

**Filosofía analítica y filosofía continental:
La apropiación de un debate por la filosofía peruana**
**Analytic philosophy and continental philosophy: The appropriation
of a debate by the Peruvian philosophy**

Pablo Quintanilla¹
Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú
pquinta@pucp.edu.pe

RESUMEN

Este texto se propone analizar algunas relaciones entre las dos tradiciones filosóficas contemporáneas más importantes —usualmente denominadas filosofía analítica y filosofía continental— con el objetivo de mostrar cómo su integración e influencia mutua puede dar lugar a intuiciones originales que ejemplifican la apropiación creativa de un debate, particularmente para el desarrollo de la filosofía peruana. El texto culmina sugiriendo dos puntos concretos en que se puede notar esta apropiación: el pragmatismo filosófico y la constitución intersubjetiva de la subjetividad.

PALABRAS CLAVE: filosofía analítica, filosofía continental, pragmatismo, filosofía peruana.

¹ Pablo Quintanilla es Ph.D. en filosofía por la Universidad de Virginia y magíster en filosofía por la Universidad de Londres (King's College). Se especializa en filosofía del lenguaje y de la mente, epistemología y teoría de la acción. Es coeditor de *El pensamiento pragmatista en la actualidad: Conocimiento, lenguaje, religión, estética y política* (Lima: PUCP 2015, en prensa) y de *Cognición social y lenguaje. La intersubjetividad en la evolución de la especie y en el desarrollo del niño* (Lima: PUCP, 2014), editor de *Ensayos de metafilosofía* (Lima: PUCP, 2009), coeditor de *Desarrollo humano y libertades. Una aproximación interdisciplinaria* (Lima: PUCP, 2009) y de *Lógica, lenguaje y mente*. Volumen IV de la Colección Tolerancia (Lima: PUCP, 2012) y coautor de *Pensamiento y acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX* (Lima: IRA, 2009). Actualmente es profesor principal de filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú y decano de Estudios Generales Letras. Es miembro de diversas sociedades académicas internacionales, incluyendo el *Grupo Interdisciplinario de Investigación Mente y Lenguaje*.

ABSTRACT

This paper attempts to analyze some of the relations between the two most important contemporary philosophical traditions —usually called Analytic and Continental— in order to show how their integration and mutual influence can give rise to original intuitions that might exemplify a case of creative appropriation of a debate, particularly for the development of Peruvian philosophy. The paper ends by suggesting two topics in which this creative appropriation can be seen: contemporary philosophical pragmatism and the intersubjective constitution of subjectivity.

KEY WORDS: Analytic philosophy, continental philosophy, pragmatism, Peruvian philosophy

Los dos ámbitos filosóficos más importantes de discusión actual, que corresponden a las dos tradiciones filosóficas más relevantes de los últimos cien años, suelen ser denominados «filosofía analítica» y «filosofía continental». A su vez, estas son las dos influencias principales en la filosofía que se cultiva en el Perú desde hace unos cincuenta años. Pero es interesante notar, desde una perspectiva de sociología académica, que ni los filósofos peruanos que practican la filosofía analítica lo hacen desatendiendo plenamente la filosofía continental, ni aquellos de corte continental ignoran totalmente las discusiones en el ámbito analítico.

Esto se explica, probablemente, porque los actuales estudiantes de filosofía beben de ambas tradiciones de parte de sus maestros y porque la educación filosófica que reciben nuestros alumnos, y esto es representativo de lo que ocurre en la mayor parte de Latinoamérica, los obliga a integrar lo que en otros países está aún poco integrado. Esto puede verse como un inconveniente, si uno cree que las tradiciones o metodologías filosóficas deben ser puras y que la contaminación de otras puede ser nociva, o puede verse como una circunstancia favorable para una producción que podría tener rasgos originales. En el caso del Perú, el no tener una tradición filosófica robusta nos ha obligado a ser receptores de todas las tradiciones y a integrarlas conceptualmente dentro de nuestra propia formación. Esa es una ventaja que nuestros alumnos deben explotar, pues la creatividad es siempre el producto de una integración inteligente de distintas influencias. Ese fenómeno está ocurriendo desde hace ya muchos años en casi todos los países latinoamericanos, incluyendo el Perú, y es algo que se debe fomentar y potenciar.

