

ANALÍTICOS Y CONTINENTALES: PERSPECTIVA LOCAL DE UNA DISTINCIÓN PROBLEMÁTICA¹


Gonzalo Serrano Escallón
Departamento de Filosofía
Universidad Nacional de Colombia
gserrano@unal.edu.co

Ustedes han sido convocados a la presente conferencia bajo el título de “El desarrollo de la Filosofía en Colombia”. Antes de decepcionarlos, permítanme explorar las razones por las que mi nombre haya llegado a estar asociado a tan ambicioso título. Durante los últimos años me he estado ocupando esporádicamente y en calidad de historiador aficionado de desentrañar los rasgos de ciertas concepciones del oficio filosófico a partir de la sucesión de los programas curriculares imperantes en la Universidad Nacional desde que se fundó el instituto de Filosofía en 1945. Resultado de ello ha sido cierta memoria o informe que algunos de ustedes ya conocen y que presenté hace unos meses bajo el título de “La disciplina de la filosofía en la UN: Hitos y vetas de una historia”. Aunque en esa ocasión el título sí fue puesto por mí, me temo que también hubo varios decepcionados, pues supe de asistentes que estaban expectantes más de mis juicios acerca de los colegas y antecesores en el oficio que del desarrollo mismo de la disciplina. Esto pudo haber hecho que nuestro novato e indulgente director creyera que yo podía dar razón ante ustedes del desarrollo de la filosofía en Colombia, según promete el cartel que nos convoca. De antemano me disculpo, pues en ningún caso me he ocupado de estudiar a nuestros filósofos, como tampoco de hacer un seguimiento al desarrollo de nuestra cultura y producción filosófica. Conocidos son quienes en esas lides me aventajan, y notoriamente. Pero ya que es un hecho que estamos aquí, voy a aprovechar mi familiaridad con la disciplina entre nosotros y la conciencia que he adquirido de su significación dentro del concierto académico y universitario en el país para aventurar un diagnóstico sobre el presente y futuro de nuestro quehacer. Hasta aquí lo que atañe a la justificación del título y a la advertencia de posibles decepciones.

Debo empezar por confesar que la memoria que expuse como resultado de la investigación sobre la disciplina, y que se originó en un proyecto común de la Facultad de Ciencias Humanas con miras a la conmemoración de sus 40 años, me dejó un sinsabor, pues en ella se me escapaba precisamente lo central del oficio filosófico. La búsqueda entonces dependía de la disciplina realmente existente, dentro de su marco institucional y las limitaciones que ello entrañaba. Quedé, pues, con una sensación de deuda con el auditorio, no tanto por lo que algunos en vano esperaban, sino más bien por la restricción al ámbito institucional de la filosofía en la UN, pues el oficio filosófico es sin duda mucho más que lo que sucede en el aula y la comunidad filosófica es mucho más que un puñado de profesores alojados en un mismo edificio. En lo que sigue me propongo abonar algo a esta deuda, en la medida en que quisiera profundizar en las diferencias más agudas entre dos concepciones de nuestro oficio, del modo como tales diferencias se nos presentan dando lugar a las rivalidades en que supuesta e inciertamente nos distribuimos.

¹ Texto de la conferencia pronunciada el 13 de octubre de 2006 en Bogotá D. C.

Las dos concepciones del oficio filosófico no se deben confundir con corrientes filosóficas que denoten sendas posiciones en relación con los temas centrales de la ética, la ontología y el conocimiento. Más bien se trata de dos concepciones del oficio que denotan sendos estilos de hacer filosofía. En la medida en que no se trata de dos corrientes filosóficas, la distinción no es filosófica, es decir, no conduce a un debate propiamente filosófico, como sí podría ser el caso entre un realista y un idealista; o entre un formalista y un intuicionista, para dar sólo un par de ejemplos. En efecto, estos dos estilos terminan por hacer entre ellos cualquier cosa menos discutir; terminan por ignorarse, despreciarse, tolerarse, señalarse, polarizarse, etc., pero en ningún caso confrontarse. Se trata pues de una distinción que podemos llamar metafilosófica y, en tanto tal, afecta la manera como concebimos nuestro oficio, aunque no directamente nuestras opciones por una u otra corriente. Está, pues, claro que cuando alguien se proclama como filósofo **analítico** no está tomando una posición filosófica acerca del estatuto ontológico de la realidad, o acerca de la relación entre cuerpo y mente; igualmente, cuando de alguien se dice que es **continental**, tampoco se le están atribuyendo posiciones en la confrontación entre contextualismo y universalismo o entre realismo y antirrealismo. En la medida en que afecta nuestra concepción del oficio y, por tanto, también las expectativas de nuestros estudiantes, me ocuparé, entonces, de esta distinción, que más bien parece una segregación, entre analíticos y continentales.



