

El conflicto entre continentales y analíticos

Luis Sáez Rueda

Dos tradiciones
filosóficas



Crítica

El conflicto entre continentales y analíticos

Dos tradiciones filosóficas

Luis Sáez Rueda

Prólogo de Juan José Acero

CRÍTICA
Barcelona

A Marian

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Cubierta: Joan Batallé
Fotocomposició: Fotocomp/4, S. A.
© 2002: Luis Sáez Rueda
© 2002 del Prólogo: Juan José Acero
© 2002: EDITORIAL CRÍTICA, S. L., Provença, 260, 08008 Barcelona
e-mail: editorial@ed-critica.es
<http://www.ed-critica.es>
ISBN: 84-8432-327-7
Depósito legal: B. 7.340-2002
Impreso en España
2002. - A&M, S. L., Santa Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Todo el que haya asistido a algún moderno congreso de filósofos (o leído de un tirón alguna revista filosófica un tanto tolerante) conocerá el sentimiento de resignación o aun la tentación de cinismo que se experimenta a la vista de la indiferencia manifiesta entre unos y otros, cuya causa podría estar en la parquedad de lo que ahí entra en juego para la praxis vital, quedando cada cual a sus anchas simplemente con reconocer la humanidad del otro.

K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*

Cuando más difícil resulta ofender a nuestra vanidad es cuando nuestro orgullo acaba de ser ofendido.

F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*

PRÓLOGO

Dos grandes tradiciones dan forma a la filosofía occidental desde hace un siglo aproximadamente: la filosofía analítica y la filosofía continental. Lo que fueron inicialmente estilos de escribir y transmitir filosofía ligados, además de a escuelas y doctrinas, a talentos personales, han acabado generando dos grandes familias de interlocutores filosóficos, dos amplias comunidades filosóficas, cerradas sobre sí mismas, a partir de la segunda mitad del siglo XX. El inconveniente de esta situación es que nadie en esta empresa, ni filósofos analíticos ni filósofos continentales, sabemos de antemano qué ideas relevantes caen de qué lado. No sabiéndolo, es obligación de todos ampliar el número y variedad de los dialogantes.

El presente libro de Luis Sáez, *El conflicto entre continentales y analíticos*, es un excelente ejemplo de esta actitud sabia. Luis Sáez tiene también la autoridad de haber leído con cuidado a filósofos analíticos —Frege, Wittgenstein o Austin, entre los clásicos; Quine, Davidson, Kripke, Putnam, Dennett o Searle, entre los protagonistas de la segunda mitad del siglo XX— de orientación varia y haber buscado y encontrado en ellos temas y doctrinas para un diálogo fructífero. El presente libro deja un testimonio claro de esto. Naturalmente, el alcance y la complejidad de la tarea la convierte en un programa de reflexión que requerirá un tiempo dilatado y el esfuerzo de tantos filósofos como deseen apuntarse a ella. Por lo que se me alcanza, no sólo es Luis Sáez un pionero en este territorio, sino también uno de los primeros en explorar mucho más que áreas marginales o restringidas. Comenzando por la doctrina del carácter ideal del significado (o del sentido) en la filosofía

de Frege y de Husserl, *El conflicto* se adentra en las maneras en que filósofos analíticos y continentales han medido sus fuerzas con esa doctrina y en diferentes alternativas surgidas en esa confrontación. Las cuestiones de la naturalización del significado, de la intencionalidad de los estados mentales, de las condiciones de la interpretación y del seguimiento de reglas emergen como escenarios en los que un filósofo analítico tendría mucho ganado de hallarse familiarizado con la obra de Heidegger, Merleau-Ponty, Gadamer, Deleuze, Apel, Habermas o Tugendhat entre muchos otros. Luis Sáez demuestra con el ejemplo creer que esta recomendación puede hacerse extensiva a todo filósofo, sin importar cuál sea la tradición con la que más se identifique.

Al escribir que el examen de las afinidades y las faltas de sintonía entre la filosofía analítica y la filosofía continental es un objetivo ambicioso no hacía una concesión a la retórica. Un peligro real que corre todo aquel que peque de falta de cautela en esa exploración es el de dar por sentado que «filosofía analítica» y «filosofía continental» son rótulos que designan cuerpos de doctrina bien definidos, no sólo internamente coherentes, sino uniformes. Por lo que respecta al término «filosofía analítica», estoy convencido de que eso no es así. Ni lo es ahora ni lo ha sido nunca. Las distancias entre Frege y Russell, entre éste y el último Wittgenstein, entre Ryle y Carnap, entre Quine y Strawson o, últimamente, entre David Lewis y John McDowell rebasan con mucho la discrepancia sobre esta o aquella doctrina y alcanzan al corazón mismo de lo que se entiende por filosofía. Puesto que asumo que la situación dentro de la tradición continental no es más uniforme, se comprenderá que el proyecto que aborda Luis Sáez constituya todo un desafío. A pesar de ello, el autor demuestra sobradamente que las dos tradiciones son mucho menos ajenas la una a la otra de lo que el prejuicio ha venido dictando.

Una sola tesis de *El conflicto* sobre las diferencias entre filosofía analítica y filosofía continental quiero subrayar aquí para iniciar ya un diálogo con su autor. Es la de que la última categoría en la que la filosofía continental situaría la naturaleza del significado del lenguaje, la intencionalidad de la mente y su comprensión es la de

acontecimiento, mientras que la filosofía analítica situaría todo ello bajo la de factualidad. Para el filósofo analítico, nos dice Luis Sáez, lo que hay que aclarar es el estatuto de hechos del mundo del lenguaje y el pensamiento. Para su antagonista, en el fondo de estas cuestiones no hay hechos que descubrir o iluminar, por profundo que sea el estrato en que se encuentren. Significado e intencionalidad emergen de un trasfondo que no cabe ni describir ni explicar. Ésta es una afirmación para la polémica, en algunas de cuyas variantes se entrecruzan al menos dos doctrinas distintas.

Una es la de la imposibilidad de examinar nuestro sistema conceptual como un objeto natural más. Wittgenstein, por ejemplo, formuló esta doctrina insistiendo en la imposibilidad de salirnos del lenguaje. No tenemos por qué combatir este punto de vista haciendo como Russell, cuando le reprochó con ironía al autor del *Tractatus* el éxito que éste había tenido contando unas cuantas cosas acerca de lo que ni puede pensarse ni puede decirse. Sin embargo, sí que creo que tenemos acceso a ese fondo opaco por caminos más indirectos. Lo creo porque encontramos sentido cabal a desajustes locales entre sistemas conceptuales y somos capaces de detectarlos. Y si se objeta a esto que no sabríamos qué hacer con un sistema conceptual racional *totalmente* distinto del nuestro, habríamos de responder —aprovechando una lección de Wittgenstein— que «sistema conceptual racional *totalmente* distinto del nuestro» está vacía de contenido. Las palabras parecen obedecer la gramática, pero sólo lo parecen. El filósofo analítico repite una y otra vez, primero, que nuestras palabras no son vehículos de conceptos y pensamientos por encajar en los moldes de la morfología y la sintaxis; y segundo, que ese desajuste es a menudo *muy* difícil de detectar.

La segunda es el rechazo del naturalismo. Un naturalista intransigente reclama hechos de la vida natural para explicar la comprensión de palabras y conceptos, de oraciones y pensamientos. Los proyectos naturalistas de dar cuenta de esa capacidad de manera acorde con sus exigencias sabemos que se enfrentan a obstáculos formidables. Sin embargo, existe una forma de naturalismo imposible de obviar, a saber: la que sostiene que todos comenzamos

nuestra andadura por el mundo con las muletas de nuestra dote genética; y que si nos sostiene suelo natural y cultural favorable, llegamos a ser dueños de fantásticas capacidades de pensamiento y lenguaje, de emoción y voluntad. Como esto no es un milagro, debe haber una explicación de por qué y cómo lo logramos. Así, un naturalista no tiene por qué elegir la vía heroica, pero incierta, del reduccionismo. Como sostuvo Strawson en un pequeño clásico de la filosofía analítica, *Skepticism and Naturalism*, el naturalista puede tener la lucidez de aceptar que la posesión de esas capacidades y la satisfacción de los cánones consiguientes no es incompatible con una descripción fisicista del mundo.

Esto no son más que dos observaciones para abrir una discusión prometedoras con Luis Sáez y con otros que hagan como él. Una discusión que ellos habrán contribuido a hacer posible.

JUAN JOSÉ ACERO

Granada, 24 de diciembre del 2001

INTRODUCCIÓN

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 donde 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 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.

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 «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. 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».

Resulta evidente 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 este 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.

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 *tradicción 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 *tradicción continental* y *tradicción 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 párrafo 2.3. y sus especificaciones contextuales en 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 y Andrés Covarrubias han sabido levantarme en momentos de flaqueza. La ayuda de Marian es, como siempre, inestimable.

CAPÍTULO I

LA IDEALIDAD DE LAS SIGNIFICACIONES

Si, como quisiéramos mostrar, los trayectos de las *tradiciones* continental y analítica adoptan las formas —estructuralmente análogas— de una *mundanización del sentido* y de una *naturalización del significado*, respectivamente, es porque en ambos casos se propende a una incardinación de los procesos de significación en un espacio de relaciones inmanentes al mundo práctico-vital o natural. En la presente sección realizamos un esbozo del momento que, en sintonía con esta descripción, podría ser calificado de germinal o fundacional en la confrontación: el momento idealista representado por la fenomenología husserliana y la filosofía fregeana del lenguaje. Hay razones para hacer derivar los cauces de cada una de las tradiciones de este punto crucial de partida, como reacciones a una concepción antinaturalista de la significación o como pérdida de fe en una immaculada pureza de la que el lenguaje daría testimonio. Aunque estructuralmente puedan ser parangonados de este modo, estos dos cauces guardan una distancia peculiar, que describiremos más tarde como un hiato entre dos propensiones ontológicas: una heterogeneidad entre lo que llamaremos *ontología del acontecimiento* y *ontología de la factualidad*. Pues bien, el análisis que sigue intenta mostrar que este hiato ontológico forma parte ya del contraste entre las concepciones de Husserl y Frege, que son, sin embargo, estructuralmente análogas como punto de partida de las tradiciones que le sucedieron.

Antes, sin embargo, abordamos cuestiones que atañen a una necesaria contextualización del problema: el suelo común del «giro lingüístico» y, cómo no, una aclaración de la identidad general de

los contendientes, del uso de los conceptos «tradición continental» y «tradición analítica».

1.1. NOCIONES PRELIMINARES

El análisis comparativo que emprendemos tiene raíces históricas en la filosofía continental en general. Sin embargo, nos ceñimos a un panorama más restrictivo, el contemporáneo, el espacio de pensamiento del siglo XX. Pero ¿a qué panorama filosófico nos estamos refiriendo cuando confrontamos el variopinto conjunto de corrientes continentales actuales con la «tradición analítica»? ¿Existe acaso una «filosofía analítica» como corriente unitaria? ¿En qué sentido podríamos hablar, incluso, de «tradiciones» en cada uno de los casos, y de tradiciones, precisamente, *diferentes*?

1.1.1. Giro lingüístico, giro copernicano

No avanzaríamos en una clarificación de la supuesta inflexión existente entre dos «tradiciones» de la filosofía contemporánea si nos remitiésemos exclusivamente al así llamado «giro lingüístico» como criterio de demarcación. Pues, en su sentido más general, el lema caracteriza ya por igual a trayectorias continentales y anglosajonas. Es cierto que es mérito de estas últimas haber impulsado la transformación lingüística de la filosofía, haber puesto de manifiesto con contundencia que la filosofía no puede permanecer desvinculada del análisis del lenguaje, a la vista, sobre todo, de los profundos vínculos existentes entre lenguaje y pensamiento. Esta propensión es tan ostensible en el ámbito anglosajón que se ha llegado a tomar incluso como rasgo distintivo y contrastante.¹ Ahora bien, cifrar en esta afirmación de la preeminencia del lenguaje el

1. Así, se ha dicho a menudo que lo que distingue a cualquier forma de filosofía analítica del resto de las corrientes del siglo XX es el punto de partida según el cual sólo a través de una explicación suficiente del lenguaje se puede suministrar una explicación satisfactoria del pensamiento (Dummett, 1993, cap. 2).

carácter diferencial de la filosofía analítica parece inadecuado. En primer lugar, porque dicha caracterización resultaría demasiado restrictiva en el propio ámbito anglosajón. Al puesto central del lenguaje, en efecto, habría que añadir, si se quiere delimitar suficientemente el sentido de filosofía analítica, otras características, tales como su especial vinculación con la lógica formal y con la *episteme* científica (aunque el signo de tal enlace haya cambiado en el decurso del tiempo), caracteres que no son especialmente notorios en el resto de las grandes tendencias del siglo XX.² Y hay que reparar, en segundo lugar, en que, si bien la historia continental de la filosofía ha obviado de forma predominante esta importancia del lenguaje, no lo hace en el recientemente pasado siglo. Que el lenguaje haya llegado a constituir, como se verá, el *medium* del *acontecer del sentido* (para el hermeneuta), el ámbito hermenéutico-transcendental de constitución del sentido y de justificación de la validez (para el reelustrado), o el testimonio, bien discursivo, bien escritural, de la heterogeneidad (para el *pensamiento de la diferencia*), es prueba de que la vinculación continental a exigencias del «giro lingüístico» posee un alcance no menor respecto al que ha adquirido progresivamente en la línea anglosajona/analítica.

En ambos casos existe, pues, una convergencia de fondo, al menos en lo que respecta al lugar epistemológico y ontológico que se otorga al fenómeno del lenguaje. Una convergencia que podría ser aclarada del modo siguiente. En los dos casos ha sido derruida la concepción «instrumental» del lenguaje, dominante desde la filosofía clásica griega. Se trata de esa concepción que devalúa las funciones del lenguaje convirtiéndolo en medio de transmisión de significados o de representaciones pre-lingüísticas. Esta comprensión instrumental, que como muestra Apel,³ arraiga en la filosofía aristotélica y platónica, se generalizó en los siglos XVII y XVIII, a través de la suposición —tanto racionalista como empirista— de una nítida distinción entre representaciones mentales y unidades lingüístico-semánticas. Pues bien, hay razones para afirmar que el «giro lingüís-

2. Así piensa, por ejemplo, Hierro Sánchez-Pescador, 2000.

3. Apel, 1973, vol. II, trad. cast., 315 ss.

tico» de nuestro siglo posee, respecto a la tradición filosófica, el sentido de un «giro copernicano», que sitúa al lenguaje, más allá de semejante concepción instrumental, en un lugar trascendental, epistémica y ontológicamente.

Este giro puede ser entendido en un sentido preciso y en otro más laxo del término «trascendental». Según un sentido estricto, que podemos vincular al concepto kantiano, podría decirse que el lenguaje ha llegado a ocupar, en posiciones bien definidas, el lugar que en la filosofía trascendental kantiana —y husserliana— ocupa el sujeto constituyente o *Ego*-conciencia. Cuando Apel declara que la comunicación lingüística es condición de posibilidad del sentido del ser de los entes y Wittgenstein, en el *Tractatus*, se dirige por la idea de que «los límites del lenguaje son los límites del mundo», se aclara, bajo rostros distintos y específicos, una misma ruptura con el paradigma instrumental y solipsista en esta línea. Para la reelustración apeliano-habermasiana, los universales lingüístico-dialógicos han de poder sustituir al organigrama trascendental de la razón pura y práctica. El sujeto kantiano se transforma en el sujeto del diálogo. Paralelamente, el apriorismo logicista de Wittgenstein sustituye, mirado desde un cierto punto de vista, al sujeto trascendental por la estructura profunda común al lenguaje y al mundo. El sujeto, según el *Tractatus*, coincide con los límites del mundo, es decir, con la «forma lógica» del lenguaje.