En este texto no me propongo hacer predicciones acerca del tipo de filosofía que podría producirse en Latinoamérica, ni tampoco deseo sostener que este

mestizaje filosófico está necesariamente llamado a generar alguna originalidad. Con frecuencia se dice, con inocultable ironía, que la filosofía latinoamericana siempre se anuncia pero nunca se enuncia. Por ello, dado que tiene más valor enunciar la filosofía que anunciarla, lo que corresponde a los filósofos peruanos es abordar problemas filosóficos de manera autónoma, dejándose influir por todas las tradiciones e intentando hacer contribuciones reales al pensamiento universal. No deja de ser interesante, sin embargo, formular interrogantes metafilosóficas y preguntarse qué características tiene la filosofía que se cultiva en nuestros predios, por qué tiene estas características y no otras, y cómo deberíamos formar a nuestros alumnos para que produzcan algún pensamiento que no solo sea interesante para nosotros sino también para lectores de otras regiones del mundo. En este texto me propongo, por tanto, mostrar cómo se fue constituyendo el debate entre analíticos y continentales para, finalmente, describir un caso concreto de apropiación dialógica de ese debate.

Es interesante señalar una curiosa paradoja. La expresión «filosofía analítica» no suele ser empleada por los filósofos analíticos, ni tampoco en los países donde supuestamente se practica ese tipo de filosofía, sino es más bien usada por los filósofos que cultivan otras tradiciones para referir a aquellos que se mueven en la órbita de los países anglosajones. No hay sociedades de filosofía analítica en Gran Bretaña ni en los Estados Unidos, aunque sí en Latinoamérica, Italia, España, Francia y Alemania. Si se le preguntara a un filósofo angloamericano estándar, es decir, a uno que ejemplificara para la filosofía lo que, en relación a la ciencia, Thomas Kuhn² llamaba un «científico normal», si es que él o ella se autodenomina analítico, probablemente respondería que se considera a sí mismo un filósofo dispuesto a plantearse preguntas relevantes, más allá de si estas fueron formuladas por primera vez en una isla o en el continente europeo. Si se le dijera que uno es un latinoamericano que hace filosofía analítica, quizá el interlocutor piense que uno es un historiador de la filosofía que se ocupa de los orígenes de la filosofía analítica en la primera mitad del siglo XX o alguien interesado en la denominada «filosofía del lenguaje ordinario» que floreció en Oxford durante la misma época. Resulta irresistible contar aquella anécdota de cuando Hilary Putnam vino a Lima a comienzos de los años ochenta y un periodista le preguntó si era verdad que él es un filósofo analítico. Putnam contestó que no, que él es en realidad sintético.

Análogamente, la expresión «filosofía continental» tampoco es empleada por los supuestos filósofos continentales. De hecho, fueron los ingleses quienes acuñaron esta etiqueta para referir a la filosofía que se practicaba en el continente

2 Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE, 1985.

europeo, por oposición a lo que se hacía en las islas británicas. Rara vez un alemán, francés o italiano diría de sí mismo que es continental, porque estaría adoptando la perspectiva insular. Simplemente diría que hace filosofía y que lo que le interesa es la fenomenología, la hermenéutica o la teoría crítica, por ejemplo. De igual manera, aunque en Gran Bretaña existen cursos de filosofía continental en los planes de estudio universitarios y en Estados Unidos cursos de filosofía europea (que no incluye a la británica), estos no existen en el continente europeo, donde sí existen cursos de filosofía analítica. En los países anglófonos puede haber cursos sobre los orígenes de la filosofía analítica, pero sería muy extraño que haya un curso con el nombre de «filosofía analítica». En el caso latinoamericano, es una deliciosa paradoja notar que cuando existen cursos con el nombre de filosofía analítica en los planes de estudios de una universidad es porque esta es mayoritariamente continental, y si en un plan de estudios nos encontramos con cursos con la etiqueta de filosofía continental, es porque los filósofos analíticos ya invadieron el programa. Queda claro, entonces, que autodenominarse analítico o continental puede ser un signo de que uno se encuentra en minoría respecto de sus colegas.

Sin embargo, en líneas generales se suele entender por «filosofía analítica» la que se cultiva en diversos países, ya no solo en aquellos de habla inglesa, que son herederos de una tradición de autores que incluyen a Russell, Frege, Wittgenstein, Quine, Kripke y Davidson, entre otros, y que privilegian el análisis lógico y conceptual, la precisión argumental y, cada vez más, la evidencia empírica. Estos países incluyen sin duda a Estados Unidos y Gran Bretaña, pero también a Australia y Nueva Zelanda, y a los países escandinavos. También, hay núcleos de este tipo de filosofía en casi todos los demás países del orbe.