La distinción es ya problemática, pues ha sido generada desde un solo lado, aquél que se arroga para sí lo propiamente filosófico y deja para el otro lado lo que es filosófico sólo en apariencia. Quisiera empezar por la distinción en sus términos problemáticos para en lo posible concluir, al final de esta lección, con una desviación del eje que supuestamente administra la distinción. Se trata de mostrar que lo importante, más que el estilo analítico o continental, es que encubren falencias de ambos lados: para el caso de lo analítico la restricción a un presente homogéneo, profesionalizante, cientifizante, lo cual no es necesario para el análisis del significado; para el continental la advertencia de que no basta la descripción de las opiniones filosóficas y la mención de las repuestas a los problemas. Le exigimos, tanto al analista del significado como al estudioso de la historia de la filosofía, que...

La manera como estas dos concepciones del oficio filosófico en principio se enfrentan da pie a una polarización que termina por expresarse en sectarismos inútiles que, pienso, hay que tratar de superar. Son sectarismos que afectan nuestro oficio tanto dentro de nuestro propio departamento, como en nuestra relación con otros centros filosóficos del país, y en tal sentido afectan 'el desarrollo de la filosofía en Colombia', para justificar el título de la conferencia. Pero vamos al grano.

Suele decirse, con doble valoración según el caso, que la filosofía en la Universidad Nacional es predominantemente analítica. Y digo, con doble valoración, porque mientras en algunos casos se lo dice con arrogancia, en otros se lo expresa con desdén. Me gustaría explorar esa creencia un tanto generalizada, y si resulta justificada ver si es necesario también enfrentar la doble valoración. Veamos algunas posibles razones de la supuesta creencia de que la Filosofía en la UN es predominantemente analítica.

1. Una primera razón es que en el concierto de las universidades con programas de Filosofía en Bogotá la UN fue durante un tiempo probablemente la única que respondía de alguna manera por la

Analíticos y continentales: perspectiva local de una distinción problemática

corriente analítica; sin embargo, de ser la única entre muchas a serlo total o predominantemente, hay un trecho considerable. Creo también que ahora las cosas han cambiado y que difícilmente se puede decir siquiera que sea la única.

2. La segunda razón es que frente a una tradición predominantemente confesional de la filosofía en nuestro país, el departamento de Filosofía de la UN ha tenido la misión específica de dar cabida a las discusiones actuales y de irradiar el estado actual de las cuestiones de interés filosófico desde, digamos, los centros de producción filosófica en el mundo, si me es permitido hablar así. Dado el auge e importancia de la llamada filosofía analítica en el mundo, no es extraño que en la UN llegue a estar representada considerablemente. Desde este punto de vista, lo que haya de corriente analítica en la UN es un razonable reflejo de su estado e importancia en el resto del mundo. Sin embargo restaría la pregunta: ¿Por qué otras corrientes relativamente importantes no llegan a ser igualmente reflejadas (estructuralismo, filosofía francesa)? También quedaríamos debiendo la pregunta de por qué la filosofía analítica puede presentarse como adversa al ambiente supuestamente confesional de la tradición. Para responder esta pregunta sugiero que metodológicamente nos atengamos a nuestro precepto del comienzo, a saber, que por analítico no entendemos una posición filosófica sino un estilo; así, lo que tendríamos que examinar no es cuáles tesis de la filosofía analítica contemporánea contradicen a la tradición supuestamente confesional, sino cómo el estilo filosófico de los analíticos puede amenazar el control confesional de la disciplina filosófica. Creo que en este último caso nos mantendríamos en la perspectiva metafilosófica propuesta arriba.