De acuerdo con ese sentido *estricto* de lo «trascendental» —habría que añadir— es posible discernir una estructura última, estable y universal, del lenguaje; en la mayoría de los casos se consideraría también posible establecer procedimientos de prueba rigurosos en el camino que conduce a la dimensión trascendental; y la propensión a una distinción «fuerte» entre lo trascendental como «a priori» y fenómenos lingüísticos «a posteriori» podría constituir otro rasgo en este contexto. Pero no toda filiación al «giro lingüístico» adopta esta forma precisa. En un sentido más laxo, podría decirse que el lenguaje es acogido en el escenario actual del pensamiento como el *transcendens* ontológico y epistemológico, y ello, claro está, en un sentido *moderno*, es decir, no como sustancia «trascendente» o como la real textura del ente, sino como el *medium* último del

pensamiento sobre lo real y, de este modo, de la comprensión misma del ser de lo real. Baste señalar —para el caso del ámbito continental— los rasgos de la *fenomenología del habla* posthusserliana, el concepto hermenéutico del lenguaje o el carácter lingüístico o «escritural» de la diferencia, para hacernos cargo del vigor con el que ha sido asumida esta posición «trascendental» del fenómeno lingüístico, que hace de él el «lugar» de las significaciones y de la comprensión humana del mundo.

El caso es que, aunque la «trascendentalidad» del lenguaje es, en este amplio sentido, una prerrogativa común en los dos ámbitos, ha sido en el analítico en el que de modo más explícito ha conformedo una idiosincrasia y un estilo propio. En la filosofía continental los análisis expresos sobre los procesos de significación no siempre son punto de partida obligado de la reflexión; a menudo aparecen al término de un recorrido, como sumidero al que conducen cauces argumentativos y escenario en el que los argumentos clave se ponen a prueba; y otras veces conviven con una concepción global sobre el ser del lenguaje o se mantienen como un conjunto de concepciones más o menos tácitas. Pero la línea analítica propendió desde el principio a otorgar a la *teoría del significado* el carácter de una disciplina filosófica trascendental y a asumir como punto de arranque de la investigación un expreso estudio de la naturaleza del lenguaje. Desde este punto de vista, aunque son muchas y diversas las corrientes incluidas en ella, podríamos decir que involucra un desplazamiento de la epistemología, por cuanto los procesos de significación son ofertados ahora como análogos y sustitutos de términos clásicos como «espíritu» o «conciencia». No tiene nada de extraño, de acuerdo con ello, que filósofos como Davidson o Kripke aborden temáticas ya presentes en la metafísica clásica. Y es que, como dice Tugendhat, es propensión de esta «tradición» abordar las cuestiones centrales de la ontología clásica desde el dominio del análisis semántico.⁴

Esta posible diferencia entre filosofía continental y analítica, sin embargo, parece pequeña comparada con la común adhesión al «giro

4. Tugendhat, 1982, parte I, caps. 3 y 4.

lingüístico», en el sentido más general indicado. La «trascendentalidad» del fenómeno lingüístico es supuesta, incluso, en las corrientes filosóficas que han intentado desmembrar la identidad y unidad de entidades tales como «sentido» o «significado». Caso ejemplar, en la filosofía continental es el del «pensamiento de la diferencia», que hiende su filo en el credo fenomenológico y vaticina la «muerte del sentido», sin revocar, por ello, la irrebasabilidad del lenguaje en el discurso sobre el ser (o del «signo», en términos de Derrida). Paragonable con esta situación es la ruptura a la que el análisis semántico ha conducido —en pensadores como el segundo Wittgenstein, Quine o Davidson— respecto a la idea de una estructura última, universal y claramente reconstruible del lenguaje. Pues se podría caracterizar dicha ruptura —en los términos algo dramáticos de Ian Hacking— como un paso en la «muerte del concepto de significado»,⁵ sin que ello afecte a la eminencia epistémico-ontológica de los estudios semánticos. Los proyectos de «destrascendentalización» de la filosofía, como fin del intento de convertir al lenguaje en un tema trascendental en sentido estricto (apriorismo kantiano), no obliteran el más fundamental cauce por el que discurre la comprensión actual del lenguaje como *transcendens*.

Ahora bien, supuesta esta base común de las «tradiciones» que confrontamos, es necesario indagar, de forma más precisa y delicada, las diferencias que justifican nuestro discurso sobre la existencia misma de «tradiciones» heterogéneas.

1.1.2. Perfiles. «Tradición continental» y «Tradición analítica»

Si podemos hablar de una «tradición» unitaria respecto a la variedad de corrientes filosóficas que se han desplegado en el siglo XX en el ámbito continental, es sobre todo por la aparición de una problemática aglutinante: la pregunta por el *sentido*. Ésta fue, de hecho, la opinión mayoritariamente manifestada en el Congreso Alemán de Filosofía de 1966⁶ y tiene un fundamento bastante

5. Hacking, 1975.

6. Gadamer, 1966.

explícito. Desde Husserl el «giro copernicano» moderno empieza a ser protagonizado, no por las estructuras trascendentales de un sujeto que, como en el caso paradigmático del kantismo, articulan objetos de experiencia sensible desde «categorías» del entendimiento. El sujeto husserliano es constituyente respecto al *sentido* del ser de los entes, es decir, respecto al *como* del aparecer del ente. El ente, antes de ser inscrito en esquemas judicativos, aparece *como un modo de ser* en el espacio de la vivencia intencional. Puede ser aprehendido *como* objeto natural, *como* objeto estético, *como* fenómeno religioso...; y esta estructura «en-cuanto» del mostrarse lo real es lo que la fenomenología denomina *sentido*. Más adelante⁷ intentaremos justificar con detalle que las grandes corrientes continentales del siglo XX desplazan, corrigen o hacen estallar esta ontología fenomenológica del *sentido*, pero sin abandonar su suelo como fuente de la reflexión y como inspiración de sus conceptos nucleares: la fenomenología postidealista y la filosofía de la existencia desplazan las fuentes de constitución del sentido a la facticidad de la vida finita, histórica o carnal. La reilustración demanda mayor atención a las tensiones entre verdad y sentido, tejiendo junto a la dimensión de la «apertura de sentido» la de la «justificación de la validez»; el pensamiento de la diferencia pretende consumir una «muerte del sentido» haciendo implosionar, desde dentro, sus espacios sagrados. Pero, en todo caso, lo real ya no deja de ser comprendido sin una referencia a su constitutivo carácter de *sentido*: el ente es, ante todo, *comprensible* en su modo de ser, experienciable en el *mundo de la vida*.

Pues bien, mirando ahora al otro polo del par, ¿hay acaso una filosofía analítica unitaria? Habría que perfilar, en primer lugar, el significado mismo de «filosofía analítica», pues no es difícil reconocer entre «continentales» ciertos prejuicios sobre una presunta identificación del «pensamiento analítico» con una fase concreta de la tradición anglosajona, a saber, la que estuvo protagonizada por autores proclives a una concepción *verificacionista* del significado y a una hipótesis consecuente del método científico-natural como

7. *Infra*, cap. 2.

exclusivo camino del conocimiento. La consideración central que otorgaron a la teoría del significado autores como Frege, Wittgenstein o Russell no es el único elemento de la corriente analítica al que este tópico hace alusión. A la concepción autodenominada «analítica» de la filosofía pertenecería, además, una concepción del hacer filosófico en la que toma parte sustancial la convicción de que gran parte de los problemas filosóficos son «enredos» causados por el lenguaje y la propensión consecuente a entender la tarea de la filosofía fundamentalmente como una *actividad*. Una actividad, en este sentido, terapéutica que en su fase inicial llegó a ser implegable con el pensamiento continental.

Esta demarcación de fronteras podría agrupar en las filas de la filosofía analítica a filósofos como los que se incluyen en el *Círculo de Viena* y a los principales teóricos del análisis pragmático como J. Austin. Sin embargo, aunque tales ideas están en la base de la filosofía actual de la ciencia, del lenguaje y de la mente, parece justo afirmar —con J. J. Acero— que, si partimos de esta concepción de la corriente analítica, la mayoría de las derivas anglosajonas desde los sesenta caen fuera de sus dominios. Pues, en la medida en que la teoría del significado se concibe hoy a sí misma, no eminentemente como una actividad terapéutica, sino esencialmente como una *teoría* con pretensiones de validez sobre los principios que rigen los procesos de significación (y, por tanto —deberíamos añadir— sobre la constitución de lo real o de nuestro conocimiento de lo real), tendríamos que asumir que nos encontramos en una etapa «post-analítica». Y dado que el espectro de «corrientes» es, en este nuevo escenario, variopinto y multiforme, sería, quizás, mejor, hablar de «tradición» y no de tendencias o escuelas.⁸

En el análisis del conflicto y las confluencias entre las dos tradiciones es preciso, pues, renunciar de entrada a una reducción de la rica «tradición analítica» a la concreta tendencia logicista, verificacionista y cientista del *Círculo de Viena* o movimientos próximos a éste. A nuestro juicio, podríamos extender la sugerencia genetista

8. Acero Fernández, 1991, 10 ss.

para hablar, en general, de «tradición analítica».⁹ Ello se justifica fundamentalmente en la circunstancia de que, a pesar de las transformaciones acontecidas en su seno, existe¹⁰ una continuidad de carácter *internamente filosófico* entre la producción fundacional (de autores como Frege, Russell o el «primer» Wittgenstein) y los más recientes espacios de reflexión (llevados a cabo por autores americanos como Quine, Davidson, Goodman, Putnam, Kripke, Searle, Dretske, Sellars, Dennett o Fodor, e ingleses como Ryle, Strawson, Grice o Dummet, entre otros).¹¹

En la «tradición analítica», tal y como a la altura de final de siglo puede ser oteada, existen, pues, posiciones muy variadas en el marco de una continuidad. ¿Qué *fuerza inmanente* es la que ver-

9. En sintonía con esta generalización, J. J. Acero (Acero, en prensa, 2002) ha insistido recientemente en la necesidad de ampliar el espacio de lo que se llama «filosofía analítica» de modo que queden incluidos en su seno tanto los pensadores pertenecientes a la fase fundacional, en la que la filosofía se consideraba fundamentalmente como una *actividad* y como una tarea de clarificación conceptual, y los filósofos anglosajones y americanos que, en una fase ulterior, se inclinan hacia una teoría con pretensiones de verdad sobre la naturaleza del mundo (a través, por supuesto, de un análisis de la naturaleza del lenguaje). Se deduce, pues, que no cabe hablar ya, respecto a esta última producción, de «filosofía postanalítica». Y de hecho, entre los pertenecientes a la filosofía analítica en general distingue Acero ahora —con una terminología más precisa— entre filósofos *constructivos*, cuya labor incluye la intención de construir sistemas de verdades, progresar o avanzar en la obtención de verdades, y filósofos que, como Wittgenstein, son *contemplativos*, es decir, pensadores cuyo esfuerzo está orientado a la clarificación de las bases de las construcciones posibles y en los que la claridad analítica, coherentemente con ello, no es un medio sino un fin en sí mismo.

10. Como señala C. J. Moya, 2000, 12.

11. Junto a los mencionados, (que son los más conocidos) habría que tener en cuenta (en una lista que no pretende ser completamente exhaustiva) también a filósofos como Chisholm, Goldman, o Millikan —en los Estados Unidos—, Wiggins, Bernard Williams, Evans, Crispin Wright, McDowell, Peacocke, Blackburn —en el Reino Unido—, David Armstrong, J. J. Smart, David Lewis —y una constelación de filósofos australianos y neozelandeses cuya producción es hoy pujante—, y filósofos nórdicos como Føllesdal, Stenius, Hintikka, Tuomela o Niiniluoto.

tebra esta *tradicón*? A nuestro juicio, a esa *historia efectual* (como diría Gadamer), a ese tejido temporal trabado por efectos múltiples y conexos, no pertenecen solamente el predominante interés por una *teoría del significado* y cierto conjunto específico de problemas (entre los que hay que destacar el de la *episteme* científica, su relación con la filosofía y, hoy, la filosofía de la mente), así como propensiones básicas tales como la de la clarificación conceptual, el análisis semántico (sea como medio en la construcción de un sistema de verdades, sea como fin en sí mismo) y el frecuente recurso a instrumentos de análisis vinculados a la lógica. Tales ingredientes parecen formar parte, en mayor o menor medida, de las diferentes tendencias de la *tradicón analítica*, pero no son suficientes a la hora de trazar la frontera entre *tradiciones* que indagamos. Para caracterizar esa frontera, si existe, no basta con atenerse a rasgos puramente estructurales y temáticos. Si hay una diferencia propiamente *filosófica*, como es nuestra opinión, ésta debe afectar al corazón ontológico de cada uno de los ámbitos en cuestión.

Nuestra *hipótesis de trabajo*, que habrá de ser matizada y profundizada en lo sucesivo, describe la unidad del pensamiento analítico al mismo tiempo que marca el contraste con la tradición continental. Dicho contraste, como hemos anunciado, es el que existe entre dos propensiones que articulan, en sus respectivas tradiciones, un proyecto compartido, aunque trabado de inflexiones: la *mundanización del sentido* en la *tradicón continental* y la *naturalización del significado* en la *tradicón analítica*. En la medida en que el análisis vaya dando una forma más concisa a la distancia entre *mundanización del sentido* y *naturalización del significado* y, con ello, a ese hiato que separa una *ontología del acontecimiento* de una *ontología de la factualidad*, se clarificará también que dicho hiato no es reductible al que separa una filosofía fenomenológica de un *empirismo lógico* científicista, aunque lo incluye como un caso específico. El juego de oposición y semejanzas entre estas dos propensiones es susceptible de ser calificado como una constante en el siglo XX y como un problema central en nuestra época.

De un modo muy general, la distancia entre las dos tradiciones posee la dimensión y complejidad de la que separa una ontología

que incluye en su comprensión de lo real una dimensión dinámica e irrepresentable *por principio*, por un lado, y una ontología de la *factualidad*, por otro, para lo cual lo real es, siquiera *en principio*, objeto de una representación *designativa*. Por el momento, bastará con mencionar dos rasgos diferenciadores concretos que son los más aristados y relevantes. Uno de ellos subraya un hiato entre los conceptos de «constitución de sentido» (central en la «tradicón continental») y «procesos de significado» (emblemático en la «tradicón analítica»), en la medida en que en el primer caso la punta de lanza es el aclamado desde Husserl «regreso al *mundo de la vida*», mientras que en el segundo este «regreso» parece haber sido disuelto en favor de un proyecto de naturalización. La otra diferencia es lógicamente ulterior y está vinculada internamente con ella: los avatares del problema del «sentido» conservan, en la tradición continental, y aún cuando éste tiende a ser desconstruido, una reserva crítica frente al proyecto de «naturalización del significado» de la tradición analítica, una reserva que, ambiguamente, se podría traducir en una resistencia al «objetivismo» o a la «metafísica de la presencia». Esta *hipótesis heurística* se pondrá ahora en juego a propósito del encuentro entre Husserl y Frege.

