

INTRODUCCIÓN

[/p. 15]

Esta obra pretende aportar algunos elementos de juicio para pensar el contraste entre dos territorios de la filosofía actual. Uno de ellos ha ido extendiéndose y demarcando sus fronteras a lo largo de este siglo: el del pensamiento analítico, de adscripción anglosajona. Si constituye un ámbito propio y se lo asocia con una tendencia o estilo característicos, está justificado hablar, en el caso del segundo de ellos, de «ámbito continental» en un sentido contrastante, aunque haya sido en él en el que ha surgido y se ha desplegado la mayor parte de la filosofía en la historia occidental.

Decir «territorios» es, por supuesto, metafórico. Aunque los mundos comparados estén vinculados a una diferencia geográfica, ésta es contingente respecto a la diferencia propiamente filosófica. Pero, por otro lado, el término posee cierta eficacia. De hecho, los que nos ocupamos de la filosofía estamos acostumbrados a habérmolas con esta distancia como si tuviese un sentido topográfico. Hay, ligadas a estas dos formas de la filosofía, secciones fácilmente distinguibles en los programas de estudio, áreas concretas delimitables en un mismo Departamento institucional, y hasta hay «sociedades» que se agrupan en torno a lemas de una u otra.

De todos modos, la topografía del contraste posee más ingredientes aleatorios y contingencias institucionales que su correspondiente fondo filosófico. Éste está basado en el decurso mismo de la tradición filosófica. Es por eso por lo que resulta mejor hablar de «tradiciones», de una «tradición continental» y una «tradición analítica». Y es aquí donde hay que empezar a afrontar perplejidades. Una evidente atañe a la edad de los presuntos contendientes. Se [/] suele hablar de tradición respecto a acontecimientos que han dado prueba de sus efectos durante más tiempo que el circunscrito por el presente. Y en el caso que nos ocupa sólo podemos hablar, apenas, de un siglo, del siglo que constituye nuestro espacio más reciente. Quizás, en efecto, no poseamos todavía perspectiva suficiente para hablar así. Pero hay razones que empujan, no obstante, a

[/p. 16]

ocuparnos de «tradiciones». La filosofía analítica comenzó siendo, desde Frege y, sobre todo, a partir del *Tractatus* wittgensteiniano, un modo de hacer filosofía, y no sólo una variación temática: se trataba de un análisis del sentido de las proposiciones, un análisis que, por cierto, puso en vilo al resto del hacer filosófico «continental», al lanzar sobre él la sospecha de que se había hecho víctima de embrujos causados por el lenguaje. Se sabe que gran parte de esa fase de la filosofía analítica ha pasado a ser una línea muerta. No sólo su acentuado verificacionismo, sino su conformación como una actitud terapéutica, han cambiado. En la actualidad, las corrientes que se asocian con el ámbito analítico son, más bien, formas de un explícito y teórico proyecto de teoría del significado, en el que se incluyen tendencias variopintas. Y en esta situación ulterior, respecto a la cual se suele hablar, incluso, de «filosofía postanalítica», hay más razones aún para hablar de la unidad de una tradición. Pues entre las diversas corrientes que integran ese entramado se han hecho patentes nexos constantes. Descifrarlos es uno de los aspectos que componen el propósito de este estudio.

Aunque la «identidad» de cada una de las tradiciones, continental y analítica, puede hacerse retrotraer a episodios frecuentes en la historia de la filosofía, circunscribimos el análisis al siglo XX. Y ello no sólo porque es en esta época donde el estilo y los rasgos propios de la filosofía analítica —como hemos señalado— se han congregado y expandido, sino porque es posible justificar, por otra parte, que nuestro siglo arrastra una unidad específica, una idiosincrasia peculiar dentro de esa historia, que permite hablar de «filosofía continental del siglo XX». La convicción del autor es la de que el «pensamiento continental» está marcado, desde la fenomenología husserliana, por un modo de interrogar y una ontología *sui generis*. Se trata de una *ontología del sentido*, para la cual la cuestión [/] por las condiciones de «constitución del sentido» del ser de los entes ha pasado a ser inexcusable, aunque conviva con otras, con frecuencia de modo violento.

[/p. 17]

Una de las tesis que se defienden en lo que respecta a la reconstrucción de la «tradición continental» es la de que las más importantes corrientes de pensamiento de la filosofía continental del siglo XX transforman, inflexionan, corrigen e incluso desconstruyen esta ontología, sirviéndose de ella, sin embargo, y moviéndose en el espacio que ella ha abierto.

Con lo que se acaba de decir queda franco el camino para señalar el contenido fundamental que recorre, como una hipótesis heurística, todos los estudios concretos de la presente investigación. Esta hipótesis, cuya consistencia quiere el texto ir probando a través de diferentes preguntas y de diferentes contextos, es la que sigue. Entre «tradición continental» y «tradición analítica»

existe una gran semejanza estructural y, simultáneamente, un hiato ontológico constantes. La primera se refiere a la analogía de estructura que poseen sus propensiones correspondientes. En ambos casos se trata de una tendencia a instalar los procesos de significación en el ámbito inmanente de las transacciones y relaciones intramundanas. En consonancia con ello, el punto de partida se encuentra en una analogía de fondo entre los «momentos fundacionales» contra los que se «reacciona» en cada caso: los momentos idealistas representados por la filosofía de Husserl y la de Frege. Ahora bien, entre estos procesos es posible discernir un hiato. La «tradicón 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. Es la dimensión del *mostrarse* o *ser-constituido* el sentido, algo distinto a la dimensión, digamos, no vertical sino horizontal, de lo constituido o lo mostrado. Asociamos este carácter con el emblema *ontología del acontecimiento*. 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 e intentamos escapar con ello a un sentido reductivista, que se limite a incorporar la comprensión verificacionista o cientista más radical. Lo factual es, en su sentido más amplio, lo que es susceptible de ser representado, lo que, en términos wittgensteinianos «puede ser dicho», frente a lo que sólo «se muestra».