3. Es también posible, y esta sería la tercera razón, que por analítico se entienda cierta relación más estrecha de la filosofía con la ciencia y la lógica, dando paso a una diferencia con las humanidades tradicionales y el lugar que entre ellas ocupa la filosofía. En tal sentido, el mote de analítico puede provenir más de los temas que se tratan, tales como la filosofía de la ciencia, de la biología, de la matemática y de la lógica, de la mente y del lenguaje, que del estilo con que se traten. Lo importante de la distinción estaría entonces en la afinidad de la filosofía analítica con la ciencia y su distanciamiento con las humanidades, con las que se siente tan cómoda la filosofía tradicional.

4. Finalmente, algo que toca el corazón de las diferencias, si no antagonismo, entre filosofía analítica y continental, también entra en consideración el papel que juega la historia de la filosofía en la concepción de la disciplina. Pero esta posible razón se convierte ahora más bien en una elaboración y profundización del antagonismo que por momentos ofrece visos de polarización; y recordemos que si el antagonismo todavía puede ser filosófico, la polarización ya no lo es. Este es un tema delicado, pues en un estadio previo de su desarrollo nuestro departamento se comprometió fuertemente con la idea de la historicidad de la filosofía, especialmente en el momento en que pretendía sacudirse el yugo de los manuales. Desde ese punto de vista la presunta hegemonía de la filosofía analítica iría en contravía de un programa historicista. Estaría por verse si esta percepción entraña un viraje de nuestro programa, o una división dentro de nuestro plantel de docentes, o ninguno de los dos en la medida en que tal percepción no es justificada. Creo sin embargo, que justificado o no, sigue siendo la historia de la filosofía un criterio de discriminación entre los dos estilos (y de ello me ocupó, y me he ocupado, por aparte, en *La cuestión de la historia*).



I. TÉRMINOS DE UNA POLARIZACIÓN

I.1. *La relación con la lógica y las ciencias*

Aunque el análisis del lenguaje común no requiere por sí un gran conocimiento y uso de la lógica, más bien basta con el sentido común, el descubrimiento de la deducción natural con su sistema de reglas de inferencia hizo fácil y generalizable el uso técnico de la lógica para que junto con el nuevo paradigma (o moda) analítico del lenguaje coincidieran en la conformación del nuevo estilo. Un buen índice de lo externo o coincidencial que puede ser el uso técnico de la lógica formal puede ser el que Wittgenstein, en medio de sus análisis lingüísticos, hace poco uso de ella de manera explícita (lo cual puede no ser el caso para su primera época).² Creo que el recurso a la lógica matemática pertenece más a una afinidad todavía no tematizada de la filosofía analítica con el positivismo lógico, la cual es un índice de su afinidad con las ciencias; pero por supuesto que esto todavía hay que discutirlo, en la medida en que faltaría por examinar el ingrediente fregeano ulterior de la filosofía analítica. Esto nos lleva por ahora a la cuestión del rigor.

I.2. *La cuestión del rigor*

Una de las confrontaciones más importantes en que se manifiesta la rivalidad entre los dos estilos del ejercicio filosófico es la que atañe al rigor. Quienes se sienten más afines a las ciencias exactas conciben el rigor filosófico como una suerte de exigencia demostrativa que pone énfasis en las conexiones entre las proposiciones, las cuales parecen ser proferidas neutramente sin visos de ambigüedad, pues van precedidas de las correspondientes definiciones de los conceptos contenidos en ellas. En niveles un tanto más elaborados, se ofrecen incluso formalizaciones de tales proposiciones que permiten seguir formalmente los pasos lógicos y las reglas de inferencia utilizados en las demostraciones. De esta manera se puede llegar al exceso de concebir el oficio filosófico como predominantemente formalizador y demostrativo, con miras a producir algo parecido a una teoría científica fundamentada casi al estilo axiomático. Esta exageración llegó a expresarse en una máxima que ha sido rememorada hace poco con ocasión de la muerte de P. F. Strawson. En uno de sus obituarios se cuenta que su tutor Paul Grice le recomendaba ceñirse al siguiente precepto: 'Si no lo puede poner en símbolos (léase formalizar) no vale la pena decirlo'. Strawson tenía sus reservas para con quienes a la sazón pensaban que la lógica formal era 'la clave única y suficiente' para entender el funcionamiento del lenguaje y el pensamiento, por lo cual a la recomendación de su tutor, opuso la siguiente: 'Si usted lo puede poner en símbolos no vale la pena decirlo'.³ Con esto Strawson quería recordarnos que el oficio de la filosofía no puede asimilarse así no más al de la ciencia, entre otras razones porque el papel que juega el lenguaje diverge radicalmente en los dos casos. Nuestra aproximación al lenguaje en cada caso es muy diferente. Mientras en el caso de la ciencia usamos (instrumento) un lenguaje artificial, con reglas precisas de operación y construcción, con conceptos previa y artificialmente definidos, de alguna manera disecados, es decir, despojados de un contexto vital, en el caso de la filosofía,