Que hay un paralelismo entre las trayectorias de la tradición continental y analítica en lo que atañe a las figuras de Husserl y Frege, parece incuestionable. Este paralelismo ha sido ampliamente estudiado.¹² La introducción fregeana de categorías semánticas intensionales y su reacción contra el psicologismo permite reconocer vínculos muy estrechos entre estos momentos fundacionales de la filosofía analítica y de la corriente fenomenológica, que tan fundamental ha resultado en la tradición continental. Para que nos hagamos cargo de la relevancia de este punto inicial de encuentro habría que subrayar que concierne, no sólo a las vinculaciones entre la fenomenología husserliana y el análisis semántico de Frege, sino a una unidad de fondo entre las propensiones que han vertebrado desde entonces el decurso de la tradición analítica y el de la

12. Véase, por ejemplo, Follesdal, 1958; una bibliografía sobre el tema se encuentra en Durfee, 1976, y Acero Fernández, 1991.

tradición continental. Para el primer caso, J. J. Acero ha llegado a afirmar que «la actual filosofía del lenguaje es herencia de, y reacción frente a, las doctrinas de dos de las grandes figuras de la transición filosófica del siglo pasado al presente: Gottlob Frege y Edmund Husserl».¹³ La reacción a la que se refiere Acero es, en gran parte, la del proyecto de «naturalización del significado», proyecto que —como veremos— no se opone sólo al «solipsismo» de la «filosofía de la conciencia», sino a la preservación de un ámbito de significación «puro», válido independientemente de las transacciones mundanas que son internas al uso del lenguaje. No es difícil reconocer en esta trayectoria de «naturalización del significado» una semejanza con el giro que la fenomenología posthusserliana experimenta, al hacer de la «constitución del sentido» un ámbito de fenómenos «intramundanos», incardinado en la facticidad temporal, histórica o corporal.

En este punto no estará de más, antes de abordar el fondo del problema, reflexionar sobre una sospecha, cuya emergencia es casi natural y que, de no ser disuelta, podría amenazar el intento mismo de un análisis comparativo en esta dirección. Se podría llegar a esta conclusión una vez que se constata que la filosofía de Husserl no es, primariamente, una filosofía del lenguaje, pues parecería que su uso del término «sentido» pertenece a un orden de consideraciones completamente heterogéneo respecto al uso fregeano: en este segundo caso se trata de una categoría semántica, aplicada al análisis de procesos lingüísticos. Tal desencuentro es sólo aparentemente insalvable. Pues hay que decir que la fenomenología husserliana es, implícitamente, una teoría general sobre los procesos de significación.

Esto es así a pesar de la marginalidad que poseen los estudios sobre el lenguaje en la obra del fenomenólogo. Es cierto que Husserl ha tratado en numerosos lugares la impregnación lingüística de los conceptos lógicos¹⁴ y que sus enseñanzas acerca de la dimensión fenomenológica de significados han influido en la lin-

13. Acero Fernández, 1997b, 3.

14. *Ha.*, XIX/1, 8.

güística y en la filosofía del lenguaje. Sobre semejante influjo, expresamente fenomenológico, en el ámbito anglosajón, hay un largo expediente e, incluso, prometedoras líneas de desarrollo en la actualidad.¹⁵ Pero este análisis concreto del fenómeno lingüístico no

15. En Estados Unidos tuvo lugar un influjo de la fenomenología, sobre todo por parte de los emigrantes alemanes Aron Gurwitsch y A. Schütz, autores que, en el seno de la *New School for Social Research* de Nueva York, fueron fundadores de una nueva fenomenología muy conectada con el análisis de la acción intersubjetiva y con el mundo de la vida. Ha sido sobre todo Schütz el que ha conseguido salvaguardar un lugar para la fenomenología social, evolucionando desde un trascendentalismo husserliano a un rebasamiento del idealismo monadológico en favor de una fenomenología de la vida cotidiana y de la intersubjetividad «mundana». Gurwitsch procedía de la psicología y fue muy influido por Schütz. Por haber perseguido desde sus primeras producciones una teoría del «campo de conciencia sin Yo» y por ser el hilo conductor de su aportación el intento de redescubrir una razón implícita en las cosas, puede decirse que Gurwitsch se aproxima a una fenomenología de orientación no incompatible con la de M. Merleau-Ponty y, en general, con la fenomenología de origen francés. Los trabajos de Schütz han encontrado continuidad en los análisis de orientación sociológica de Maurice Natanson; la obra de Gurwitsch en los trabajos de M. Zaner y F. Kersten, en los que las problemáticas de la corporalidad y la alteridad ocupan un lugar destacado. Mientras tanto, la labor difusora del alsaciano Herbert Spiegelberg ha contribuido a un conocimiento global de los grandes temas de la fenomenología. La fenomenología ha encontrado, aunque de forma marginal, impulsos autóctonos en Estados Unidos y Canadá. Se han fundado sociedades, como la *Society for Phenomenology* (por John Wild) y los nuevos centros de Penn State, Stony Brook, Duquesne, Waterloo (Canadá), así como nuevas revistas, tales como *Man and World* (por J. Sallis) y colecciones como la *Analecta Husserliana* (por A.-T. Tymieniecka). Todo este desarrollo debe ser entendido en el ámbito del «giro lingüístico» de la filosofía contemporánea. La mayoría de los autores forman parte de una fenomenología enriquecida por la tradición próxima de la filosofía analítica (discernible en una *fenomenología del habla*). Entre los que explotan las posibilidades de una *fenomenología trascendental*, subrayando sus vínculos con la filosofía analítica, mencionemos a J. N. Mohanty y Th. Seebohm. La *fenomenología del habla y de la comunicación* se expresa en autores como John Edie, Algis Mickunas, Calvin Schrag, Robert Sokolowski, Donn Welton. Finalmente, una fenomenología que contiene, además, aspectos hermenéuticos y frecuentemente *deconstructivos*, es detectable en S. Casey, A. Lingis, D. Carr, H. Dreyfus y Don Ihde. Una bibliografía muy completa sobre este rico espectro de influjos de la fenomenología en países anglófonos se encuentra en Waldenfels, 1992.

es esencial en la construcción de las categorías filosóficas de la ontología husserliana. Si lo tomásemos como piedra de toque de la aportación husserliana, no podríamos penetrar en los problemas nucleares que vertebran la ontología fenomenológica y su gran importancia, tanto en orden a clarificar el decurso de la tradición continental, como en lo que concierne a la confrontación con la tradición analítica.

Más allá de ello, es posible, como decimos, situarse en una óptica desde la cual la fenomenología husserliana puede ser estudiada sin reparo en un estudio comparativo con una filosofía propiamente lingüística. Y es que la ontología fenomenológica —en ello nos detendremos en seguida— persigue una aclaración del ser del ente en función de su «ser-significativo». Posee, así, un trazado, si no homogéneo, sí convergente con el de una «teoría del significado», horizonte inicial de la filosofía del lenguaje. Ricoeur se esfuerza por mostrar que la corriente fenomenológica, ya desde Husserl, puede ser entendida como una teoría de la significación e, incluso, como una latente «teoría del lenguaje generalizado», pues «todo es significación desde que todo ser es visto como sentido de una vivencia por medio de la cual un sujeto se abre hacia trascendencias».¹⁶

No se nos debe ocultar, a pesar de todo, que la equiparación entre los horizontes de Husserl y de Frege en base a un común interés por el análisis del lenguaje está montada sobre una concesión. Al fin y al cabo, el fenomenólogo se eximió de una consideración expresa del ser lingüístico del sujeto. En este sentido, y haciendo honor a las demandas del «giro lingüístico», será justo exigir al continental una *mediación* filosófico-lingüística de su comprensión del mundo. Es lo que haremos a propósito de las controversias concretas que se desarrollarán en los capítulos 3-6. Busquemos, en el *caso Husserl*, una *obertura* de las líneas de fuerza continentales en la que el lenguaje es latente tema general. Esa centralidad latente del problema del lenguaje en la problemática del sentido abierta por Husserl puede ser motivo —como dice Merleau-Ponty— «para reini-

16. Ricoeur, 1969, 243; trad. cast., 150.

ciar su esfuerzo, retomar, antes que sus tesis, el movimiento de su reflexión».¹⁷ Lo que se pondrá de manifiesto en la impregnación fenomenológica que las teorías continentales sobre el lenguaje mantienen a resguardo.

1.2. LA ONTOLOGÍA FENOMENOLÓGICA

No pretendemos aquí dar cuenta detallada de la compleja red temática con que tropieza el estudioso en el caso de la fenomenología husserliana.¹⁸ Intentaremos bucear en la ontología fenomenológica básica, con el fin de contribuir a una clarificación de sus nexos y distancias con el pensamiento de Frege. La centralidad del motivo fenomenológico en la filosofía continental corre pareja a su importancia en el contexto de las relaciones con la tradición analítica. La aparición de esta ontología fenomenológica en el campo de juego de la confrontación es prácticamente inevitable y es un foco de problematicidad allí donde entra en escena, hasta el punto de que su consideración invita, a menudo, al reconocimiento de un abismo tal entre las dos tradiciones que, se diría, crea una enemistad no susceptible de ser atemperada por la constatación de los múltiples y efectivos puentes entre ambas.

Ahora bien, ¿por qué atribuir a la ontología fenomenológica este papel tan destacado en el análisis de las tensiones entre tradición continental y tradición analítica? Para contestar a esta pregunta sería muy apropiado comenzar purgando al motivo fenomenológico de su complejo andamiaje conceptual —que con frecuencia funciona como un efectivo repelente para los intereses del iniciado— y centrando la atención en la categoría minimal sin la cual no sería posible imaginar una ontología fenomenológica, la de «fenómeno de sentido».

17. Merleau-Ponty, 1960, 105.

18. Véase, para una síntesis, San Martín, 1986 y 1987; Landgrebe, 1963; Waldenfels, 1983 y 1992. Magníficos son los estudios de M. García-Baró (1993, 1999).

1.2.1. *Realidad como «fenómeno de sentido»*

Una de las coordenadas fundamentales que conforman el espacio de la fenomenología, en general, es, obviamente, su concepción de lo real como «fenómeno» (y más exactamente, como «fenómeno de sentido»), una ontología peculiar que acompaña a todas las evoluciones, inflexiones y diversificaciones de este movimiento a lo largo de todo el siglo. Como venimos señalando, el motivo fenomenológico no es reducido al silencio en prácticamente ninguna de las corrientes de la filosofía continental; ha sido, más bien, asimilado o integrado de diversos modos, aunque al precio, en ciertos casos, de una restricción muy rigurosa y crítica de sus expectativas, como se verá más adelante, cuando prefiguremos el campo de juego del pensamiento continental actual siguiendo la senda o la huella de sus metamorfosis y sus desvanecimientos.

Lo real es para la fenomenología «fenómeno de sentido». De modo abrupto, pero máximamente sintético, podríamos enunciar como sigue el significado y amplitud de esta expresión. El término «fenómeno» procede del griego y significa «lo que aparece». Lo que aparece, podría pensarse, es un «hecho» o un «objeto» en el sentido empirista más convencional, pero, de acuerdo con la fenomenología, es algo distinto. A lo que apunta el significado de esa expresión, según el fenomenólogo, no es tanto a un «contenido objetivo» cuanto al «movimiento» o «acontecimiento» mediante el cual toma acto de presencia algo como «significativo», un acontecimiento que es condición de que podamos referirnos a lo real como hecho u objeto. La expresión «lo que aparece», dicho de otro modo, no se refiere a algo «aparecido»; apunta al acto o acontecimiento del aparecer, que es, inherentemente, un «mostrarse» aquello que aparece. Entendiendo lo real como «fenómeno», la fenomenología es un intento de descripción de lo que «se muestra por sí mismo». ¹⁹ Ahora bien, lo que en el aparecer se muestra no es, a su vez, un «objeto» o «hecho» (de nuevo en su acepción empirista

19. Cf. Husserl, 1962, I, §§ 23 y 24.

más intuitiva) que permaneciese hasta entonces oculto, un objeto potencial puesto a resguardo por el velo de nuestra ignorancia y que, finalmente, se hiciese actual, al ser expuesto a nuestra mirada. El aparecer que tiene lugar en el fenómeno es el mostrarse de un «sentido». Y un sentido, desde el punto de vista fenomenológico, no posee la textura de un «objeto» representable o descriptible; su «aprehensión» posee la forma de una experiencia, una experiencia que es responsable de que algo sea «significativo» en cuanto tal o cual «objeto». Se trata, según Husserl, de una experiencia «intencional», lo que quiere decir que es un modo de estar referida la conciencia, no meramente a un objeto como conjunto de datos explícitos, sino de un modo tal que «llegue a ser consciente en ella semejante objeto que es, y que es de tal manera, y que el mismo pueda presentarse con tal sentido». ²⁰

Podríamos atemperar este aspecto aún tan fragoso del tema crucial de la fenomenología aproximándonos a él mediante el análisis del peculiar modo en que se enfrenta a un poderoso oponente. La ontología fenomenológica está vinculada internamente a una comprensión de lo real que es irreconciliable con la reducción de los procesos de significación a las funciones de «estructuras» reglamentadas y «formales» del lenguaje. Esta oposición ha tenido muchas manifestaciones, según el decurso de la fenomenología y el rostro del oponente. Un ejemplo muy explícito lo encontramos a propósito del movimiento «estructuralista» que, en los años sesenta, comienza a expandirse con vigor en Europa. El estructuralismo —ligado a investigaciones antropológicas (Lévi-Strauss), psicológicas (Lacan), históricas (M. Serres), etc., y que tuvo un origen semiológico (en Saussure)— llegó a convertirse en un movimiento «antifemenológico», porque hace depender todo «sentido» de las relaciones intrasistemáticas que se traban en una estructura de relaciones entre signos. Este movimiento reduce la dimensión «dinámica» o «energética» de la «mostración del sentido» a la dimensión «estática» de la «forma», carente, ella misma, de «sentido». ²¹ Es esa

20. Husserl, 1979, 65; véase § 20.

21. Derrida, «fuerza y significación», en 1967b.

reducción del «sentido» por mor de la «forma» lo que la fenomenología encuentra inconcebible bajo cualquiera de sus manifestaciones. Así, P. Ricoeur movilizó al motivo fenomenológico con ocasión del esplendor estructuralista en semiología. Saussure, al estudiar al lenguaje exclusivamente desde la perspectiva de la *langue*, es decir, del sistema inmanente de relaciones signícas, desatendiendo la función de la *parole*, del habla, promueve —argumenta el hermeneuta francés— una imagen del lenguaje según la cual la «forma» sistemática se basta a sí misma y precede al sujeto. Pero al hacer esto, no puede explicar ni el uso creativo del lenguaje ni el hecho de que la estructura lingüística asuma una historia. Lo que Ricoeur considera que hay que admitir como condición de posibilidad de la dimensión dinámica y creativa del lenguaje, que el estructuralismo no explica, es una capacidad del habla para generar nuevos sentidos, algo que no puede estar garantizado por una estructura, una estructura, además, autonomizada respecto al sujeto que «comprende» los signos. Y la génesis de nuevas significaciones —he aquí el vértice del argumento— no puede ser deducida de la estabilidad apriórica de una estructura formal de reglas; en la medida en que desafía las prescripciones de reglas ya sedimentadas, creando significaciones nuevas y singulares, es un proceso de emergencia, un «acontecimiento». ²² La llamada al reconocimiento de esa dimensión semiótica que es base de la generación y comprensión de «fenómenos de sentido» tiene lugar aquí a propósito, sobre todo, de la experiencia de la polisemia. En tal contexto, la dimensión fenomenológica aparece irrebalsable por cuanto resulta irreductible a una instancia formal y presupuesta en todo uso del lenguaje.