Una virtud de los representantes de esta tradición es el cuidado meticuloso con los detalles de la argumentación, además de que, por lo general, resulta muy claro qué es exactamente lo que están discutiendo, cuáles son sus presupuestos y cuál la tesis que desean esgrimir. Un defecto frecuente es el suponer que pueden abordar un problema prescindiendo del contexto histórico que lo originó y modeló, como si las preguntas filosóficas fueran independientes de una sociedad y una situación práctica específica que las hace inteligibles y relevantes.

Una objeción común a la filosofía analítica es que nació en los brazos de un cierto platonismo, pero es indiscutible que, aunque este aún sobrevive en muchos autores, la influencia del pragmatismo estadounidense y de las obras del segundo Wittgenstein y Quine, lo han eliminado por completo en la mayor parte de vertientes de la filosofía actual. Un filósofo que despierta pasiones encontradas y cuyo lugar en la historia de la filosofía del siglo XX es aún incierto es Richard Rorty,

pero me parece indiscutible que sus reflexiones metafilosóficas sobre las virtudes y los defectos de la filosofía analítica, así como sus presupuestos, fantasmas, prejuicios y aciertos, son de tal agudeza que Rorty resultará un autor canónico, si no como figura principal, sin duda como comentarista y observador del siglo XX filosófico.³

De otro lado, por «filosofía continental» suele entenderse a aquella que hunde sus raíces en la tradición alemana de Dilthey, Brentano, Husserl, Heidegger y Gadamer, y que tiene un estilo más historicista y menos argumentativo, es decir, cuyo interés fundamental es entender el proceso intelectual y social que condujo a que un gran filósofo («su propio tiempo hecho pensamientos», decía Hegel) llegara a desarrollar ciertas ideas que reflejan la *Weltanschauung* de una época. Por ello, con frecuencia se critica a estos filósofos el que hagan poco «control argumental», es decir, el que estén más concentrados en entender qué es exactamente lo que dijo un autor, por qué dijo lo que dijo y qué revela eso de su época, antes que en preguntarse si aquello que ese autor sostuvo está bien justificado, si se sigue lógicamente de sus propias premisas o si es compatible con otros conocimientos que ahora tenemos. Eso ocurre, sobre todo, en la filosofía alemana. En el caso de la tradición francesa, aunque también se inspira en los clásicos alemanes, sobre todo en Husserl y Heidegger, hay un mayor interés político, social y literario, como es posible constatar en autores como Foucault, Derrida o Lyotard.

Por eso el filosofar de analíticos y continentales es distinto, y se hace más diferente en tanto más analítico o más continental sea uno. Pero también es diferente su manera de hacer historia de la filosofía. Mientras que un historiador continental suele tener presupuestos intencionalistas que lo conducen a preguntarse qué es lo que verdaderamente un filósofo tuvo la intención de decir y qué refleja eso de la época en que escribió, el analítico por lo general se pregunta si eso que aquel autor sostuvo es verdadero o falso. El continental recriminará al analítico que está cometiendo anacronismos y que los predicados *verdadero* y *falso* se aplican a proposiciones descriptivas de hechos pero no a afirmaciones filosóficas que, en cierto sentido, están más allá de la verdad y la falsedad, pues con frecuencia son solo iluminadoras o inspiradoras, como puede serlo una metáfora o una buena analogía. Ante esto, el analítico podrá retrucar que no comete ningún anacronismo porque no le interesa descalificar la obra del filósofo que estudia sino preguntarse si uno podría seguir sosteniendo esas afirmaciones el día de hoy y con la información que ahora tenemos. También podrá añadir, este hipotético filósofo

3 Rorty, R., Schneewind, J., Skinner, Q., *Philosophy in History. Essays in the Historiography of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

analítico, que pretender reconstruir lo que un autor realmente dijo o sus reales intenciones es un presupuesto positivista del que el historiador continental todavía no se ha librado. Finalmente, el analítico dirá que afirmar que las tesis filosóficas no son portadoras de verdad es una tesis que deberá ser justificada de manera que uno se pregunte si es verdadera o falsa. Pero esto dependerá, naturalmente, del concepto de verdad que uno tenga. Si uno tiene una concepción minimalista, deflacionista o pragmatista de la verdad no tendrá mayores inconvenientes en aceptar que una afirmación como «el ser se dice de muchas maneras» puede ser considerada verdadera si está mejor justificada que su opuesta, sin que uno esté pretendiendo haber encontrado una verdad absoluta e irrefutable acerca del ser, y menos aún una correspondencia entre esa oración y la realidad. Sin duda, muchas afirmaciones filosóficas no pretenden ser verdaderas sino iluminadoras, pero no todas, no siempre, y no en todos los casos.