² Hay un artículo que puede ser de utilidad para ilustrar esta tesis. (Pelletier 1999).

³ "Strawson had struck a blow for ordinary language logic. Formal logic he considered 'an indispensable tool indeed for clarifying much of our thought, but not, as some are tempted to suppose, the unique and sufficient key to the functioning of language and thought in general'. When his erstwhile tutor Paul Grice declared, 'If you can't put it in symbols, it's not worth saying,' Strawson retorted: 'If you can put it in symbols, it's not worth saying.'" (*The Guardian*, 15/02/2006).

en cambio, nos encontramos inmersos en el lenguaje en que vivimos y que no podemos abarcar ni controlar en sus efectos sobre nuestra manera de pensar y conocer. Si en el primer caso es claro que la lógica artificial gobierna a un lenguaje igualmente artificial, en el segundo caso ya no es claro cómo la vida del lenguaje ha de someterse a la misma lógica. Para la muestra de una confrontación en torno del rigor dentro del propio seno de las fuentes de la filosofía analítica, veamos lo que dice Russell:

[...] [e]sto me trae a una divergencia fundamental que me separa de muchos filósofos con los que Mr. Strawson parece estar en general de acuerdo. Están persuadidos de que el lenguaje corriente es suficientemente bueno, no sólo para la vida diaria, sino también para la filosofía. Yo, por el contrario, estoy persuadido de que el lenguaje común está lleno de vaguedades y de imprecisiones, y que todo intento de ser concreto y preciso requiere una modificación del lenguaje común, tanto por lo que se refiere al vocabulario como en relación con la sintaxis. Todo el mundo admite que la física, la química y la medicina requieran, cada una, un lenguaje que no es el de la vida diaria. No veo por qué sólo la filosofía ha de tener prohibido intentar una tal aproximación a la precisión y a la exactitud. (Russell 1960 253-254)

No hay pues duda de que entre los adalides de la filosofía analítica hay diferencias sustanciales sobre sus nociones de rigor y del papel que juega la lógica en él; tantas como las que Russell nos recuerda que hay entre el primer y el segundo Wittgenstein, el cual, nos dice Russell, “parece haberse cansado de pensar seriamente” (1976 228). Esto me lleva a creer que el rigor no es un verdadero término de polarización entre los dos estilos, aunque lo haya parecido ser en ciertos temas y en ciertos momentos, en particular cuando se involucran temas científicos. En otras palabras, no parecer ser un término de polarización en el sentido en que un estilo de hacer filosofía sea riguroso y el otro no.

1.3. *La cuestión del significado y de su análisis: étimo (etymon) versus uso, concepto y representación.*

