos tradiciones filosóficas, por LUIS SÁEZ RUEDA, BARCELONA, CRÍTICA, 2002

Desde hace al menos cien años la filosofía académica está dividida en dos bandos que viven de espaldas el uno al otro, situación única en la historia de nuestra disciplina sin explicación alguna que satisfaga la perplejidad del que escribe estas líneas. Ni la separación temática, ni estilística, ni las tesis de partida son suficientemente diferentes para dar cuenta de tal fenómeno. Hay periodos en los que distintas escuelas filosóficas han abrazado posiciones radicalmente contrapuestas sin que por ello faltase el diálogo. Sócrates mismo nunca se limitó a despreciar a los sofistas: más a menudo que no, son ellos sus interlocutores.

El libro de Luis Sáez es un noble y bienvenido intento de superar este triste predicamento. Un rápido repaso a las referencias bibliográficas muestra lo heroica que ha sido la preparación de esta dura tarea para el autor. Ni se limita a elegir una polémica entre un filósofo analítico y otro continental, ni, como desgraciadamente es frecuente, a tomar partido por una de las partes y demoler la otra o, más bien, una versión irreconocible de ella. El trabajo que nos ocupa, por la amplitud de sus objetivos, por el detalle y respeto que muestra ante los filósofos discutidos, es muy diferente. Sáez emprende una reconstrucción sistemática de temáticas compartidas. Esta reconstrucción no tiene en cuenta si los autores confrontados (Husserl y Frege, Heidegger-Gadamer y Quine-Davidson, Searle y Merleau-Ponty/Derrida, y un largo etcétera) han tenido o no conocimiento mutuo. Tal conocimiento sería materia meramente contingente y lo que a Sáez le interesa es constitutivo: ¿hay problemas comunes entre estos autores?, ¿son sus soluciones compatibles?, ¿tiene cada tradición una concepción incompatible de la naturaleza misma de la filosofía?

Son éstas preguntas complejas y, contra lo que podría parecer, hay en ambos lados filósofos con un interés genuino en su respuesta. Dreyfus, Rorty, Tugendhat, Habermas, Brandom, o McDowell son sólo algunos de los que oscilan entre cuestionar e ignorar la separación entre una tradición anglo-americana o analítica y otra franco-alemana o fenomenológico-hermenéutica. Luis Sáez es, por formación, un filósofo continental y este lector es, por formación, un filósofo analítico. Sin embargo, en el tema que nos ocupa nuestras diferencias son quizá sólo de énfasis: Sáez defiende la existencia de un hiato pero critica la falta de diálogo. Yo no creo que el hiato sea de carácter filosófico sino más bien históricamente contingente.

Hay muchas cosas en las que estamos de acuerdo. La filosofía continental *no* es poesía. La filosofía analítica *no* es ciencia. La filosofía continental no tiene como fin último la belleza literaria ni la filosofía analítica tiene como fin último la precisión científica. Una buena contribución a la filosofía continental no puede reducirse a la acuñación de una hermosa metáfora, ni hacer filosofía analítica puede consistir únicamente en elaborar argumentos lógicamente impecables. Una obra continental no

tiene que consistir en mera exégesis de la obra de otros ni una analítica tiene que ignorar a la tradición. El autor evita desde el principio cualquier tentación de caer en estas torpes simplificaciones.

Sin embargo, Sáez no se limita a confrontar a filósofos de ambas tradiciones. Nuestro autor busca diferencias fundamentales entre ambas y defiende que éstas son de dos tipos: (1) programáticas: la filosofía analítica persigue la naturalización del significado, mientras que la continental persigue la mundanización del sentido; y (2) ontológicas: la filosofía analítica estaría comprometida con una *ontología de la factualidad*, la filosofía continental con una *ontología del acontecimiento*. Estos diagnósticos son originales y altamente sugerentes (ya adelantados por él en *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001) aunque, argumentaré más adelante, no son ni necesarios ni suficientes para establecer una separación. Escuchémoslo a él mismo: “La ‘tradición continental’ se conforma como un trayecto de *mundanización del sentido*; la ‘analítica’ como un proyecto de *naturalización del significado*. Y el elemento ontológico heterogéneo podría ser sintetizado así: en el primer caso, la ontología reconoce en la textura de lo real una dimensión dinámica o energética que el término ‘fenómeno’ hereda de su origen griego. [...] Frente a una ontología del acontecimiento —que versa siempre sobre un elemento irrepresentable—, la concepción analítica propende a comprender lo real como un espacio entitativo designable o reconstruible en descripciones y explicaciones legaliformes. Vinculamos el nombre de *factualidad* a esta ontología [...]” [pp. 17-8].