La misma idiosincrasia fenomenológica se hace patente si hacemos intervenir, en sintonía con nuestros propósitos generales, a la tradición analítica. Podríamos, con este fin, reparar en el siguiente problema que arrostra aquella temprana fase de la tradición analítica que estuvo vinculada con el *Tractatus* de Wittgenstein. El logicismo wittgensteiniano suponía, de un modo sorprenden-

22. Ricoeur, 1969, pp. 80-101.

temente análogo al estructuralismo, que el lenguaje posee una «forma lógica» independiente del uso que los sujetos hacen de él. Es más, esta forma lógica, estructura profunda común al lenguaje y al mundo, adopta el rol de un sujeto descarnado y universal; ella sustituye al «yo» del solipsismo y se coordina con la realidad. ²³ Las reivindicaciones fenomenológicas de Ricoeur frente al estructuralismo se podrían hacer aquí análogamente operativas si subrayamos el descuido de la dinamicidad y creatividad del uso del lenguaje en el logicismo. Pues el uso es concebido, si hacemos justicia a la coherencia de la concepción logicista, como una mera «actualización» de significaciones ya establecidas o insertas «a priori» (*qua* «inmutables sustancias») en la estructura profunda del lenguaje. ²⁴ Pero el caso del logicismo lingüístico es ocasión especialmente propicia para ilustrar otro fleco del tema fenomenológico al que hemos aludido anteriormente: la necesidad de presuponer una aprehensión de «fenómenos de sentido» como condición *sine qua non* de la «significatividad» de lo real. El logicismo está asociado a una concepción referencialista del significado, según la cual la correspondencia entre «proposición» y «hecho» explica los procesos de significación. Pues bien, si reducimos la dimensión de la semiótica a la pura designación dejamos sin explicar que la «referencia» de nuestros asertos sea «significativa» para nosotros. Una muda y rígida conexión entre palabra y objeto, entre frase y hecho, no es todavía una «conciencia-de», no es base suficiente para aclarar que la conexión misma pueda tener, para el sujeto, «significado». Fenomenológicamente: si la referencia es «significativa» para nosotros es porque puede aparecer «como algo», «en cuanto» tal referencia.

Esta puesta en juego del motivo fenomenológico en el *pólemos* de las oposiciones anteriores puede enriquecer el análisis de su caracterología. El último ejemplo es especialmente propicio para aclarar el concepto de «fenómeno de sentido» en vinculación con el de «intencionalidad». La intencionalidad (concepto que Husserl

23. T., 5.6.4.

24. Apel, 1973, II, trad. cast., 326 ss.

hereda y transforma a partir de Brentano) es la estructura fundamental de la conciencia y aclara que ésta pueda «hacer significativo» aquello de lo que es conciencia. La «conciencia-de» es un *intendere*, un acto o proceso dinámico en virtud del cual el sujeto está orientado-a, y aprehende, un «objeto». Pero el «objeto» que es, así, aprehendido o hecho presente a la conciencia no es meramente una materia muda, algo *que* es, sino un ser que se nos muestra *como* siendo de tal *modo*. Lo que cobra acto de presencia en la conciencia no es meramente un hecho sin perspectiva, es ya perspectiva en su mismo acto de presentación. El «objeto» es, primigeniamente, presentación de un «en cuanto», de un *como*, y ese tejido primigenio del objeto es lo que la fenomenología llama «sentido». Un «sentido» no es —se desprende de esto— algo que se adhiere ulteriormente al «objeto» (como si fuese posible captar algo así como un «puro objeto»), sino que pertenece a la esencia de lo que llamamos «objeto». El «objeto», lo «real», es, para la fenomenología, «sentido». Que, además, se trate de un «fenómeno» puede ser aclarado explotando metáforas cuyo germen está en las oposiciones que han sido ejemplificadas a propósito del estructuralismo y del logicismo. No conviene al sentido de «sentido» la metáfora de la «estructura» o de la «forma». De modo análogo a como distinguimos una idiosincrasia «topográfica» de un «acto» o una «fuerza», el concepto de fenómeno invita a distinguir «forma» y «dynamis», lo explicitado en un plano de simultaneidad horizontal y lo emergente en un plano de verticalidad, de acontecimiento. El «sentido» *se muestra*, acontece.

Llegados a este punto podemos responder más cabalmente a la cuestión planteada arriba. El motivo fenomenológico es fundamental en el contexto de un análisis comparativo entre las tradiciones continental y analítica porque su ontología básica no admite un presupuesto central del «naturalismo» que —como habrá que mostrar— es presupuesto generalmente aceptado en esta última, a saber, que lo real, suponiendo que sea cognoscible, posee la textura de algo «explicable», representable como hecho fáctico o relación legaliforme. Un «fenómeno de sentido» no es representable, sino «comprensible». Sobre este eje girarán la mayor parte de nuestras

reflexiones, lo que invita a que, a continuación, explicitemos con un poco más de detalle este carácter antinaturalista del movimiento fenomenológico, que se perfila con vigor en su momento fundacional, el husserliano.

1.2.2. El antinaturalismo del «retroceso al mundo de la vida»

El concepto nuclear, pues, sobre el que pivota la ontología fenomenológica —«fenómeno de sentido»— es reluctante a una conceptualización naturalista. Este resultado de nuestra pesquisa no será completo hasta tanto en cuanto no aclaremos, por lo menos, el perfil del «naturalismo» que aquí es puesto en cuestión. Ni siquiera habríamos hecho justicia al proyecto mismo que nos proponemos si no realizamos esta precisión. Qué sea «naturalismo» es cosa que hay que investigar con mayor minucia y detenimiento, toda vez que el oponente —el filósofo de la «tradición analítica»— ha sido provisionalmente caracterizado, en general, como promotor de una *naturalización del significado*. Analicemos, por tanto, a qué tipo de cuestiones asocia el fenomenólogo el «naturalismo», antes de poner frente a frente su «antinaturalismo» y el proyecto analítico de «naturalización del significado».

La oposición al naturalismo, la respuesta a la «crisis de la razón» y la concepción del proyecto fenomenológico como «retroceso al mundo de la vida» son líneas axiales del pensamiento husserliano que no pueden ser entendidas sin que se hagan referencias cruzadas, sin que se aclaren los contornos de cada una de ellas en virtud, también, de las relaciones con las otras. En *La Crisis*²⁵ denuncia Husserl la «crisis de la razón» a la que ha conducido la «naturalización de la conciencia». Fundamentalmente, se está refiriendo el fenomenólogo a las consecuencias del paradigma sapiencial positivista. A finales del siglo XIX se expande una actitud positivista tendiente a reducir el criterio del saber al proceder metódico de las ciencias naturales, es decir, a un modelo explicativo-nomológico o

25. Contracción con la que nos referiremos a Husserl, 1991.

empírico-descriptivo. Bajo la forma del psicologismo, este proyecto positivista reduce la conciencia, la subjetividad, a un conjunto de hechos, *facta* descriptibles o explicables. El naturalismo que Husserl coloca en el banquillo incluye, así, la comprensión de lo real y del sujeto como ámbito de datos empíricamente descriptible o dispuestos en relaciones legaliformes.

Ahora bien, nadie dudaría a estas alturas del siglo que el naturalismo, así formulado —en su específico vínculo con el ideal positivista— ha sido objeto de diversas críticas en el interior mismo de la tradición analítica y en virtud, como veremos, de un concepto de naturalismo muy distinto. La especificidad de la crítica fenomenológica en este contexto, el fondo sobre el cual se perfila su desafío al naturalismo y, por tanto, la caracterización misma del naturalismo que es puesto en cuestión, no podrían ser destacados sin poner a la luz el vínculo entre positivismo y crisis de la razón. Para el fenomenólogo, el significado más envolvente de la amenaza representada por el ideal científico-natural se cifra en que este paradigma sapiencial presupone una ocultación de la «dimensión constituyente» del «sentido», una dimensión de la que es responsable el «mundo de la vida» y sin la cual el *Logos* entero de la existencia humana quedaría calcinado. Habrá que trazar, a continuación, aproximaciones a este horizonte general del desafío fenomenológico.

En *La crisis* Husserl advierte con vehemencia que la propensión positivista lleva en sí el germen de una «crisis» simultáneamente epistémica y humanista. En este punto es oportuno recuperar la cuestión fundamental que discutíamos en el apartado anterior. Lo que el positivismo olvida es que, como hemos intentado aclarar más arriba, no podríamos explicar que los hechos sean significativos para nosotros sin presuponer que lo real se presenta, originariamente, como «fenómeno de sentido». Dando por supuesta esta ontología básica, se comprenderá que la fenomenología reivindique, frente a la ciencia natural, el reconocimiento de la dimensión ontológica de la subjetividad. La significatividad de los hechos lo es «para» un sujeto capaz de aprehenderlos «como algo». El positivismo implica una crisis humanista. «Meramente ciencias de hechos —sentencia Husserl— hacen meros hombres

de hechos»: ²⁶ la *episteme* positivista convierte a la subjetividad en mera objetividad factual, cuando, en realidad, ésta posee un carácter «transcendental» respecto a todo ámbito fáctico de objetos. Bajo el cielo gris del positivismo, el sujeto ya no resplandece como «agente», como centro originario del mundo de sentido en el que se hacen comprensibles los objetos; es reducido a la condición de objeto entre objetos. Lo que se denuncia como amenaza en la fenomenología husserliana es una «naturalización de la conciencia», un reduccionismo positivista que despoja a la subjetividad de su trascendentalidad y la «cosifica». Paralelamente a esta crisis humanista tendría lugar una crisis epistemológica, en la medida en que, olvidado el lugar trascendental de la subjetividad respecto a la «presentación» de lo real, quedan sepultados al unísono los criterios normativos a los que habría que apelar cuando nos preguntamos por la validez del conocimiento. Crisis humanista y crisis epistemológica son caras de una misma moneda, haz y envés de la «crisis de la razón» en cuanto disolución del substrato irrebalsable de la *conditio humana*. El mundo del sujeto ya no se revela «constituyente» del «sentido», quedando disuelto en un homogéneo y objetivado mundo «constituido». El significado que posee, en el contexto de la fenomenología husserliana, este carácter fundante de la subjetividad trascendental es esencial, por tanto, para entender el antinaturalismo que es aquí puesto en juego.

Al presuponer el carácter fundante de la subjetividad trascendental se está apelando, en este caso de modo eminente, al principio cartesiano del *Cogito*. La subjetividad cartesiana se comprende a sí misma a la base de la realidad justamente en la medida en que dicha realidad es reconocida a condición de que comparezca ante la «mirada» del sujeto que reflexiona, a condición de que sea iluminada en el seno de un acto de pensar, es decir, en la medida en que revela su ser bajo la forma de la *cogitatio*. La reflexión fenomenológica incorpora este principio al hacer suyo el método de la *epoché* como acceso a la esencia del ente. ²⁷ Hay que retroceder —prescri-

26. 1991, p. 6.

27. Véase, sobre todo, Husserl, 1962, I.

be este método— desde el contacto inmediato que en la «actitud natural» poseemos con las entidades del mundo natural y cultural, para acceder a tales entidades en el modo en que éstas se dan a la conciencia, como *éidos*. En la nueva «actitud» fenomenológica es abierto también un nuevo espectáculo del mundo, articulado por dos polos, uno objetivo —el *cogitatum* o *nóema*— y otro subjetivo: el pensamiento del objeto: *cogitatio* o *nóesis*.

En la reflexión fenomenológica, tal y como fue descrita y elaborada por Husserl, esta punta de lanza del cartesianismo es aprovechada a condición, sin embargo, de una vigorosa expansión y profundización de lo que ella permite y abre. Ya se ve que el método fenomenológico no pretende acceder, mediante el retroceso autorreflexivo, meramente a la autoconciencia (en realidad vacía) del «yo pienso», sino a todo un «campo de experiencia trascendental». Insistir en la categoría de «fenómeno de sentido» es iteración aquí necesaria si pretendemos aclarar esta riqueza experiencial del mundo abierto en la actitud reflexiva a la que nos conduce —según Husserl— la *epojé*. La aparición del *cogitatum* no coincide con el descubrimiento de un nuevo objeto. Es una realidad distinta, ciertamente, de aquella a la que se asiste en la «actitud natural», pero no una realidad separada respecto a ella: es su «esencia» inmanente. Y tal esencia —«eidética», porque posee la textura de una *cogitatio*— es un «fenómeno de sentido». En la actitud fenomenológica tiene lugar, de acuerdo con esto, no un desplazamiento a otro orden de realidades, sino un «giro» peculiar a través del cual lo real es redescubierto a una nueva luz: un contenido sedimentado en la comprensión natural, un contenido *que se muestra*, es reconducido al modo *como se muestra*. Por su parte, la aprehensión de un modo de mostrarse, de un sentido, no coincide con una operación intelectual de explicación o descripción empírica, sino con un *acto*: un acto intencional que resulta ser «vivencia». Pues un sentido se experimenta; de él se *hace experiencia*. La conquista del ámbito constituyente que ha sido segregado por el positivismo coincide, así, con el retroceso a un campo de subjetividad trascendental que es un subsuelo de actos vivenciales en los que se experimenta el objeto *qua* sentido. Ese subsuelo es lo que llama Husserl «mundo de la

vida» y no es ulterior, insistimos, respecto al objeto. Es un espacio irrebasable en el que toman asiento operaciones vivenciales, actos de aprehensión que poseen el estatuto de condiciones de posibilidad para que una realidad cualquiera comparezca como tal. No se trata de meros movimientos del *ánimo* en los que un objeto previamente dado es vivenciable con posterioridad a su reconocimiento, sino de una experiencia del objeto en cuanto fenómeno de sentido que es la experiencia primigenia de tal objeto. El mundo de la vida es, así, «constituyente» de lo real, «predonante de mundo». ²⁸

El trayecto seguido en las aclaraciones anteriores sería suficiente para aproximarnos a una comprensión más precisa del antinaturalismo fenomenológico. Éste, en cuanto «retroceso al mundo de la vida» de la «subjetividad trascendental», es, en primer lugar, un intento de fundamentar el mundo factual que la ciencia natural y el proyecto positivista toman como básico en un mundo trascendental, en un mundo de vivencias de la conciencia «constituyente». Este fleco del antinaturalismo fenomenológico husserliano revela el rostro de un idealismo trascendental; pone al descubierto los trazos germinales de un proyecto que busca la verdad de lo real en la «idealidad» de su ser-para un sujeto allende el mundo factual. Pero, en segundo lugar, el antinaturalismo fenomenológico no coincide con un platonismo o con un esencialismo metafísico. El ser de lo real es, de acuerdo con lo que hemos dicho, ideal, pero no extra o supramundano. Como se ha señalado, el método fenomenológico no descubre un mundo suplementario de objetos respecto al mundo «natural» del positivismo, sino un nuevo acceso a los objetos, que rotura, a la postre, el camino hacia su ser más originario: es el acceso a lo que hace de ellos «fenómenos de sentido». La reflexión fenomenológica no invita a una expansión del saber «objetivo» del positivista capaz de enriquecer el mundo con un fondo igualmente «objetivo» de nuevas entidades. Implica un «giro» en la mirada, en virtud del cual queda en libertad el fondo esencial que conforma el aparecer mismo del objeto. Por eso, el idealismo antinaturalista de la fenomenología pretende hacer accesible el modo originario de

28. Husserl, 1991, §§ pp. 38, 41.

la «donación» de lo real. Lo ideal, así, es para el fenomenólogo lo natural en su expresión diáfana. «Nosotros somos los auténticos positivistas», dictamina Husserl en un expresión cargada irónicamente de significado antipositivista.²⁹ Expresión paradójica sólo aparentemente, si tomamos en consideración que el positivismo ha reivindicado siempre, de un modo o de otro, fidelidad a lo que es dado en la experiencia.