Otro tópico de enfrentamiento entre estilos filosóficos es el que advertimos en las diversas actitudes frente al lenguaje que, como acabamos de ver, ya pone de manifiesto rivalidades, incluso dentro de una misma tradición. Se enfrenta el uso común del lenguaje con un uso culto, especializado o técnico del lenguaje; se contraponen, según vimos, porque el primero es impreciso y ambiguo, mientras el segundo pretende ser unívoco y preciso o, si se prefiere, pretende ser la depuración y sofisticación del primero, en lo cual propiamente consistiría el papel de la filosofía. A su vez, los que abogan por el examen del uso común del lenguaje quieren precisamente abordarlo sin las sofisticaciones y amaneramientos que ocultan su fuerza comunicativa y expresiva, en fin, toda su vitalidad. Tal enfrentamiento entre las dos actitudes frente al lenguaje involucra también la rivalidad de los estilos filosóficos que ahora nos preocupa. Pero vemos que ya no es tan fácil alinear los partidos, por lo menos no tanto como parece serlo en otras lides. Quisiera, por eso, citar en extenso una sugestiva descripción de lo que parece ser la actitud filosófica de Heidegger frente al lenguaje. Luego veremos la dificultad para establecer si se trata de una apología del lenguaje común o un llamado a su depuración en un lenguaje culto y preciso.

El caso concreto que nos presenta el estilo de Heidegger, aunque extremado, puede considerarse como el normal seguido por todos los grandes filósofos con buen estilo. Consiste en lo siguiente: cada palabra suele poseer una multiplicidad de sentidos que residen en ella estratificados, es decir, unos más superficiales cotidianos, otros más recónditos y profundos. Heidegger perfora y anula



el sentido vulgar y más externo de la palabra y, a presión, hace emerger de su fondo el sentido fundamental de que las significaciones más superficiales vienen, a la vez que lo ocultan [...].

Este descenso a los senos profundos, a las vísceras recónditas de la palabra, se hace -yo lo hago desde mi primer libro, *Meditaciones del Quijote*, 1914- buceando dentro de ella hasta encontrar su etimología o, lo que es igual, su más antiguo sentido. Todo el que lea a Heidegger tiene que haber sentido la delicia de encontrar ante sí la palabra vulgar transfigurada al hacer revivir en ella esa su significación más antigua. Delicia porque nos parece como si sorprendiésemos al vocablo en su *statu nascendi*, todavía caliente de la situación vital que lo engendró. Y al mismo tiempo recibimos la impresión de que en su sentido actual la palabra apenas tiene sentido, significa cosas triviales y está como vacía. Mas en Heidegger la palabra vulgar súbitamente se llena, se llena hasta los bordes, se llena de sentido. Más aún, nos parece que su uso cotidiano traicionaba a la palabra, la envilecía, y que ahora vuelve a su verdadero sentido. Este verdadero sentido es lo que los antiguos llamaban el *etymon* de la palabra.

La lingüística positivista de comienzos de siglo no admitía que, por ningún serio motivo, pudiera hablarse de que las palabras tienen un sentido 'verdadero' -frente a otros que no lo son. El positivismo allanó el universo, lo igualó todo, vaciándolo. Pero lo cierto es que las palabras tienen incuestionablemente un sentido privilegiado, máximo o auténtico; a saber, el que significaron cuando fueron creadas. La dificultad está en poder llegar, caminando hacia atrás hasta descubrirlo. Nuestros datos sobre ellas nos suelen dejar a medio camino, pero es evidente que cada palabra es originariamente la reacción lingüística o verbal a una situación *típica*, por tanto, no anecdótica ni casual, sino constitutiva de nuestro vivir. Luego los mecanismos de la metonimia, del cambio de significación, que en buena porción son estúpidos, reprimieron ese sentido originario y vivaz sustituyéndolo con significaciones cualesquiera que los más irracionales azares han hecho caer sobre el vocablo [...].

El estilo filosófico de Heidegger, tan egregiamente logrado, consiste sobretodo en etimologizar; en acariciar a la palabra en su arcana raíz. De aquí que el placer que produce tenga un carácter nacional. Pone al lector en inmediato contacto con las raíces de la lengua alemana, que son a la vez las raíces del 'alma colectiva' alemana. Cómo puede haber lectores alemanes remisos en sentir y en reconocer este deleite que engendra la prosa tan sabrosa de Heidegger? Precisamente el hombre alemán debía sentir con mayor vivacidad el placer de la intimidad con las raíces de su lengua. Fichte, que necesitaba exagerar como se necesita respirar, dice una vez que frente a la lengua alemana las latinas son lenguas muertas, por que las lenguas romances contienen raíces extrañas a los hombres que las hablan. Son raíces del hombre latino y los pueblos actuales no las entienden, no pueden tener con ellas intimidad y sólo llegan hasta ellas a través de la ciencia lingüística. Tal vez tenga Fichte un poco de razón, aunque él no ve que ese defecto de las lenguas romances, al hacer de ellas lenguas, en cierto modo 'aprendidas', les proporciona determinadas virtudes y gracias que faltan a la alemana. (Ortega y Gasset 1962 47-50)