Consideremos como ejemplo a un historiador que esté estudiando a Kant. El analítico podría preguntarse si la concepción que este autor tiene del espacio y del tiempo está comprometida con la mecánica newtoniana, lo cual la descalifica. Eso no significa que Kant haya sido un mal filósofo, dado que es obvio que no pudo haber conocido a Einstein. Lo único que significa es que uno no podría ser hoy kantiano y einsteiniano al mismo tiempo, es decir, que con los conocimientos que ahora tenemos no podríamos justificar apropiadamente la teoría kantiana del espacio y el tiempo. El continental podría responder que sí es posible ser kantiano y einsteiniano simultáneamente, siempre que uno sostenga que el espacio y el tiempo, en tanto formas puras de la sensibilidad, no describen cómo es la realidad sino cómo son los mecanismos neurológicos innatos que nos permiten constituir representaciones de la realidad suficientemente adaptativas para que la supervivencia de la especie sea posible. Así, nosotros podríamos tener concepciones innatas del espacio y el tiempo de corte newtoniano, así como también podríamos tener una geometría innata euclidiana y, finalmente, hasta una ontología dualista cartesiana, todo lo cual sería beneficioso para la supervivencia, independientemente de que describa la realidad en sí misma, que podría ser incognoscible. Por todo ello, no solo sería hoy posible ser kantiano y einsteiniano al mismo tiempo sino, más aún, Kant habría tenido razón. Pienso que si el continental dijera todo eso acertaría, pero nótese que se habría ido convirtiendo progresivamente en un analítico en su argumentación.

Con este diálogo imaginario he intentado mostrar que muchas veces la filosofía analítica ve cosas que la filosofía continental no ve, y viceversa. Esto no implica que todos debamos convertirnos en mestizos filosóficos. Es natural que uno tenga sus inclinaciones y que, dependiendo de su talante y sus curiosidades,

se incline más por cierto tipo de filosofía que por otro. Eso ocurre también al interior de la filosofía analítica y de la continental. Sí es deseable, sin embargo, que los estudiantes estén expuestos a ambas formas de hacer filosofía para que una no les resulte ajena, lo que a estas alturas sería solo una inaceptable forma de ignorancia filosófica. También porque las intuiciones de una tradición pueden ser sumamente fértiles en el trabajo de la otra. De hecho, algunas ideas originales y valiosas de la filosofía reciente son el producto de la confluencia de estas tradiciones en un individuo, de la misma manera como ocurrió con las diversas influencias presocráticas y orientales en Platón, con el pensamiento cristiano y el helenístico durante la Edad Media, o con el empirismo y el racionalismo en Kant.

Muchos de los filósofos contemporáneos más interesantes son aquellos que tienen una doble influencia o que, por lo menos, tienen la vocación de integrar ambas tradiciones. Ese es el caso, por ejemplo, de autores como Rorty, Brandom, Bernstein o McDowell, procedentes de la tradición anglosajona; así como Habermas, Tugendhat o Apel, de la alemana, o Pascal Engel, Claudine Tiercelin y Francois Recanati de la francesa. Pero un rasgo que me parece interesante de percibir en estos autores es la presencia de presupuestos pragmatistas, ya sea de manera explícita o implícita. De hecho, pienso que el pragmatismo es un puente natural entre estas dos tradiciones filosóficas, no solo porque siendo un producto de las dos las ha inspirado a ambas, sino también porque sus más fuertes intuiciones se integran muy bien con aspectos del sentido común propio de nuestra época.