El antinaturalismo fenomenológico, una vez acrisolado, revela un carácter, en consecuencia, sutil y complejo. Si el positivismo es enemigo del hacer fenomenológico es porque constituye un ejemplo visible de un oponente más general y tácito. Podríamos darle a éste el nombre genérico de ontología de lo «factual», si enfrentamos la dimensionalidad dinámica y «vertical» de lo «fenoménico», en sentido fenomenológico, a la textura «horizontal» y «designativa» de lo «factual». Lo factual no coincide necesariamente con el «hecho empírico». Puede ser un objeto ideal, una estructura de objetos o, incluso, un contenido simbólico (una propiedad, por ejemplo). Lo importante es que es algo, al menos en principio, «designable» y acotable en sus límites. Cabalmente: frente al movimiento mismo del aparecer, del mostrarse, es lo aparecido o lo mostrado bajo una forma determinada. Así considerado, el naturalismo vendría a coincidir, desde este punto de vista, con un objetivismo, con lo cual habríamos alcanzado una primera aproximación general a los rostros de la confrontación entre tradiciones que analizamos. Y bajo el nombre de «objetivismo» habría que entender, al menos por el momento, el carácter de cualquier ontología en la cual quede oscurecido el valor constituyente que es atribuible a la experiencia del sentido, una experiencia que es conformadora del objeto en cuanto «fenómeno», es decir, en cuanto *movimiento de presentación*, de *donación*. El naturalismo, así perfilado, se caracteriza, eminentemente, no por un *corpus* de tesis determinado, sino por la *actitud* epistémica de la que dimanan sus aseveraciones. Tal actitud, se podría decir, es la *intentio recta* de una aproximación al objeto que explana —descriptiva o explicativamente, en todo caso designativamente—

29. *Ha.*, III, p. 46.

los contenidos en cuanto «presentes», obviando así la dimensión experiencial que se pone en juego en la aprehensión del objeto en cuanto «presentación». Es coherente con ello que la fenomenología exprese sus demandas como exigencias de un «giro» en la relación sujeto-objeto. Semejante giro ha de aprehender actos «intencionales», modos en los que la conciencia está referida a un objeto, el cual, correlativamente, *se muestra* en cuanto este o aquél modo de presencia, de ser. Esta inflexión de la mirada ha llegado a ser descrita por Husserl como una «conversión» en nuestra actitud.³⁰

Si retomamos las metáforas con las que nos aproximábamos, en el apartado anterior, al significado general del «motivo fenomenológico», podríamos vincular el objetivismo, así descrito, con una ontología reductiva. La productividad de esa dimensión «dinámica» que es inherente a un «fenómeno de sentido» se presupone ya cumplida en la dimensión «estática» de la designación o representación de los *facta*. La «dynamis» del *mostrarse* es colapsada por el «estatismo» de lo *mostrado* («forma», «estructura», contenido definido), un estatismo que, se supone, lleva en sí la «fuerza» de la significación.

1.3. RELACIONES ENTRE HUSSERL Y FREGE

Hasta el momento hemos examinado el enfrentamiento entre la fenomenología y el naturalismo —objetivista— con la intención de poner de relieve el juego de oposiciones germinal en el que este movimiento (continental) se ha conformado. Hay que examinar ahora si este contraste es adecuado para aclarar las distancias y aproximaciones entre tradición continental y tradición analítica. Las reflexiones que siguen están motivacionalmente dirigidas por la convicción de que, efectivamente, este contraste es iluminador en el caso de las relaciones entre la filosofía husserliana y la fregeana. Esta confrontación entre los momentos idealistas fundacionales de las tradiciones en conflicto constituirá, por otra parte, una oportu-

30. *La crisis*, § 35.

nidad para que el proyecto analítico muestre sus credenciales y prerrogativas a la luz de un reto bien preciso. Y es que el hecho de que las demandas de la fenomenología hayan tomado acto de presencia hasta aquí en la forma de acusaciones tendrá que ser, en sana hermenéutica, equilibrado, más adelante, con un análisis de las críticas y propuestas del oponente.

1.3.1. *El antinaturalismo fregeano y su «vocación fenomenológica»*

Como es sabido, a Frege (1848-1925) se le atribuye un lugar central en el momento fundacional de la moderna filosofía del lenguaje. Los paralelismos entre su filosofía y la de su homólogo continental, Husserl, son patentes. El sustrato más básico del parentesco afecta a la circunstancia de que también en esta aurora de la tradición analítica el naturalismo aparece como un peligroso adversario. Pero mencionar este elemento compartido por las filosofías de Husserl y Frege es, todavía, constatar un punto de partida análogo. Existen, a lo largo de la trayectoria que ahí se inicia, vínculos más precisos que permitirán poner de manifiesto los contrastes fundamentales anticipados hasta el momento. Con el fin de ponerlos a la luz será pertinente tomar en cuenta la famosa distinción fregeana entre «sentido» y «referencia», pues esta distinción, además de caracterizar el *topos* central del pensamiento del autor, incide, directamente, en el corazón mismo del tema fenomenológico.

Frege distinguió dos funciones semióticas fundamentales, mediante el convencimiento de que las expresiones, además de poseer una referencia, *expresan* un sentido.³¹ Esta distinción ha sido capaz de generar tanta claridad como perplejidad. El tan conocido ejemplo de Frege, de acuerdo con el cual el planeta Venus juega lingüísticamente el papel de referente, tanto para la expresión «el lucero del alba» como para la expresión «el lucero vespertino», es muestra de la penetrante fuerza intuitiva con la que esta distinción

31. Paradigmático es, a este respecto, Frege, 1892.

ha recorrido la senda filosófica. Hablamos de la realidad introduciendo una determinada mediación entre ésta y nuestro modo de conocerla, pensarla o comprenderla, mediación que arrastra o pone en juego una fuerza expresiva del hablante capaz de configurar lo que se nos presenta. A poco que reparamos en estas categorías, sin embargo, topamos con problemas que amenazan al sentido común, pero que se fundan en presupuestos filosóficos no carentes de rigor. Y aquí es donde la reflexión filosófica se ha visto forzada a una andadura muy escabrosa. Baste mencionar las dificultades que aparecen cuando la lógica misma de esta distinción fuerza a consecuencias poco intuitivas, lo que ocurre si nos preguntamos por el sentido de los nombres propios y, especialmente, si aplicamos la distinción a las expresiones oracionales. Aproximándonos brevemente a estos problemas encontramos una buena oportunidad para matizar con mayor precisión el perfil de los conceptos fregeanos.

El «sentido» coincide, en el campo de las expresiones nominales, con el modo en que el lenguaje nos presenta el objeto, modo que, según Frege, es una propiedad de éste. Lo curioso es que parece ausente en los nombres propios, dado que éstos no poseen la estructura de una descripción, y por tanto, carecen, en apariencia, de cobertura para la explicitación de una propiedad. Frege concluyó que el sentido de los nombres propios es la descripción o propiedad con la que los hace equivaler quien los usa, solución que, al menos, posee la virtud de instalarnos de nuevo en el intuitivo punto de partida. El segundo de los ejemplos de problematicidad que se ha mencionado posee un alcance mayor. En el caso de expresiones oracionales, el sentido es una forma expresiva más compleja, a saber, las «ideas» expresadas o «pensamientos». La perplejidad se vislumbra en cuanto se considera que la referencia, en este caso, debe coincidir con el *valor de verdad* de la oración, es decir, con la verdad o la falsedad: una entidad que, como «planeta ideal» —se diría— se mantiene invariable al hacerse objeto de aprehensión a través de diferentes ideas. A esta conclusión fuerzan, sin embargo, los principios de «composicionalidad» y de «sustituibilidad». Según el primero, el sentido y la referencia de las expresiones oracionales —expresiones complejas— es una función del sentido y la referen-

cia de las expresiones componentes. Según el razonable principio de sustituibilidad *salva veritate*— (que es un principio leibniziano), una expresión se ha de poder sustituir por otra que designa lo mismo sin que cambie el valor de verdad de la oración en la que se incluye. Y es obvio que lo que las oraciones «el lucero del alba es el planeta Venus» y «el lucero vespertino es el planeta Venus» comparten como referencia es su valor de verdad. He aquí cómo la distinción entre «sentido» y «referencia» invoca los antiguos problemas de lo uno y lo múltiple, de lo inmutable y lo cambiante de un modo fácilmente vinculable al platonismo. La «verdad» aparece, en el pensamiento fregeano, como una especie de «arquetipo» ideal del que participan los pensamientos. Lo «verdadero» resulta ser la referencia de todas las oraciones verdaderas (como lo «falso» lo es de las falsas). Las oraciones concretas expresan la verdad o la falsedad de modos distintos; expresan ideas o «pensamientos», que, en la lógica de la distinción fregeana, deben ser considerados como «sentidos» respecto al valor de verdad.

Para explorar el alcance ontológico del contraste entre las categorías husserliana y fregeana de «sentido» no es necesario seguir la senda interna de las dificultades señaladas. La tradición analítica ha tenido que afrontar el programa fregeano general sin evitar por menores que atañen a las tesis concretas que han sido destacadas. Para vislumbrar los nexos y contrastes con la tradición continental, sin embargo, resultará más prometedor considerar las fuentes, los presupuestos, del planteamiento original mismo, el perfil de las premisas.

La riqueza y la profundidad de los nexos entre Husserl y Frege se hacen perceptibles si reparamos, en primer lugar, en una básica comunidad de fondo que permitiría reconocer en el proyecto fregeano una nuclear «vocación fenomenológica». A alcanzar esta conclusión seduce el parentesco entre las nociones fregeanas de «sentido» y «pensamiento», por un lado; y el concepto husserliano de «nóema», por otro —parentesco que es tema de frecuente análisis en la bibliografía señalada (nota 15)—. Dejando a un lado las dificultades involucradas en la diversa asignación de «sentido» y «referencia» (según se trate de expresiones nominales o de oracio-

nes complejas), la clave de esta cuestión se encuentra en el modo en que la distinción misma es comprendida por el filósofo analítico. Frege consideraba que los valores de verdad son objetos con los cuales las oraciones están en la misma relación que las expresiones nominales con sus referentes individuales. Así, del mismo modo que un objeto nos puede aparecer, o ser presentado lingüísticamente, bajo muy diferentes propiedades, lo verdadero y lo falso son objetos susceptibles de presentarse de muy diferentes formas, en conexión con muy diferentes ideas o pensamientos. En ambos casos, la realidad referencial está mediada por la dimensión «intensional» de la función signica. El «contenido» de la «comprensión» del mundo —diría el filósofo continental— pertenece al *medium* del «sentido». Y —lo que resulta especialmente interesante— este contenido parece originarse en un *modo de presentación* del referente. Todo ello invita a suponer que a la definición fregeana de lo real pertenece la dimensión de lo que en terminología husserliana se denomina, como hemos examinado, su ser *noemático*: la presentación del ente de acuerdo con la estructura «en cuanto», la mostración de sí como *modo de darse* o *ser-como*; cabalmente: su aparecer como «sentido».

Esta aproximación se fortalece si consideramos que la relación entre el pensamiento y la realidad, tal y como se desprende de la concepción de Frege, presupone una comprensión de la actividad intelectual muy próxima a la que, bajo la noción de intencionalidad, articula el edificio fenomenológico. Que lo real esté inherentemente vinculado a un *modo de presentación* implica que es el polo de un acto de aprehensión. La noción husserliana de intencionalidad de la conciencia se yergue sobre la tesis de que el pensamiento —frente al kantismo y al idealismo— debe ser comprendido, esencialmente, no como mero efecto de la «espontaneidad del entendimiento», sino como una operación receptiva. El pensamiento, en cuanto dimensión intensional, es aprehensión, pensamiento *de* algo, lo cual es internamente coherente con la circunstancia de que el ser de lo real, en cuanto *fenómeno de sentido*, lleve en sí una dimensión de *automostración*. Pues bien, Frege fundamentó la formulación clásica de la idea de que el pensamiento posee la textura

de una receptividad no empírica. En su *Einleitung in die Logik* y en sus *Logische Untersuchungen* intenta mostrar que pensar es, ante todo, «asir un pensamiento» y que los pensamientos pueden ser verdaderos o falsos, independientemente de nuestra aprehensión, por lo que, en consecuencia, pueden poseer un ser. Este nexo crucial se hará más claro analizando el segundo gran parentesco entre la concepción husserliana y la fregeana, parentesco al que conducen, por su propia inercia interna, los planteamientos anteriores: el idealismo antinaturalista.

El antinaturalismo y el idealismo son líneas axiales de las dos grandes matrices que representan las filosofías de Husserl y de Frege. En ambos puntos de vista, en efecto, el contenido de «sentido» (fenomenológico en un caso, semántico, en otro) es adscrito al ámbito de una dimensión «pura» o «lógica», que no debe ser confundida con la factual, o plano de los hechos. La aprehensión de los contenidos de sentido —se podría decir desde cualquiera de las dos perspectivas— presupone actos psíquicos en los que ésta es ejercida, pero tales contenidos poseen una validez ideal que no es reductible psicologistamente. Este idealismo antipsicologista es desembocadura común del antinaturalismo husserliano y del fregeano.