No hay duda de la pretensión de arraigo de los conceptos y las palabras en los usos populares o cotidianos; también parece no haber duda en que la actitud no es la de depurar, sino la de explicar los giros y variaciones que admiten y a que se someten las palabras en el trajín vital. La diferencia entre la actitud descrita y la de los que fincan su filosofía en el examen del lenguaje común, está en la delimitación de los usuarios: mientras éstos últimos consideran el uso común del lenguaje como el que ocurre entre hablantes relativamente contemporáneos entre sí, de manera que podamos pensar en una vida del lenguaje en términos generacionales, es decir como una generación habla su lenguaje, el caso de Heidegger, en cambio, nos sugiere una comunidad de hablantes mucho más extendida en el tiempo, de manera que tiene que



intentar dar razón de su dinámica más allá de la experiencia inmediata del uso cotidiano entre contemporáneos. Por eso, esta distinta delimitación de usuarios del lenguaje entre los dos estilos puede entrañar una diferencia en la actitud frente a la historia: cuánto nos incumben nuestros antepasados en asuntos filosóficos; cuánto como usuarios de nuestro lenguaje; cuánto dependemos de ellos; cuánto nos interesa tomarlos en consideración. Si estas preguntas pueden llegar a ser interesantes, nuestra consideración por la historia estará a la orden del día. Sin pensar que este tema de las diferencias entre las actitudes frente al lenguaje está siquiera adecuadamente enunciado, mucho menos tratado, paso ahora a la cuestión de las diferencias respecto del pasado y a sus pensadores.

1.4. *La cuestión de la historia*

Bastante conocida es la frase que se atribuye a Quine, según la cual “[u]na cosa es filosofía y otra cosa es historia de la filosofía; a mí me gusta la filosofía”. Esta frase, que se puede considerar simplemente como la contradicción del dicto Hegeliano “filosofía e historia de la filosofía son la misma cosa”, ha sellado, desde un punto de vista al menos, el destino reciente de nuestra disciplina. Esta frase ha polarizado nuestro oficio hasta el punto de que los estilos filosóficos hoy en boga se han llegado a definir hasta hace poco según su respeto o desdén por la historia. Los departamentos de Filosofía en Estados Unidos se dividen entre aquellos que se ubican en la cercanía de las Humanidades y aquellos que prefieren la cercanía de las Ciencias. Los primeros abogan por un conocimiento predominantemente histórico de la filosofía y basan el currículo en textos canónicos de autores, mientras que los segundos lo hacen basados en lecturas de artículos recientes de revistas especializadas, al estilo de como se forman quienes estudian ciencias básicas (Rorty 2005 107). La polarización de que hablamos radica no propiamente en la diferencia de formación sino en creer que basta en cada caso lo que hacen, pues el formado en textos clásicos creerá acaso que en eso se agota todo su oficio futuro de filósofo y el formado en artículos recientes de filosofía ha de creer, a su vez, que la filosofía empezó hace 5 años, o que los problemas filosóficos que enfrenta se decidieron en la última década. En medios pluralistas, donde inevitablemente conviven los dos estilos, se ha llegado incluso a negociar el currículo de manera equitativa: la mitad de los cursos sobre historia de la filosofía, la otra mitad sobre filosofía analítica, según me he enterado que ocurre en la Universidad de Valparaíso en Chile.