La bifurcación entre las tradiciones analítica y continental se comenzó a dar hacia comienzos del siglo XX, a raíz de la revuelta que se produjo contra el neohegelianismo en Inglaterra y EEUU, países que hasta ese momento estaban fuertemente influidos por Hegel. El divorcio duró desde ese momento hasta fines del siglo XX. La tradición filosófica europea ha sido un tronco común para una separación que comenzó a darse coincidiendo temporalmente con los conflictos bélicos que azotaron ese continente entre 1914 y 1945. Los autores más representativos de ese tronco común son probablemente Hume, Kant y Hegel. De hecho, ellos están entre los filósofos que más influyeron en la fenomenología y la hermenéutica contemporánea —en el caso de la filosofía alemana—, así como en la tradición de los hegelianos británicos inmediatamente anteriores al nacimiento del atomismo lógico con Bertrand Russell y G. E. Moore, pero también en la filosofía estadounidense que comenzó a gestarse con la llamada escuela de San Luis, que es la que antecedió al denominado *Metaphysical Club* de Harvard, de donde surgieron Josiah Royce, Charles Sanders Peirce y William James, entre otros.

Si bien el desarrollo filosófico de estas tradiciones, la alemana y la anglo-americana, condujo a una cierta incomunicación en que los representantes de ellas prácticamente no se leían hasta hace relativamente poco tiempo, y en algunos casos siguen sin leerse, es indudable que hay puntos comunes, tanto a nivel de problemáticas como de tesis explícitas e implícitas, lo que no es de sorprender, precisamente porque la tradición común ha abarcado alrededor de dos mil quinientos años, mientras que la separación solo unas pocas décadas.

Tanto los filósofos británicos como los pragmatistas americanos de fines del siglo XIX y comienzos del XX, tuvieron la poderosa influencia de Hegel y de los neohegelianos y, naturalmente, la influencia hegeliana es omnipresente en la tradición alemana. Probablemente Husserl conoció poco del pragmatismo americano, aunque leyó y fue influido por *The Principles of Psychology* de William James, publicado originalmente en 1890.⁴ De hecho, en su libro *La filosofía alemana contemporánea* Rüdiger Bubner⁵ dice lo siguiente: «Los pragmatistas americanos, de los que Husserl obviamente apenas sabía algo, se habían referido hacía ya mucho tiempo a la conexión que había entre la investigación y las necesidades prácticas. (...) a través de la reflexión sobre los orígenes prácticos de la ciencia, los pragmatistas, como es bien sabido, obtuvieron un correctivo contra una teoría del conocimiento que había sido elevada a las alturas especulativas». De hecho es posible encontrar importantes relaciones entre la noción husserliana de mundo de la vida y la idea pragmatista de un fondo de prácticas sociales compartidas, que son el espacio último de justificación de nuestras creencias, así como el contexto social de la verdad y la moralidad, lo que se puede evidenciar en dos textos claves de Peirce:⁶ «Some consequences of four incapacities» de 1868 y «How to make our ideas clear» de 1878, en los que practica un demoledor desmontaje de la escisión entre sujeto y objeto, y de la concepción cartesiana de la subjetividad como lógicamente previa y desconectada de la intersubjetividad y de la objetividad. De igual manera desarma la teoría del significado internalista e ideacional que está presupuesta en toda la tradición filosóficamente moderna desde por lo menos Descartes hasta Kant, pasando ciertamente por Locke. Estas intuiciones se pueden encontrar también, de manera más reciente, en las *Investigaciones filosóficas* y en *Sobre la certeza* de Wittgenstein⁷ quien, hasta donde se sabe, no leyó a Husserl pero sí fue influido poderosamente por Peirce, a través de Frank Peter Ramsey,

4 James, William, *The Principles of Psychology*, Nueva York: Dover, 1980.

5 Bubner, Rüdiger, *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid: Cátedra, 1991, pp. 49 y 50.

6 Peirce, Charles Sanders, *Collected Papers*. Charles Hartshorne y Paul Weiss (editores). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931 y ss.