En el caso de Husserl, resulta esclarecedor el que estigmatice al naturalismo con la autoría de una crisis que es, como se ha visto, tanto humanista como epistémica. El paradigma sapiencial positivista —el objetivismo, en general, tal y como hemos concluido más arriba— no sólo reduce la subjetividad constituyente identificándola con facticidades constituidas, sino que, al mismo tiempo, comete la impostura de convertir en contingente a la verdad. El rostro eminente que encubre al objetivismo es, en este punto, el psicologismo. Así, a todo lo largo de *La filosofía como ciencia estricta* se combate al naturalismo en el campo de juego de esa tendencia de principios de siglo a deducir a partir de sucesos psíquicos las leyes de la lógica o cualquier otra esfera de validez (como la ética o la estética). La resistencia husserliana a este «reductivismo» hace comprensible que el primer tomo de las *Investigaciones lógicas* asociase la empresa fenomenológica con la búsqueda de una *lógica*

pura no naturalista. Esta «lógica», claro está, no es la formal de la que harán gala los empeños analistas por una formalización del lenguaje natural. Al afirmarla, Husserl está arraigando las leyes ideales de lo verdadero en la dimensión trascendental de la conciencia, una dimensión que es, como hemos visto, «mundo de la vida», esfera de experiencia del sentido. Y es que los actos intencionales en los que es vivenciado el sentido articulan nexos ideales que poseen una validez objetiva. En el fondo de esta tesis late una importante diferencia entre el concepto de intencionalidad aportado por Brentano y el que emplea Husserl. Brentano analizaba los diversos actos intencionales como especies diversas. Husserl descubre, más allá de ello, un movimiento latente en el que los actos específicos están enmarcados. Un objeto (en cuanto *fenómeno de sentido*) no es correlato de un acto intencional singular, sino de una compleja concurrencia de actos que tejen una unidad.³² Pues bien, tal unidad incluye no sólo lo que es dado actualmente a la conciencia, sino también aquello que es susceptible de darse y que se aprehende como formando parte de una totalidad que conforma al objeto. El objeto es, así, una «síntesis ideal» a la que la conciencia está orientada intencionalmente en la forma, también, de una unidad compleja de actos.³³ Y semejante idealidad es, de acuerdo con la fenomenología husserliana, necesaria. Pues la síntesis ideal en la que el objeto consiste no es mera asociación contingente de «datos». Es una unidad de nexos de sentido —piénsese, por ejemplo, en el objeto fenomenológico «colectividad»— sin la cual no podría ser pensado el objeto bajo ninguna de las «variaciones ima-

32. Véase Landgrebe, 1963, trad. cast., pp. 16-28.

33. Así, por ejemplo, un objeto percibido o, de otro modo, un ente en cuanto objeto de percepción, no se reduce al conjunto de aspectos que actualmente son aprehendidos, sino que incluye otros no actuales pero allí coimplicados, como, por ejemplo, una parte que, por la perspectiva, se oculta a la mirada. En general, un objeto en el sentido fenomenológico es una compleja unidad sintética. Si pensamos en objetos tales como «colectividad», «objeto estético», «instrumento», etc., se hará más claro que los fenómenos de los que habla Husserl no son meros «datos» singulares y actuales, sino entidades con compleja riqueza de aspectos y comprensibles como posibilidades ideales.

ginativas» a la que podemos someterlo,³⁴ un núcleo mínimo y universal de sentido al que la reflexión fenomenológica accede despojando a la realidad en cuestión de lo cambiante y contingente que acompaña a la multiplicidad de sus rostros. En la «síntesis ideal», por tanto, ha sido acrisolada la *esencia* del ente en cuestión, una esencia que no es meramente «construida», sino que se hace valer *desde sí* como anclaje imprescindible para cualquier pensamiento sobre el objeto. En otros términos: la «síntesis ideal» viene requerida por la «cosa misma» y posee, por tanto, objetividad inexorable. Por eso, en la llamada a «volver a las cosas mismas» yace la integración de una vuelta ontológica a la vivencia y de una vuelta a la objetividad epistémica. El «mundo», en cuanto campo de «fenómenos de sentido» constituidos en la esfera del «mundo de la vida», es el mundo en su desnudez: el mundo objetivo y el mundo verdadero. De ahí que las operaciones que subyacen a la aprehensión del sentido sean simultáneamente las condiciones universales de validez que un conocimiento objetivo pone al descubierto. En definitiva, la «lógica pura» que indaga la fenomenología es la condición de posibilidad, tanto de la constitución del objeto, como de su objetividad (o lo que es lo mismo, de la validez del conocimiento del objeto). Es este suelo irrebalsable el que confiere a los actos de pensamiento concretos una referencia objetiva universal, un patrón sólido de validez.³⁵

34. A la «esencia» o «eidos» de un ámbito del ser, de una tipología de objetos, accede el fenomenólogo mediante el procedimiento de «variación imaginativa», que es muy distinto del procedimiento de generalización empírica de datos concretos. Dicho proceso consiste en variar imaginativamente las experiencias y datos de un objeto para encontrar un núcleo estable, una estructura invariable sin la cual ya no sería comprensible en ninguna de sus actualizables presentaciones. De ahí que Husserl comprendiese el proyecto fenomenológico, no sólo como el análisis de las coordenadas fundamentales de la ontología —coordenadas que estamos describiendo al referirnos, en general, a la posición del sujeto, su ser y su relación con el objeto— («ontología formal»), sino también como una ramificación de este fundamental análisis a través de «ontologías regionales», cada una de las cuales analizaría la «esencia» de un ámbito de objetos o región del ser (Véase, por ejemplo, *Ideas*, I, § 149; en general, cap. 1).

35. Husserl, 1985, § 62.

Un idealismo antinaturalista muy semejante encontramos en la filosofía fregeana.³⁶ Los «pensamientos», para Frege, a diferencia de las sensaciones psíquicas, no son parte de la corriente causal que constituye el engranaje del mundo *actual*. No son entidades físicas o psíquicas y no pueden, por consiguiente, comprenderse como partes de operaciones mentales de carácter material o como productos de ellas. Haciendo uso de la terminología popperiana, Frege distinguiría entre un «mundo 1» —mundo de los objetos físicos—, un «mundo 2» —mundo de las imágenes, sensaciones y vivencias psíquicas, es decir, el mundo interno de la corriente de la conciencia, que es lo que Frege denomina, más específicamente *representaciones*— y un «mundo 3» —mundo de los pensamientos y conceptos—. Los pensamientos —a diferencia de las entidades del primero de los «mundos»— no ejercen influencia causal entre sí (tampoco con los objetos físicos). A diferencia de las vivencias psíquicas, por otro lado, poseen un contenido que no es relativo a estados mentales contingentes. Su contenido posee, necesariamente, un valor de verdad, que es, como hemos visto, su referencia objetiva. Claro está que los pensamientos presuponen actos psíquicos y vivencias, es decir, los ingredientes del segundo de los «mundos». No advienen desde fuera a la conciencia como misteriosas revelaciones o como producto de una «iluminación», sino que se sustentan en actos psíquicos del sujeto. Pero su contenido no puede hacerse relativo a este contexto de surgimiento. Mediante ellos, la verdad o la falsedad *se presentan* de un modo determinado, es decir, en su seno es «aprehendido» o no lo verdadero. En cuanto «sentidos» de este referente último que es el valor de verdad, los pensamientos no obedecen a las leyes causales bajo las cuales existen los objetos físicos o en el contexto de las cuales se producen o se relacionan los actos psíquicos, las emociones o las vivencias. No son parte —sostuvo Frege, en definitiva— de ese «mundo actual» («*Wirklich*») trabado por las férreas líneas de la causalidad.³⁷

36. Textos paradigmáticos son los incluidos en Frege, 1974 y 1984.

37. La posición de Frege se ajusta, de este modo, a lo que en Dummett (1993) es descrito como «expulsión de los pensamientos de la mente». Debo esta referencia al profesor J. J. Acero.

Tras lo que se ha dicho no será difícil apreciar paralelismos precisos entre el antinaturalismo husserliano y el fregeano. En la medida en que el «pensamiento», para Frege, es el «sentido» de expresiones oracionales y rebasa la «actualidad» de los hechos físicos o psíquicos, puede decirse que articula —como las «esencias» de las que habla Husserl— «nexos ideales» de significatividad que poseen una objetividad irreductible a las «construcciones» del sujeto. Por otro lado, el valor de verdad del pensamiento en el esquema fregeano, como las leyes ideales de la constitución del objeto en el husserliano, son intemporales e incambiables. La verdad, en ambos casos, no debe confundirse con los hechos.

1.3.2. El hiato entre las ontologías husserliana y fregeana

A través de las consideraciones anteriores hemos podido comprobar que los momentos fundacionales de la tradición analítica y de la continental actual se elaboran sobre un suelo común, sobre una comunidad de fondo que no es anecdótica. El idealismo antinaturalista sobre el que pivotan ambos episodios no representa una mera simetría taxonómica (idealismos ha habido muchos), sino que está tejido sobre implicaciones ontológicas bastante precisas. Tales implicaciones, que han ido siendo desplegadas hasta aquí, se articulan en torno al motivo central de la relación entre las nociones de «realidad» y «sentido». Sintéticamente, en ambos casos el mundo (al que está orientada intencionalmente la conciencia, según Husserl, o al que refiere nuestro lenguaje, según Frege) es inherentemente un mundo que se *muestra* en un *modo de presentación*, el *sentido*. Y en ambos casos, la forma en que el sujeto accede al *sentido* involucra una pasividad receptiva: el sentido no es simplemente «producido», es «aprehendido». Sobre la base de estos presupuestos comunes se yergue la hipótesis de una ontología peculiar a la que prestarían Husserl y Frege apoyo unánime. De acuerdo con su idiosincrasia nuclear, lo real posee la forma de un *aparecer* ante el sujeto, de un mostrarse al mundo del sujeto («mundo de la vida», según Husserl, mundo del lenguaje, según Frege) bajo el rostro de un *modo de ser*. Hemos sugerido ya que esta crucial afini-

dad podría leerse, en clave fenomenológica, como piedra de bóveda de una ontología cuya más general característica es la comprensión del mundo como «fenómeno de sentido». Y, en esta línea, hemos llegado a aventurar que es consubstancial al pensamiento de Frege una «vocación fenomenológica». ¿Hasta dónde podríamos llevar este parentesco?

A pesar de la gran confluencia entre esta aurora de la fenomenología y de la filosofía analítica del lenguaje, una heterogeneidad de perspectiva hace irreconciliables las filosofías de Husserl y de Frege, una heterogeneidad que está fundada en dos asimetrías complementarias y recíprocamente dependientes. Se trata de una asimetría, en primer lugar, en el modo en que el nexo crucial que acabamos de describir es articulado: en el caso husserliano, bajo el aspecto de un idealismo trascendental; bajo el fregeano, a través de la figura de un idealismo platonizante. La segunda asimetría afecta al modo en que el nexo crucial es entendido; adopta el rol, si se quiere, de una premisa básica que determina en cada caso un espectro de rasgos y, en coherencia con ello, de una condición inicial cuya consideración podría explicar que la primera de las asimetrías no es accidental. Se trata de una diferencia en la forma en que ambos puntos de vista comprenden el motivo interpretativo que ha sido destacado como fundamental y común, bajo rótulos como «modo de presentación de lo real» o «mostración de un sentido».

La primera de las fisuras aludidas puede ser auscultada comparando las nociones de *nóema* (Husserl) y de *sentido/pensamiento* (Frege) a la luz de la noción fenomenológica fundamental de «apriori de correlación». El *nóema* (el modo de presentación esencial de un ente) forma, para Husserl, una unidad con el conjunto de actos intencionales que componen la *nóesis*. La estructura de esta unidad rebasa la circunstancia de que la presentación de un ente en un modo de ser o sentido suponga un acto de vivencia en el que es aprehendido. Implica, más allá, que entre la vivencia del objeto y el objeto mismo existe una correlación esencial, un vínculo recíproco que determina el ser de cada uno de estos polos. El fenomenólogo intenta ver «cómo según leyes esenciales absoluta-

mente fijas es un objeto existente el correlato de complejos de conciencia (...) así como el ser de complejos de tal índole es equivalente a un objeto existente».³⁸ Este principio, el de un «apriori de correlación universal» entre conciencia y objeto, no es tardío en la obra husserliana, sino que la conforma desde el principio, ya desde las *Investigaciones lógicas*, y la acompaña en todo su decurso.³⁹ Aclarado de un modo máximamente sencillo, el principio intenta congeniar la idea de que todo ser (en cuanto sentido experienciable) es *ser-para* el sujeto de vivencia —idea de adscripción radicalmente idealista— con la convicción ontológica —en la que venimos insistiendo— de que el ente *se muestra, se presenta o es aprehendido*, por el sujeto de vivencia —lo que implica, de modo antisolipsista y en cierto modo realista— que debe ser concebido, al mismo tiempo, como independiente de la conciencia. Esta paradójica estructura de la relación sujeto-objeto es uno de los aspectos, si bien amenazantemente contraintuitivos, más sólida y tenazmente argumentados de la fenomenología husserliana. Y ello porque, bien mirado, el concepto (fundamental para la fenomenología) de «fenómeno de sentido» involucra la simultaneidad de dos consideraciones ontológicas que el «apriori de correlación» emblemáticamente sintetiza. Por un lado, que lo real sea considerado «sentido» quiere decir que el «objeto» fenomenológico (*noema*) es, en sí mismo, correlato de un proceso de vivencia (*nóesis*). Desde este punto de vista la *nóesis* es (activamente) constituyente respecto al *noema*. Por otro lado, que el «sentido» sea precisamente un *fenómeno* de presentación de lo real significa que es propio de él el *mostrarse*: el ente en cuanto *fenómeno de sentido* es inherentemente *autodonación*. Desde este otro punto de vista, la *nóesis* es (pasivamente) un proceso de *aprehensión*. Esta doble faz de la ontología fenomenológica, este rostro jánico, no sería comprensible si los procesos subjetivos de vivencia fuesen descritos como procesos psíquicos que «acompañan» en la mente a la comprensión del sentido o que están presupuestos como base fisiológica de tales actos. Pues, en ese caso se haría justicia a

38. *Ideas*, I., § 86.

39. Véase San Martín, 1987, pp. 22 ss.

un sólo aspecto del «apriori de correlación»: que el sentido es aprehendido. Que semejante aprehensión pueda ser comprendida, simultáneamente, como constitución o, de otro modo, que resulte verosímil el hecho de que lo que *se muestra* desde sí es, al mismo tiempo, producto de la subjetividad ante la que se muestra, presupone concebir dicha subjetividad como trascendental. Y esto es lo que —como hemos intentado aclarar más arriba— pretende justificar la fenomenología frente a lo que llamamos «naturalización de la conciencia». La subjetividad constituyente, en cuanto «mundo de la vida», es subjetividad trascendental. Es este «mundo de la vida» en su totalidad, en el que se inscriben tanto los actos intencionales como los productos sintéticos de tales actos, el que no puede ser reducido psicologistamente según el horizonte fenomenológico.