Hay, en relación con la historia de la filosofía, otro asunto de importancia por el que la actitud de los filósofos ante el pasado puede ser determinada. Se trata de la distinción entre lo que han dicho los filósofos, las respuestas que han dado a los problemas filosóficos, y el juicio que merecen o la verdad o falsedad, si se puede hablar así, que pese sobre ellas. Se consideraba **histórica** la descripción o, mejor, la respuesta que tal filósofo dio a tal problema, mientras se consideraba **filosófica** la evaluación que se puede hacer hoy de tal respuesta (*cf.* Collingwood 1953 73-74). Pero esta distinción bien pronto se revela problemática, pues supone que el problema es el mismo, que admite sólo una respuesta verdadera y que ello es verificable (demostrable de una vez por todas). Así vistas las cosas, a la luz de esta problemática distinción, se puede notar que el fastidio por la historia puede estar motivado entre los filósofos analíticos por la actitud descriptiva de las opiniones de los filósofos del pasado. La historia se considera entonces mera doxografía, de manera que la actitud frente a ella es la del puro historiador que sólo registra documentalmente las opiniones existentes, las posibles relaciones con otros filósofos, etc. El problema estrictamente filosófico, el que es verdaderamente interesante es el



que le otorga talla de interlocutor al filósofo en cuestión, y el que otorga a su vez valor filosófico a sus supuestas opiniones. Y aquí hay que hacer valer esta diferencia específica, con sus implicaciones: que tales opiniones son razonadas, pretendidamente justificadas; que no son simplemente el producto de una genial inspiración que se sustrae al alcance de los demás mortales; que están involucradas en contextos propios por desentrañar; que pertenecen a un contexto interlocutivo también por establecer. En suma, el fastidio por la historia de la filosofía está en que sólo se la estudia en tanto acontecimiento, lo cual contradice el cometido filosófico propiamente dicho: la búsqueda de la verdad, bien sea en términos de correspondencia cognitiva con una realidad, de coherencia formal en su justificación o qué sé yo qué otro criterio de validación se pueda proponer. Esto lo habremos de entender mejor si comparamos nuestra actitud frente a un contemporáneo con la que asumimos frente a un gran filósofo del pasado. Primero hemos de eliminar ciertas resonancias mistificantes, e investigar incluso, por qué no, a qué se pueda deber que en ciertos medios culturales basta estar muerto para adquirir gran ascendiente sobre la posteridad; o que las disciplinas requieran de héroes, tanto locales como universales, a quienes imitar, admirar, retar, etc.

También hay que considerar otra fuente para entender la actitud frente a la historia de la filosofía por parte de la primera generación de filósofos analíticos. Proviene de su emulación de las ciencias exactas, las cuales, para efectos de instrucción y de avance en el saber, se ocupan poco o nada de su historia. La ciencia en cuestión consiste en un estado de cosas presente en el cual hay que iniciarse para ejercer el oficio de científico, sometiéndose a unos estándares de aprobación y éxito que no se cuestionan. En tal sentido, el estudio de los presocráticos, o Aristóteles, Descartes, Hume o Kant, para iniciarse en los conocimientos filosóficos, equivaldría a creer que para ser físico, químico o biólogo, hubiera que estudiar a Galileo o Newton, Lavoisier o Lamarck, sólo por dar algunos ejemplos. Se pone de manifiesto que lo que importa, al estudiar filosofía desde esta perspectiva, es el método de acceso a los problemas y del correspondiente tratamiento para sus soluciones. De ahí la importancia de la lógica y de su ejercitación. Las opiniones de los grandes filósofos pueden servir a lo sumo de ejercicio, pero no constituyen un canon para el aprendizaje.

2. CONCLUSIÓN: EL CONTEXTO DE LA FILOSOFÍA EN LA UN.

Retomando el tema central que nos ocupa, a saber, el lugar común que pesa sobre la Filosofía en la Universidad Nacional de Colombia como predominantemente analítica, quisiera cerrar con una hipótesis algo aventurada sobre lo que puede estar detrás de tal estigma, si se me permite llamarlo así. Tradicionalmente en nuestro país las carreras de filosofía se ofrecen en paquetes. Recuerdo mi dificultad para escoger universidad, pues en unas ocasiones me ofrecían Filosofía y Letras; era la combinación proveniente del humanismo. En otras ocasiones era Filosofía y Ciencias Religiosas, típica combinación en un país todavía preso de un confesionalismo extremo, donde casi cada universidad era administrada por una de las principales comunidades religiosas, para efectos de la formación de sus seminaristas. Hoy podemos ver nuevas combinaciones como, por ejemplo, Filosofía Política, típica de una universidad dominada por los estudios jurídicos, o Filosofía y Ciencias Sociales, o Filosofía y Ciencias de la Educación, como es de esperar en una universidad pedagógica. Parecía –y sigue pareciendo–, que la filosofía sola se vende poco; pero era un hecho que sólo la Universidad Nacional se podía dar ese lujo, a saber, el de ofrecer lo que llamábamos Filosofía Pura. Yo aventuraría que varias de las molestias o aversiones vinculadas con la falsa percepción que se tiene de la carrera de filosofía de la UN como filosofía predominantemente analítica se deben más bien a que se trata de