7 Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, México: UNAM, 1988; *Sobre la certidumbre*, Caracas: Editorial Tiempo Nuevo, 1972.

quien era un especialista en Peirce, y de primera mano por William James, no solo por *The Principles of Psychology* sino también por *Las variedades de la experiencia religiosa*.⁸ En el caso de la filosofía francesa, Henri Bergson y William James fueron amigos muy cercanos y se influyeron mutuamente, como ellos mismos lo reconocen en sus obras académicas y en múltiples textos epistolares.⁹

Está presente en el pragmatismo la idea de una precomprensión no verbal sino práctica y una realidad primordial no conformada por objetos discretos y separados sino por entidades que se vuelven significativas en función a nuestros propósitos y objetivos prácticos. Dice Hubert Dreyfus¹⁰ que puede verse a Heidegger como radicalizando las intuiciones que ya estaban contenidas en Nietzsche, Peirce, James y Dewey. Sostiene Dreyfus que Heidegger, así como su compañero George Lukács, «muy probablemente estuvo expuesto al pragmatismo americano a través de Emil Lask».¹¹ En la nota al pie número 7 de *Being in the World* dice Dreyfus que eso se lo sugirió a él Gadamer y señala que Heidegger agradece a Lask por la intuición de que nuestras categorías corresponden a funciones que «brotan del uso de expresiones en el pensamiento y conocimiento vivo».¹² En las lecciones de 1921,¹³ Heidegger menciona al pragmatismo y expresa su adherencia a relativizar las estructuras del conocimiento a formas de vida, es decir, a prácticas sociales compartidas. No son muchos, aunque son cada día más, los autores que están interesados en explorar las relaciones entre Husserl, Heidegger, el pragmatismo americano y Wittgenstein. Entre estos autores están Jeff Malpas,¹⁴ Mark Okrent¹⁵, sin duda Rorty y, entre los latinoamericanos, Roberto Walton para iluminar las conexiones entre Husserl y Peirce.¹⁶ Como una interesante curiosidad que Walton menciona, hay que notar que en los primeros años del siglo XX, tanto Husserl como Peirce usan la expresión «fenomenología» para designar al tipo de método filosófico que se proponen desarrollar. En el caso de Husserl, lo más probable es que él haya recogido la palabra de Lotze, Stumpf y Brentano, aunque se sabe que

8 James, William, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona: Península, 1986.

9 Cf. Quintanilla, P., Escajadillo, C., Orozco, R.A., *Pensamiento y acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX*, Lima: Instituto Riva-Agüero, 2009.

10 Dreyfus, Hubert, *Being in the World. A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, MIT, 1991.

11 Ibid. P. 6.

12 Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, Vol. 1., p. 227

13 Contenidas en el volumen 61 de sus obras completas, p. 135.

14 Malpas, Jeff, *Donald Davidson and the Mirror of Meaning*, Cambridge University Press, 1992.

15 Okrent, Mark, *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being and the Critique of Metaphysics*, Cornell University Press, 1988.

16 Walton, Roberto, "Peirce y la fenomenología", recuperado en: <http://www.unav.es/gep/II/PeirceArgentinaWalton.html> (2006).

leyó por lo menos el prefacio de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. En el caso de Peirce, se sabe que el breve uso que le dio al término «fenomenología», pues luego lo abandonó, procedió del hegeliano estadounidense William Torri Harris, gracias a un intercambio epistolar entre ellos que se conserva solo de manera parcial.

También hay importantes puntos de divergencia entre ambas tradiciones, sobre todo en sus orígenes, entre los que yo consideraría como especialmente relevantes el recurso a lo trascendental y la noción de esencia, que no se encuentran ni podrían encontrarse en el pragmatismo, aunque eso también depende de la manera como se entiendan ambos conceptos.

Hay dos últimas intuiciones que deseo poner sobre la mesa, solo como sospechas o sugerencias, pues requerirían de una argumentación más detallada. La primera intuición, que se desprende de los últimos párrafos, es que el pragmatismo filosófico es un puente particularmente viable para conectar las dos tradiciones filosóficas que nos interesan. Este sería el caso porque, subyaciendo a aspectos importantes de ambas tradiciones, hay presupuestos comunes que fueron desplegados y hechos explícitos por los pragmatistas. Me refiero especialmente a la idea de que son las prácticas sociales compartidas, ese fondo de convicciones últimas tácitas y no siempre conscientes que toman la forma de comportamiento social compartido, las que operan como fundamento último de nuestras creencias y nuestro comportamiento moral. A esto está vinculada la idea de que el contenido de una creencia o un concepto se evalúa por su capacidad para generar comportamiento, es decir, para servir como una disposición y una guía para la acción. De todo lo anterior es inseparable una concepción de la verdad como justificación garantizada, ya sea en condiciones actuales o ideales, según el tipo de pragmatismo que uno abrace. Me parece significativo que algunos de los filósofos más interesantes de los últimos años, tanto aquellos que proceden de la tradición analítica como de la continental, operan con fuertes convicciones pragmatistas.