Si recuperamos nuestro análisis de la posición fregeana y de sus similitudes con la husserliana, reconoceremos que uno de los aspectos del doble movimiento fenomenológico implicado en el «apriori de correlación» encuentra aquí un *analogon*. La referencia se presenta, se muestra en el *medium* de un sentido, y, de ese modo, se hace objeto de aprehensión, lo cual es especialmente claro en el caso de los pensamientos. Ahora bien, no hay en la teoría de Frege un *analogon* del segundo aspecto. En ella no encontramos un análisis paralelo que tenga por objeto los actos trascendentales responsables de la «aprehensión» de los «pensamientos». El mundo de las vivencias es para Frege —como la taxonomía de los tres mundos anteriormente aludida pone de manifiesto—, más bien, un mundo de actos meramente psíquicos. En los confines de su concepto de «sentido» no cabe la admisión de que éste es, no sólo «aprehendido» en un acto, sino, además, «constituido» en su seno. Y es esta diferencia fundamental la que explica esa heterogeneidad que encontramos en las respuestas idealistas de uno y otro al mismo desafío naturalista. Si para Husserl el análisis fenomenológico reclama una pureza lógica, no es sólo porque la «autodonación» del objeto reclame desde sí una objetividad o idealidad que es invulnerable a la contingencia de actos de carácter fisiológico o psicológico, sino, simultáneamente, porque los genuinos actos subjetivos de

aprehensión del objeto, poseen un estatuto no reducible naturalísticamente: son vivencias intencionales que es necesario atribuir a un *Ego* trascendental y que son aprehensibles con inexorable evidencia. El idealismo husserliano, de este modo, intenta coordinar la afirmación de una realidad incondicionalmente válida con la afirmación de su insuperable *ser-para* el sujeto. Esta vocación antiplatónica, de hecho, coimplica la tesis de que el objeto intencional no debe ser entendido como sentido (o determinación parcial) de un referente «en sí», sino como lo referencial mismo, como lo real en cuanto tal. Comparado con este prisma, el sesgo platonizante del idealismo fregeano adquiere un perfil más rico que el que nos es ofrecido en la mera consideración de la distinción que el lógico realiza entre el mundo de los objetos físicos, el de las vivencias o «representaciones» y el de los «pensamientos» y conceptos. Pues, a la luz del contraste con la filosofía de Husserl, podemos percatarnos de que la idealidad platónica a cuya altura esalzada la verdad, esa idealidad platónica que ha de ser presupuesta para garantizar la objetividad de los pensamientos, es simétrica respecto a una reducción naturalista del mundo subjetivo. Al hacerse acreedor de un idealismo platonizante, Frege no sólo ubica la *Verdad* en un mundo *en sí* del que —se diría— «participan» los pensamientos, sino que reduce el mundo práctico-vital del sujeto (el «mundo sensible» platónico) a una esfera de pura contingencia que no es «activa» o «constituyente» de un modo positivo respecto al significado.

Podría advertirse en este punto un contraste paralelo en los riesgos que corre cada una de las posiciones. El platonismo fregeano coloca la lógica normativa del lenguaje a resguardo de los procesos pragmáticos y vivenciales con los que su uso está entretelado. La reacción antifregeana que la filosofía analítica ha experimentado testimonia de diversos modos que este déficit no hace justicia a la riqueza productiva de esa dimensión que ella, a fuerza de antinaturalismo, termina *des-naturalizando*. Un riesgo distinto —y desde cierta perspectiva, opuesto— es discernible en la posición husserliana, que ha sido objeto de multitud de polémicas y que se abordará más adelante, sobre todo cuando aparezcan en escena formas de fenomenología postidealista y los senderos de la hermenéutica.

Se trata del peligro de que la renuncia al platonismo pague el precio de un solipsismo insostenible. Si toda realidad es *ser-para* el sujeto de la vivencia, hasta el punto de que lo que es cobra sólo sentido en «el ámbito de lo que me es esencialmente propio, de aquello que en mí mismo soy en plena concreción, o como decimos también, en mi *monada*»,⁴⁰ ¿no se derrumba también la trascendencia del mundo respecto a la subjetividad y, por ello, toda incondicionalidad o validez ideal? La reacción antihusserliana continental incide, justamente, en este punto, al intentar mostrar la *trascendencia* del mundo respecto al sujeto.

Ahora bien, dejando por el momento en vilo el decurso que en cada una de las respectivas tradiciones han seguido estas (y otras) fisuras de las posiciones de Husserl y de Frege, es necesario que recalemos en el análisis del segundo tipo de heterogeneidad entre ellas que ha sido anticipado más arriba. La distancia atañe al significado mismo de la noción de «sentido». Desde el punto de vista fenomenológico, el ente, en su autodonación y en su correlativa constitución es, en todo caso, un *fenómeno* de sentido, es decir, un modo de «aparecer» que debe ser *comprendido* y que no es reducible a una *descripción* o *explicación* de lo «aparecido» como conjunto de «contenidos» o «atributos». Debe ser *comprendido* porque, en cuanto inserto en un mundo de la vida trascendental, es, en su nivel más originario, «vivencia» o «experiencia» de «ser». Y es esta esfera de *actos* y de *pro-ducciones* sintéticas lo que articula el fondo ontológico en la fenomenología trascendental. Tal idealismo trascendental contrasta con la ontología fregeana. El «sentido», para Frege, está ligado, primordialmente, no con *actos* sino con «contenidos» descriptibles o reconstruibles lógicamente. Hay que recordar, en este punto, que el sentido, en el caso de las expresiones nominales, está ligado con *descripciones lingüísticas* (que expresan *propiedades* de un objeto) y que el «pensamiento», o sentido de oraciones, es un *contenido* mental. Frege consideró que el sentido de una expresión nominal puede ser objetivado en una expresión descriptiva y que el «pensamiento» (o sentido expresado por oraciones) es obje-

40. Husserl, 1979, § 47.

tivable en proposiciones y reconstruible mediante el uso de una lógica formal. Baste recordar en este contexto que el horizonte fregeano propuesto en su *Conceptografía* es, como el subtítulo mismo resume, el de un «lenguaje de fórmulas, semejante al de la aritmética para la expresión del pensamiento puro», horizonte que, como se sabe, no sólo inaugura el proyecto logicista de formalización del lenguaje natural y corrección de sus imprecisiones o ambigüedades, sino que también, por el modelo de formalización que suscita, puede ser emparentado con el viejo programa, de raíz leibniziana, que soñaba con la posibilidad de un «lenguaje cálculo».

Lo que para Husserl resulta crucial ontológicamente —el acontecimiento mismo del presentarse el ente en su *como* (correlativo con el mundo de la vida como esfera de actos)— queda al margen de lo que el concepto fregeano de «sentido» subraya: el «contenido» semántico en cuanto «descripción» objetivable. El objeto, en cuanto *noema* fenomenológico, no es un *contenido presente*, sino el movimiento mismo de la *presentación*. Y, paralelamente, el ámbito de los procesos intencionales de aprehensión, la *nóesis*, no es un conjunto de facticidades, sino de actos de los que el sujeto es agente.

De este modo, un rasgo característico y común de las ontologías de Husserl y de Frege, introducido por el central concepto de «sentido», es vertido en interpretaciones muy distintas. Digámoslo sintéticamente. Lo real es, para ambos, inseparable de un *modo* de presentación. Ahora bien, al configurarse en torno a este motivo central, la ontología husserliana se conforma como una *ontología del acto* o del *acontecimiento*, comprendiendo al objeto como *fenómeno* de sentido. La ontología fregeana, por el contrario, hace suyo el mismo motivo central al auspicio de una *ontología de lo factual* (*actual* o *actualizable*), comprendiendo al fenómeno del *sentido* como *objetivable* (contenido designable).

En el relato de las trayectorias que, en cada una de las tradiciones, se opusieron al idealismo del momento fundacional husserliano-fregeano —en el capítulo siguiente— tendremos ocasión de comprobar el modo en que el hiato ontológico descrito se prolonga adoptando diversos rostros.

CAPÍTULO 2

MUNDANIZACIÓN DEL SENTIDO
Y NATURALIZACIÓN DEL SIGNIFICADO

De acuerdo con la hipótesis general que seguimos, hay razones de peso para encontrar una familiaridad de fondo, no sólo entre esos dos momentos fundacionales de la tradición continental y de la tradición analítica que representan las filosofías, respectivamente, de Husserl y de Frege, sino en la trayectoria que han seguido ambas tradiciones si las hacemos arrancar de tales momentos germinales. Como J. J. Acero asevera explícitamente y muestra en sus análisis,¹ la tradición analítica puede ser entendida, en su totalidad como una reacción contra el punto de partida antinaturalista de Frege (y Husserl). Y ello porque el «significado» o los procesos de significación han sido sometidos a una restricción de sus caracteres «puros» y «solipsistas» que adquieren en la teoría fregeana.

La textura generativa y validatoria de los procesos de significación, en efecto, se ha hecho depender progresivamente, no de criterios ideales absolutos, independientes de toda instancia factual, sino más bien de la facticidad, contextualismo o contingencia de los procesos fácticos, lo que implica, al mismo tiempo, una vinculación con el dinamismo intersubjetivo del lenguaje y su carácter social. De este modo tan general, podría decirse que la tradición continental ha seguido un mismo rumbo, arraigando el sujeto-conciencia en la facticidad temporal, histórica o carnal. Sintéticamente: «sentido» y «significado» se han convertido en fenómenos *intramundanos*.

A pesar de esta gran semejanza de rumbo, es posible redescubrir —ésta es nuestra apuesta— en los trayectos respectivos de la

1. Acero, 1997a y 1997b.

tradicón continental y de la analítica una distancia paralela a la que hemos analizado respecto a la relación Husserl-Frege. La mayor parte de la filosofía analítica de la segunda mitad del siglo XX ha tendido a aproximar esta ruptura respecto al platonismo, al apriorismo y al idealismo, con una concepción naturalista de la facticidad intramundana. Es en este punto donde tenemos la oportunidad de asir un importante contraste entre las dos tradiciones. La facticidad intramundana incorpora, para el continental, una dimensión de *acontecimiento* que es, no sólo inasequible a una descripción empírica o a una reconstrucción legaliforme, sino, de modo más general, irreductible a una representación objetual o designativa. El proyecto naturalista del ámbito analítico propende a tematizar tal facticidad como un entramado de elementos y relaciones objetivables, bien sea empíricamente, bien de forma explicativa o lógica. Para emblematizar ese carácter y diferenciarlo del que el continental asocia con la *facticidad del mundo de la vida*, llamaremos a las objetividades de ese *mundo natural* al que apunta el filósofo analítico, *factualidades*.

Este contraste será objeto de variados análisis en los capítulos subsiguientes, en los que confrontamos las dos tradiciones a propósito de problemas sistemáticos concretos. Tales análisis nos forzarán a hacer intervenir *ad hoc* perspectivas diversas. Por ello, se ha hecho necesario un esfuerzo, en este capítulo, dirigido a lanzar una mirada panorámica sobre la conformación más general de ambas tradiciones. Esperamos mostrar cómo la red de caminos que conforman el panorama continental adopta la forma de una progresiva profundización del *retroceso al mundo de la vida* o, de otro modo, una *mundanización del sentido* (2.1). Las formas que adopta la *naturalización del significado* en filosofía analítica serán tomadas, en virtud de nuestra opción metodológica, como punto de partida del estudio comparativo que se realiza en cada uno de los capítulos restantes, por lo que nos limitamos, en este lugar, a adelantar algunas de sus claves (2.2). Anima todo este recorrido la expectativa de esbozar el motivo central que articula los paralelismos y las distancias entre ambas tradiciones de un modo más riguroso del que las anticipaciones realizadas hasta ahora han permitido (2.3).

2.1. LOS CAMINOS DE LA MUNDANIZACIÓN DEL SENTIDO EN LA TRADICIÓN CONTINENTAL

Las corrientes principales de la filosofía continental de este siglo que son aquí enlazadas son la fenomenología postidealista (especialmente la de M. Merleau-Ponty), la filosofía existencial (heideggeriana), la hermenéutica (sobre todo, gadameriana), la reilustración pragmático-comunicativa (J. Habermas y K.-O. Apel) y el «pensamiento de la diferencia». Que el hilo conductor del trayecto sea llamado *mundanización del sentido* no quiere decir que lo que este emblema implica agote los aspectos centrales de tales corrientes. El proceso así entendido reconstruye uno de los posibles nexos internos entre tales corrientes, aunque este específico nos parece especialmente nuclear.

Entre los variados rasgos de la *mundanización* que en todos estos movimientos se lleva a cabo, el análisis mostrará la relevancia de los siguientes. En primer lugar, el proceso implica una profundización de la dimensión constituyente del sentido, que es incardinada en la facticidad del mundo de la vida. En segundo lugar, es apreciable una *eventualización* paralela del sentido, pues se hace depender de fenómenos que rebasan la intencionalidad de la conciencia o la trascendentalidad del *Ego*. En esa misma medida, hay que destacar, en tercer lugar, un *desfondamiento* del sujeto constituyente, que pierde su autosuficiencia y su consistencia cartesiana, *des-viviéndose* en un *mundo de la vida* prelógico. A través de todas estas transformaciones, sin embargo, se mantiene constante un rasgo ontológico que era central en la fenomenología de Husserl: la concepción de lo real como dimensión dinámica de sentido. De un modo más preciso, se conserva, aunque se desplaza de lugar, lo que hemos llamado «apriori de correlación» entre «constitución» y «autodonación» del sentido.

Hay dos casos que, en apariencia, resisten o escapan a esta constelación de características: la reilustración (por su propensión kantiana e intelectualista) y el «pensamiento de la diferencia» (por su ruptura con la ontología occidental, y en particular, por su aversión a la identidad del sentido). Sin embargo, esta sospecha es, a

nuestro juicio, falsa por parcial. Porque en realidad, como intentaremos mostrar, ninguna de estas corrientes elimina la *mundanización del sentido*. Presuponiéndola, la primera de ellas la corrige; la segunda, la convulsiona *desde dentro*.

No se han descrito las concepciones del lenguaje de estos movimientos filosóficos. No quiere decir esto que sean independientes de una concepción lingüística, sino que, a diferencia de las corrientes analíticas, no sólo pueden ser descritas sin involucrar una teoría del significado, sino que esa restricción hace más fácil una síntesis. Será en los capítulos subsiguientes, al poner frente a frente la tradición continental y la analítica, cuando se hará necesario un estudio expreso de la comprensión continental del fenómeno del lenguaje.

2.1.1. *Eventualización del sentido: filosofía de la existencia y hermenéutica*

No es imaginable que el cazador caiga en la trampa que él mismo ha tendido, sobre todo si el utillaje de la cacería es tan sofisticado que exige enorme destreza en el uso para el que ha sido diseñado. Ésta podría ser, fabulada, la realidad que los críticos eminentes de la fenomenología husserliana constatan y lamentan en el maestro. A pesar de que el idealismo husserliano haya sobrevivido en formas actualizadas y defina aún la vocación de muchos,² lo

2. El perfil idealista de la fenomenología husserliana se mantuvo en los círculos de Gotinga y Munich, en los primeros años de expansión de la fenomenología. En estos contextos el horizonte fundamental era el de desplegar el programa husserliano en esa forma a la que el mismo Husserl llamó «filosofía eidética» o «investigación de esencias»: se trataba de la comprensión de esencias ideales, de su interrelación y de las leyes que las rigen. De otro modo, de una *reducción* de las manifestaciones de un determinado ámbito entitativo a su «esencia ideal», aquello que permanece invariable en el ejercicio de una *variación imaginativa*. El lector podrá profundizar en el significado de estos conceptos y en la amplitud de la fenomenología eidética en los magníficos textos de J. San Martín y M. García-Baró, dos de los autores españoles que con mayor inteligencia han defendido a Husserl frente a sus críticos. Las principales aportaciones en este

cierto es que semejante denuncia ha destacado con especial vigor a lo largo de nuestro siglo, y ciertamente a través de dos grandes líneas filosóficas. Una de ellas es la *fenomenología existencial* francesa, que hoy experimenta una notable efervescencia.³ La otra es la *ontología fundamental* heideggeriana, que ha sido fuente de inspiración de la corriente hermenéutica más influyente.