[/p. 18]

Es claro que esta hipótesis ha de aclararse, en primer lugar, a sí misma, pues el modo en que aquí, abruptamente, es introducida, es vago o puede inducir a equívocos. El segundo capítulo tiene por finalidad esta aclaración, después de realizar una semblanza de cada una de las tradiciones. El primer capítulo prepara el terreno, analizando el parentesco y el contraste entre Husserl y Frege. De este modo, la semblanza a la que nos referimos coincide con una descripción de la forma en que la *mundanización del sentido* y la *naturalización del significado*, rompiendo con ciertos presupuestos husserliano-fregeanos, vertebran, respectivamente, la multiplicidad de posiciones de cada una de las tradiciones.

El resto de los capítulos posee una intención más contextual. En cada uno de ellos se han seleccionado problemáticas que sirven de base para la discusión, así como protagonistas reconocidos. La secuencia en que están dispuestos persigue, al mismo tiempo, permitir el surgimiento de oposiciones dentro de cada una de las tradiciones. Así, el capítulo 3 opone,

fundamentalmente, al holismo quineano-davidsoniano y a la línea hermenéutica continental bajo el techo que propicia el problema de la interpretación. El capítulo 4 aprovecha la aparición del externalismo (davidsoniano) para hacer intervenir, en tensión con él, al internalismo, de tal forma que la discusión conduce a un enfrentamiento entre la hermenéutica continental y el pensamiento dialógico (habermasiano-apeliano), así como entre éste último y su análogo analítico, el realismo interno. El capítulo 5, al hilo de la discusión sobre los aspectos pragmáticos del lenguaje, recoge los vínculos entre Wittgenstein y la crítica continental a la modernidad. El pensamiento dialógico aparece aquí como oponente, mientras se despliegan formas de [/] pensamiento de la diferencia naturalistas y continentales. El capítulo 6 es, quizás, el más fragmentario, por acercarse a un ámbito excesivamente extenso como para ser, siquiera, resumido: el de la filosofía de la mente y sus relaciones con los problemas de la intencionalidad y la identidad.

[/p. 19]

Hay que señalar que la perspectiva bajo la cual son descritas en esta obra las respectivas tradiciones, así como sus analogías y contrastes, no pretende ser reconocida como una comprensión completa y exhaustiva. Posiblemente sean los rostros del pensamiento actual excesivamente variopintos como para ser congregados en una única imagen. Sin embargo, asumiendo una mirada selectiva, esta perspectiva pretende acceder al aspecto más significativo y determinante en el conflicto entre las tradiciones. Es ésta su apuesta. Si el texto lo ha conseguido mínimamente, no dejará, por ello, sin embargo, de ser un esbozo minimal sobre una problemática cuya profundidad y complejidad rebasa ampliamente las limitaciones del autor.

El autor, por otra parte, no desea ocultar su adhesión a la *tradición continental* y, quizás, aunque lo desease, le resultaría imposible evitar la emergencia esporádica de sus propensiones en los estudios que contiene el texto. Esta circunstancia fuerza a distinguir dos tesis distintas en el entramado de este trabajo. La primera ha sido ya descrita: que entre *tradición continental* y *tradición analítica* existe, simultáneamente, una semejanza estructural y un hiato ontológico. La segunda es más específica: que los problemas planteados en ambas tradiciones tienen mayor posibilidad de ser resueltos empleando el *juego de lenguaje* de la continental *ontología del acontecimiento*. En la medida en que nos hemos esforzado por acotar el escenario en que esta última apuesta se pone en juego, esperamos que su emergencia no haya pervertido al primer objetivo. Invitamos al lector a distinguir, pues, estas dos lecturas. Una de ellas *pretende* ser descriptiva e intenta dibujar, con la objetividad que nos ha sido posible alcanzar, el perfil de los oponentes y el trazado de sus semejanzas y diferencias. En ese contexto, la tesis global sobre el contraste entre las tradiciones aparece en el parágrafo 2.3. y sus especificaciones contextuales en

[/p. 20] párrafos como 1.3., 3.4.2, 4.4.1., [/] 5.1.3., 5.3.2., 6.1.1. y 6.1.2. La otra lectura, en cuyo medio la perspectiva continental presenta objeciones a la analítica, se localiza en episodios más definidos: fundamentalmente en los párrafos 3.4.4, 4.4.2, 5.2, 6.1.2 y 6.2.2.

Son muchos los puntos de apoyo sin los que esta obra no podría haber sido culminada. Guardo un profundo agradecimiento a Pedro Cerezo Galán (quien me estimuló a seguir trabajando sobre un material más amplio que se acumulaba caóticamente y que tenía una finalidad coyuntural), a Juan José Acero Fernández, tanto por haberme motivado a la elaboración de este concreto texto, como por la constante e inteligente orientación en materia de filosofía analítica que me ha prestado, y a Domingo Blanco Fernández, cuya paciente lectura del manuscrito me ha permitido correcciones y replanteamientos importantes. Mis familiares, y también amigos como Juan A. Estrada, han sabido levantarme en momentos de flaqueza. La ayuda de Marian es, como siempre, inestimable.