La segunda intuición trata de la sospecha de que uno de los puntos más ricos de contacto entre las dos tradiciones filosóficas que estamos analizando tiene que ver con la constitución intersubjetiva de la subjetividad. Es conocido que la exploración sobre la naturaleza de la intersubjetividad es una de las contribuciones más valiosas de Husserl y la fenomenología pos husserliana. De otro lado, la reflexión interdisciplinaria sobre lo mental es también una de las más interesantes contribuciones de la filosofía de la mente de corte analítico.

La sospecha es que el análisis de la naturaleza de la subjetividad realizado, tanto en la tradición analítica como en la continental, conduce a entender lo

mental como algo configurado en una relación triangular que incluye un vínculo con los otros en relación a una realidad objetiva compartida. Formulada en otras palabras, la idea es que tanto en un sentido lógico como epistemológico, y tanto en la dimensión filogenética como ontogenética, hay tres realidades que se constituyen juntas y de manera inseparable: el yo, los otros y el mundo objetivo que compartimos. No solo los tres conceptos se desarrollan juntos en el niño sino también las tres realidades se requieren mutuamente para ser conocidas. Más aun, probablemente en la evolución de la especie estos tres conceptos y estas tres formas de conocimiento se fueron gestando de manera inseparable en una suerte de triángulo evolutivo, así como también esto ocurre en el desarrollo del niño.¹⁷ Estas ideas pueden encontrarse, de manera seminal en el pragmatismo de Peirce y James, así como en la fenomenología de Husserl y Heidegger. Actualmente hay mucha investigación interdisciplinaria, que involucra a la psicología, las neurociencias y la lingüística, en esta dirección. Esta fertilización e influencia mutua de distintas tradiciones representa un interesante ejemplo de una apropiación dialógica de un debate.

El pragmatismo estadounidense es hijo del neohegelianismo y toda la tradición contenida en él, pero también del empirismo británico. Solo gracias a esta influencia se desarrolló como una de las escuelas filosóficas más interesantes del siglo XX, así como un puente natural entre las dos tradiciones que lo gestaron. Pienso que esta experiencia puede servir para entender un poco mejor el proceso de la filosofía latinoamericana.

La filosofía latinoamericana, y concretamente la peruana, no va a adquirir vitalidad y originalidad mirándose a sí misma, tampoco solo examinando la sociedad a la que pertenece, sino analizando sus propias raíces intelectuales. Estas raíces son las dos tradiciones de las que procede, la analítica y la continental.

17 Un desarrollo más detallado de esta tesis se puede encontrar en: Quintanilla, Pablo, «La evolución de la atribución psicológica: lectura de mentes y metacognición», en: Quintanilla, Pablo; Mantilla, Carla; Cépeda, Paola; *Cognición social y lenguaje, La intersubjetividad en la evolución de la especie y en el desarrollo del niño*, Lima: PUCP, 2014.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- Bubner, Rüdiger, *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid: Cátedra, 1991.
- Dreyfus, Hubert, *Being in the World. A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, MIT, 1991.
- Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE, 1985.
- James, William, *The Principles of Psychology*, Nueva York: Dover, 1980.
- James, William, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona: Península, 1986.
- Malpas, Jeff, *Donald Davidson and the Mirror of Meaning*, Cambridge University Press, 1992.
- Peirce, Charles Sanders, *Collected Papers*. Charles Hartshorne y Paul Weiss (editores). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Okrent, Mark, *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being and the Critique of Metaphysics*, Cornell University Press, 1988.
- Quintanilla, P., Escajadillo, C., Orozco, R.A., *Pensamiento y acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX*, Lima: Instituto Riva-Agüero, 2009.
- Quintanilla, Pablo; Mantilla, Carla; Cépeda, Paola; *Cognición social y lenguaje, La intersubjetividad en la evolución de la especie y en el desarrollo del niño*, Lima: PUCP, 2014.
- Rorty, R., Schneewind, J., Skinner, Q., *Philosophy in History. Essays in the Historiography of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Walton, Roberto, «Peirce y la fenomenología», recuperado en: <http://www.unav.es/gep/II/PeirceArgentinaWalton.html> (2006).
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, México: UNAM, 1988; *Sobre la certidumbre*, Caracas: Editorial Tiempo Nuevo, 1972.

Recibido: enero 2014
Aceptado: marzo 2014