filosofía a secas, sin aplicaciones, sin aditamentos y sin ganchos. La llamamos pura, otros pueden llamarla estricta, pero no creo que sea el caso que se trate de analítica en el sentido, digamos, “político” actual de la palabra, es decir como opuesta a continental. La frecuencia con que nuestros egresados manifiestan el anhelo de cambiar de disciplina, de combinarla con “algo más aterrizado”, con algo “más útil a la sociedad”, más gratificante o más rentable, según se expresan ellos mismos, puede ser un índice de que la filosofía sin aditamentos es difícil, austera, exigente y, como si fuera poco, ingrata. Lo que no creo es que todos estos atributos sean monopolio de la filosofía analítica.

Podemos ver también lo ingrato, difícil y exigente que puede ser leer a Aristóteles, Kant, Hegel, Husserl, o Heidegger, por no ir más lejos con los héroes de la filosofía continental, si se los compara con los programas de filosofía combinada con letras, sociales, educación o política, en los cuales las lecturas pueden ser un tanto más livianas y amables. Insisto en que el malestar que puede generar en ciertos círculos de opinión el Programa de Filosofía de la Universidad Nacional tiene más que ver con que se trata de filosofía pura, sea esta desde una perspectiva histórica o sistemática, sea hermeneútica o analítica, sea en conexión con las ciencias o sin ella, que con que se trate de un programa hegemónicamente analítico. Puede, ciertamente, ser un tanto árido, pero creo, igualmente, que es una especificidad que hay que defender. Lo cual no excluye que el estudiante pueda, y deba, aprovechar los espacios interdisciplinarios que la Universidad le abre; me refiero a la exigencia de seguir un área menor de trabajo, como complementaria a su área básica. Sin embargo esto no es lo mismo que se ofrece en otras partes como filosofía combinada, aderezada o aplicada, si se me permiten las expresiones.

En definitiva, la oposición entre filosofía continental y filosofía analítica es difícil de sostenerse filosóficamente y es más bien una oposición política o a lo sumo metafilosófica, según la explicación que hicimos del término. Hablar de analítico y continental puede quedarse en meros señalamientos, en sectarismos que sólo anulan la interlocución, en ningún caso la propician. En la medida en que un estudiante supere estos sectarismos ampliará su espectro de interlocución filosófica y estará a su vez en mejores condiciones de ejercer el oficio, consistente en su inserción en la comunidad pensante y filosofante sin calificativos.

BIBLIOGRAFÍA

COLLINGWOOD, ROBIN GEORGE.

Autobiografía. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1953.

Obituario en *The Guardian* (15/02/2006). <http://www.guardian.co.uk/obituaries/story/0,,1709718,00.html> (consultado el 7/10/2006).

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ.

Pasado y porvenir para el hombre actual (en torno al “Coloquio de Darmstadt”, 1951). Madrid: Ed. Revista de Occidente, 1962.

PELLETIER, FRANCIS JEFFREY.

“A brief history of natural deduction”. *History and Philosophy of Logic* 20 (1999): 1-31.

RORTY, RICHARD.

Cuidar la libertad. Eduardo Mendieta (ed.). Madrid: Trotta, 2005.



RUSSELL, BERTRAND.

“Mr. Strawson sobre el referir”, en *La evolución de mi pensamiento filosófico*. Madrid: Aguilar, 1960.

La evolución de mi pensamiento filosófico, Madrid: Alianza Editorial, 1976.