Sáez se apresura a señalar que el compromiso con la factualidad no involucra necesariamente un compromiso con el reduccionismo o, en general, con el cientismo. Ciertamente, la tendencia analítica dominante es a entender “natural” en el contexto de la expresión “ciencias naturales”, y el popular proyecto de naturalización del significado (o de la intencionalidad) generalmente apela a las leyes de tales ciencias para la constitución del significado y el contenido mental (o, alternativamente, persigue reproducir el modelo nomológico en las ciencias humanas, arriesgando así la posibilidad de comprender lo normativo). Ahora bien, no es ésta la única forma de ser naturalista. La idea de que lo natural para un ser humano es auto-identificarse por medio de una narrativa, adquirir esta capacidad en el contexto de una comunidad lingüística y cultural —donde tal inculturación no hace más que actualizar potencialidades tan naturales como para la araña lo es tejer—, no es ajena a ninguna de las dos tradiciones, aún siendo más dominante en una que en la otra. Si realmente logramos una idea de lo natural suficientemente liberal, sin por ello caer en lo sobrenatural, en lo trascendente, las personas strawsonianas, los Daseins heideggerianos, los cuerpos merleau-pontyanos, los intérpretes davidsonianos, son ciertamente entidades naturales. Y su capacidad de responder a razones, así como a causas, no debe dejar ningún residuo de misterio: la inagotabilidad descriptiva no tiene que conllevar otro orden de realidad que el de lo que hay en la naturaleza. Mucha de la mejor filosofía de ambas tradiciones, tanto la de autores discutidos por Sáez como la de otros que se echan de menos (los pragmatistas americanos, filósofos neo-kantianos que van de Cassirer a Ortega y Gasset) ha sido sensible a esta idea. Es éste un punto de partida fundamental del libro que comentamos y conviene subrayarlo: el hiato tendría más que ver con dos formas de comprender lo “natural” que con la distancia entre un antinaturalismo metafísico y un naturalismo craso.

No obstante, se nos advierte, éstos no son los únicos peligros. Más adelante (en una discusión del problema de la identidad personal centrada en las figuras de Tugendhat y Strawson), leemos: “[...] Strawson establece una simetría entre los usos psicológicos de tercera y primera persona, tanto para apartarse del conductismo como del cartesianismo. [...] Para la hermenéutica continental, la reelustración o el pensamiento de la diferencia, la ipseidad, si es afirmable, y bajo la forma en que lo sea, no es equiparable a un conjunto de elementos representables (sean estados mentales, propiedades descriptibles, propensiones designables, etc.). [...] [T]ales adscripciones se refieren a algo que *acontece*. Pero, Strawson plantea la cuestión de otra manera. Pues, aunque las perspectivas de primera y tercera persona sean equiparables, habla de cada una de ellas en términos de ‘descripción’ de estados mentales” [pp. 423-24].

Dicho con otras palabras, mientras que el continental considera que el fenómeno de apertura de sentido que acontece en la narrativa de los agentes (y sujetos de experiencia) y su encuentro con el mundo es inanalizable, el analítico, incluso uno tan mínimamente naturalista como Strawson, todavía insiste en cristalizar tal fenómeno, objetivándolo. El continental puede encontrarse con dificultades dando sentido a la dimensión pública del sentido y el mundo (dada su insistencia en el acto constitutivo de la dinámica del pensar y el vivir); el analítico puede encontrarse con la dificultad inversa: hacer justicia a la riqueza del *acto* del pensar desde una perspectiva de tercera persona. Es éste un diagnóstico agudo y, sin duda, certero en sus líneas generales. Excepto que, con respecto a Strawson sin ir más lejos, no es totalmente justo.

La injusticia está en una identificación, dominante en filosofía analítica pero en ningún caso universal, de la perspectiva de tercera persona con la objetivación. Aquí, como en muchos otros casos, Strawson es una figura crucial. En *Individuals*, por ejemplo, insiste en la imposibilidad de reducir el concepto de persona al de objeto, y viceversa. Ahora bien, tal irreductibilidad no puede suponer una vuelta al cartesianismo, a la idea de que la aparente inmediatez epistemológica del propio yo supone que todo acceso exterior al sujeto está mediado, velado, por entidades “objetivas”, los movimientos físicos de un cuerpo, los sonidos que éste emite, etc. Bien al contrario: la principal herencia del cartesianismo no es la idea de que una persona es un ente inmaterial, sino la idea de que la mente es una entidad, un objeto, aún si se lo concibe como uno *sui generis*: inmaterial y al tiempo privilegiado en el acceso a sus propias representaciones. La lección que podemos aprender de Strawson, y de muchos filósofos influidos por su pensamiento, especialmente aquellos formados en Oxford, es que comprender cómo ve el mundo otro sujeto de experiencia no es objetivar tal visión del mundo. John McDowell, el más destacado representante de esta “escuela” oxoniense, ofrece una clara expresión de esta idea: “Una concepción de cómo es para otra persona tener un dolor es presumiblemente de tercera persona; sería desastrosamente erróneo concluir que tal concepción es separable de una concepción de cómo siente las cosas (*how things feel*) la otra persona” (“Functionalism and anomalous monism” en *Mind, Value, & Reality*, Cambridge, Mass., Harvard UP, 1998, p. 336).

Como he señalado, Sáez tiene la prudencia de evitar las connotaciones reduccionistas que el término “objetividad” podría implicar y elige “factualidad” en su lugar para caracterizar el compromiso analítico. Para aclarar con mayor precisión esta noción de lo factual y, por contraste, la de acontecimiento, Sáez indaga diversos modos en que el pensamiento continental ha evitado el peligro de comprender los hechos según un paradigma objetivista. Merleau-Ponty o Heidegger son ejemplos eminentes.

Para ellos la dimensión de los “hechos” representables (factualidad) presupone la instancia, más originaria, del acontecimiento (la apertura de sentido que tiene lugar en la existencia), siendo ésta tanto substrato de lo factual como permanentemente activa y dinámica (y por ello doblemente irrepresentable). El autor no deja de notar que la obra de Wittgenstein evita de manera formidable tal tentación y presenta iluminadores análisis de las profundas semejanzas entre éste y, no ya Heidegger o Merleau-Ponty, sino también Derrida o Deleuze. Esto es especialmente notable en las consideraciones de Wittgenstein sobre seguimiento reglas: cualquier intento de esclarecer el carácter normativo que posee el seguimiento correcto o incorrecto de una regla (moral, pero también lingüística o matemática) en términos de hechos “duros”, cuasi-platónicos, independientes de las instancias concretas de aplicación de tales reglas, está abocado al fracaso. Ni podemos reconstruir el mundo en términos de reglas generales de corrección en la acción, ni podemos reconstruir el pensamiento, la experiencia y la acción en términos de un mundo describable independientemente de nuestro encuentro con él. Ningún análisis causal, ninguna apelación al consenso de la comunidad, puede capturar el carácter constitutivo que la acción racional posee. Ahora bien, al afirmar que la filosofía anglosajona en su globalidad se ha hecho poco eco de esa herencia, el autor no ha estado lo suficientemente atento a una rica producción analítica que establece un puente entre factualidad y acontecimiento, manteniéndose fiel a la idea según la cual el mundo es todo lo que es el caso, donde lo que sea el caso no puede ser comprendido sin mención a su ser potencialmente pensable. En la literatura analítica reciente esta idea se ha llamado teoría de la verdad como identidad, una teoría que seguramente pueda encontrarse en filósofos tan variados como Hegel, Heidegger, Wittgenstein, Bradley o Russell.

Permítanme terminar celebrando la contribución que este libro hace a acercarnos a ese futuro, seguramente no muy lejano, en el que la misma idea de una división entre tradiciones aparecerá como un extraño fenómeno carente de toda justificación filosófica. No estamos solos.

Manuel de Pinedo
Investigador del Plan “Ramón y Cajal”
Departamento de Filosofía, Universidad de Granada
manueldpg@hotmail.com