Las dos líneas mencionadas convergen en una crítica al proyecto husserliano según la cual éste, debido a su idealismo, se hace víctima de ese objetivismo frente al cual define su horizonte fundamental y que hemos descrito más arriba.⁴ Ciertamente, el «mundo de la vida», en el que se gesta lo real en cuanto «fenómeno de sentido», posee para Husserl una textura de todo punto heterogénea respecto

terreno remiten a la teoría fenomenológica del valor de Max Scheler y a la fenomenología de la experiencia estética de R. Ingarden. Éste último es representante de una *fenomenología realista u ontológica* que, a pesar de su talante esencialista, introdujo el valor de la historia y dio cobijo a la idea de que existen zonas de indeterminación en la obra de arte. Su influjo se hace sentir en la *Estética de la Recepción*. Max Scheler sigue el camino de un análisis de la *intuición emotiva* pura, cuyos objetos correlacionados son los valores. Su filosofía encontró una continuidad ética en N. Hartmann y en la ética religiosa de D. V. Hildebrand, una prolongación sociológica en Karl Mannheim o antropológica en Arnold Gehlen. Sobre el influjo y desarrollo, no sólo de la fenomenología eidética, sino de la obra husserliana en general, es especialmente sintético Waldenfels (1992).

3. Autores importantes en los que se deja sentir actualmente este influjo son, entre otros los siguientes: D. Franck (*Chair et corps. Sur la Phénoménologie de Husserl*, París, Minuit, 1981); M. Haar (*La fracture de l'histoire*, Grenoble, Millon, 1994); M. Henry (*Phénoménologie matérielle*, París, P.U.F., 1990); J.-L. Marion (*Idole et la distance*, París, 1977; *Dieu sans l'être*, París, 1982); M. Richir (*Phénoménologie et institution symbolique — Phénomènes, temps et êtres, II —*, Grenoble, Millon, 1988; *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Millon, 1992). B. Waldenfels (*In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M., Suhrkamp., 1985; *Ordnung im Zweilicht*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990; *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990). Entre los estudios generales destacables cuentan Métraux, A.-Waldenfels, B. (1986, eds.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, Munich. Lerin Riera, J., «Apuntes sobre la recepción de la fenomenología en España», en *Isegoría*, n. 5 (1992), pp. 142-160.

4. Interesantes reflexiones sobre el particular aparecen en Merleau-Ponty, 1945 —Introducción— y en Landgrebe, 1963, trad. cast., pp. 253-279.

a la de los objetos designables. En cuanto espacio de actos, de operaciones intencionales, posee, como venimos insistiendo, una *dimensionalidad vertical* inobjetivable: los actos, frente a los objetos de la designación, son ejercidos, realizados o puestos en obra. En cuanto mundo en el que se constituye el sentido, es un espacio de *experiencia* inobjetivable: frente a los objetos, el sentido se caracteriza fundamentalmente, no por ser susceptible de contemplación o de descripción, sino por existir en el seno de una vivencia. Ahora bien, la condición bajo la cual los elementos de ese «mundo de la vida» son reconocidos como tales objetivaría los actos intencionales, la vivencia de sentido, de una forma más sutil. Tal condición es el modo en que Husserl entiende la *epojé* fenomenológica. En la «actitud natural» el yo estaría volcado sobre las cosas. El yo trascendental estaría presente, pero de un modo «anónimo», «olvidado de sí». ⁵ Tras la *epojé* el yo que reflexiona convierte a éste primero —un yo ingenuo— en su objeto. Es así cómo, de un modo cartesiano, el sujeto se ve conducido a una posición *reflexiva* cuya actividad genuina consiste en reconocer sus propios actos en el movimiento mismo de reflexionar sobre sí. El «mundo de la vida» coincide con el amplio espacio de vivencias que el sujeto espectador —un «espectador imparcial»— ⁶ abre en esa mirada sobre su rico espacio interior. Con audacia y claridad encuentra Landgrebe en este carácter de la reflexión fenomenológica husserliana el motivo fundamental que promovió una reacción antiidealista. A su través se da por supuesto que los elementos del mundo de la vida lo son sólo en la medida en que se hacen susceptibles de una ex-posición ante el *Cogito reflexivo*. Hay un sujeto absoluto que es vida, se supone. Y la vida de tal sujeto es susceptible de aparecer como objeto-pára un sujeto contemplativo. Se podría decir más: en la medida en que la «validez» de un nexo de sentido depende de su reconocimiento en un acto puro de reflexión, el concepto de verdad husserliano sigue preso del ideal objetivista: ser significa «ser-objeto para un re-presentar». ⁷

5. *Ha.*, VIII, p. 417.

6. Cf. Epílogo a *Ideas*, *Ha.*, V, p. 140.

7. Landgrebe, *op. cit.*, p. 313.

Este tipo de crítica postidealista al *objetivismo* no posee, como se podrá inferir de lo anterior, un trazado sencillo. Al hacer aplicable a la reflexión husserliana un objetivismo semejante a aquel cuyo rechazo erigió Husserl en emblema de su proyecto, los críticos no desconocen que la ontología del idealismo fenomenológico es irreductible al naturalismo psicologista o positivista. Pues lo que la autorreflexión fenomenológica invocada por Husserl pretende convertir en *objeto de contemplación* es comprendido, en efecto, como un acto vivencial en el que la conciencia aprehende un *fenómeno de sentido*. Es, más bien, ese modo de acceso al mundo de la vida, al ente en cuanto fenómeno, lo que inspira sospechas. En ese tipo de acceso —autorreflexivo— el crítico postidealista encuentra una analogía con el positivismo. En ambos casos se supone que lo real coincide con aquello que la *inspección* metódica del sujeto permite circunscribir. Se trata, si se quiere, de un *objetivismo de segundo grado*, de un objetivismo del *método*, en virtud del cual el ente es en cuanto se eleva a «idea», a «representación», siendo desvirtuado, en consecuencia, como *presencia* ante el sujeto. Para el lector poco familiarizado con las sutilezas que, en el ámbito de la filosofía continental, traban la crítica al modelo «representativo» de ontología (bajo lemas como «pensamiento presentificante», «metafísica de la presencia», «filosofía de la identidad», etc), esta descripción del posible «objetivismo» husserliano adolecerá de cierta oscuridad. Se ha hecho ineludible, sin embargo, realizar aquí, apresuradamente, un avance del tema nuclear, pues sin su mención preliminar, no serían posibles ulteriores aproximaciones que, esperamos, alivien en claridad la densidad inherente al problema. En todo caso, estas observaciones sirven para situar el campo de juego en el que las dos corrientes filosóficas mencionadas son aquí congregadas. Los rumbos que adopta la transgresión del idealismo husserliano en los casos de la fenomenología francesa y de la ontología fundamental heideggeriana son distintos en muchos de sus matices, pero poseen rasgos comunes que justifican que aquí se los reúna bajo el movimiento general de esta «mundanización del sentido», un movimiento que emerge de una ruptura con el objetivismo idealista y conserva, sin embargo, lo más esencial de la ontología fenomenológica.

El fundamento «representativo» o «presentificante» que se sospecha en la filosofía de Husserl pretende ser rebasado, en efecto, tanto en la filosofía existencial francesa como en la filosofía heideggeriana y en la hermenéutica. Y ello mediante un esfuerzo dirigido a mostrar que el «mundo de la vida» se sitúa más acá de la conciencia absoluta o el *Ego* reflexivo, en la *facticidad* de la existencia, cuya urdimbre es previa a toda conciencia y a toda auto-presencia reflexiva. Rebasar el «objetivismo» husserliano mediante un giro antiidealista significa, dicho con brevedad, entender el «mundo de la vida» como un espacio que no puede ser representado, que no es accesible reflexivamente, precisamente porque antecede a cualquier operación metódico-reflexiva. En semejante descenso del «mundo de la vida» a la tierra, «sujeto constituyente» y «objeto constituido» —los polos de la correlación intencional— sufren una transfiguración que no deja exangüe su idiosincrasia fenomenológica, sino que la profundiza. El primero sigue siendo ámbito de *constitución del sentido*, pero en cuanto *vida* pre-reflexiva. El segundo hace honor aún al concepto de fenómeno, coincide con ese movimiento en virtud del cual se muestra un *modo de ser*; pero no es elevado ya a la altura idealista desde la que se le atribuía el carácter de una esencia universal e invariable; esa idealidad ha sido despedazada, emergiendo un pluralismo que el ojo de la reflexión ya no puede someter a unidad: el objeto *qua* fenómeno es ahora un aparecer siempre contingente, comprendido a la luz de los contextos vitales en los que es experimentado.

No es difícil percibir que semejante giro disloca y resitúa el tema fenomenológico sin destruirlo. El «retroceso al mundo de la vida» es sometido a su vez, por así decirlo, a un ulterior y más radical retroceso, pero no para desvitalizarlo, sino con la intención de restituirle una vitalidad que se considera obstruida por el idealismo. A continuación sintetizamos los rostros fundamentales bajo los que ha hecho acto de presencia esta *mundanización del sentido* en la filosofía continental.

P. Ricoeur ha sabido sintetizar con finura el carácter específico de la fenomenología francesa posthusserliana, a la que da el nom-

bre general de «fenomenología existencial».⁸ Se trata de una filosofía que hace honor al lema que Jean Wahl introdujo con el título de su libro *Vers le concret* (1939). Las «cosas mismas» que la fenomenología husserliana ha elevado al nivel de una idealidad immaculada son ahora rastreadas en el mundo «de abajo», en el mundo experimentado desde la finitud de la existencia concreta, de un existir «en situación». Esta existencia concreta —y este rasgo es el más peculiar y definitorio de este territorio— es la de un «sujeto carnal» cuya realidad está prefigurada por su condición corporal. Tal idiosincrasia está presente en la forma de un *existencialismo humanista* (Sartre) que desvela la nada inherente a la existencia concreta y la absoluta responsabilidad de elegirse a sí mismo. Reaparece también en la forma de una dimensionalidad metafísica (G. Marcel). Y reverbera en el entramado de una «hermenéutica de los símbolos» que el propio P. Ricoeur representa. Pero ha sido en el seno de la filosofía de Merleau-Ponty donde ha germinado de un modo especialmente determinante e influyente respecto al decurso posterior de la fenomenología de origen francófono.

La fenomenología merleau-pontyniana está tejida sobre la ontología husserliana fundamental según la cual lo real es *fenómeno de sentido*, pero se propone mostrar que el «sujeto constituyente» no es *Ego* trascendental y autopresente. Antes de captarse en la autorreflexión, el sujeto se comprende de modo prelógico desde coordenadas situacionales. A lo largo de toda su *Phénoménologie de la perception* (1945) esa vida prerreflexiva es descrita como un modo de ser intencional que está ligado a la experiencia corporal. El sujeto, como una unidad indisolublemente inteligente y corporal —el «cuerpo-sujeto» en terminología merleau-pontyniana— revela poseer una «actividad prospectiva», un «estar dirigido a» tareas, que abre el espacio de sentido en el que la experiencia se organiza. Es de este modo cómo el «mundo de la vida» al que Husserl se refiere se profundiza, mundanizándose. Pues el campo de la vivencia es ahora el de una plural y movediza forma de «poseer un mundo» desde la facticidad de contextos prácticos. Y en el giro antiidealista de esta

8. Ricoeur, 1957.

mundanización la ontología fenomenológica no se abandona, sino que adquiere una dimensionalidad distinta. El «estar-dirigido-a» que —hemos dicho— atraviesa el campo de la experiencia corporal, es una intencionalidad prelógica —a la que llama Merleau-ponty «intencionalidad operante»—; es una intencionalidad situada más acá de la idealidad del *Ego Absoluto* y sustituye, en consonancia con ello, a la «conciencia-de» husserliana. Es esta intencionalidad pre-egológica la que instituye «coordenadas» de sentido bajo cuya perspectiva aparecen los entes en un *modo de ser*; una intencionalidad allende la conciencia que articula las «nervaduras» de un «mundo de sentido».⁹

La «ontología fundamental» que Heidegger configura en *Sein und Zeit* (1927) incluye también una profundización del «retroceso al mundo de la vida» husserliano, situando en la existencia temporal las condiciones de la «constitución del sentido». El «mundo de la vida» en el que el ente se presenta en su *como*, es decir, en cuanto «fenómeno de sentido», es comprendido como existencia finita y *yecta*. El término que Heidegger emplea como sustituto del «sujeto» cartesiano —*Da-sein*, «ser-ahí»— quiere hacer justicia a la finitud en la que se encuentra el agente de la vivencia. Lo que Heidegger reprocha a Husserl y a toda la «filosofía de la conciencia» es no haber realizado la pregunta por el ser del sujeto constituyente. En la «filosofía de la conciencia» se da por supuesto que es un *sub-jectum*, un fundamento consistente y estable. Y este dogma se ve forzado a una desconstrucción en la obra heideggeriana. En el corazón de la vivencia encuentra Heidegger un ser que no se caracteriza por poseer una esencia determinada. Su «esencia» radica, más bien, en una interrogación por el sentido de su propio ser y en una entrega consecuente a la responsabilidad de hacerse: existencia es proyecto de ser.¹⁰ Es un proyecto de ser *yecto*, por cuanto el *Da-sein* no dispone de un punto arquimédico extramundano o ideal desde el cual «esbozar» su propia autogestación. Es actor en un escenario del cual él no es principio ni *telos*; «habita», más bien, un mundo en el que se encuentra sumergido. Y en el seno de éste ha sido ya prefigurado el

9. Merleau-Ponty, 1945, parte 3, cap. 2.

10. S.Z., § 9.

modo en que él «se hace». Si se proyecta a sí mismo en una «posibilidad de ser» se elige, sí. Pero tal elección reposa sobre posibilidades en las que ya se encuentra y que en semejante autoelección trasciende sin exiliarse del mundo, sino entregándose a nuevas posibilidades finitas. Esta radical pertenencia a una existencia mundana, *indisponible* para la subjetividad y preñada de responsabilidad, es el significado que ronda a los conceptos heideggerianos de *facticidad* y *estado de arrojamiento* (*Geworfenheit*), así como a la emblemática caracterización de la existencia del *Da-sein* como «ser-en-el-mundo».

Tal descripción del modo en que Heidegger tematiza al agente del *mundo de la vida* no bastaría para justificar que en su proyecto filosófico se mundaniza el tema fenomenológico fundamental. Hay que agregar que el carácter proyectivo de la existencia, esa cualidad del *Da-sein* que hemos mencionado, implica una ontología del sentido. El «proyecto» en el que el *Da-sein* habita y se hace es un modo de *comprender el ente en un sentido*. Pues, en la medida en que el ser del *Da-sein* es cuestión por el ser, su existencia involucra indefectiblemente una *comprensión del sentido del ser*: una comprensión del sentido de su propio ser y —dado que no vive en exilio cósmico, sino que es «ser-en-el-mundo»— una comprensión simultánea del sentido del ser de los entes.¹¹ De este modo, el ser de lo real sigue siendo definido por Heidegger en términos que conservan y desplazan al mismo tiempo lo más granado de la fenomenología. El ente es aún en esta versión «fenómeno de sentido», un *mostrarse* en el *como* de un modo de ser, pero no ante la conciencia trascendental, sino en virtud de las estructuras de la existencia («existenciaríos»). En la medida en que tales estructuras son «modos de ser» del *Da-sein*, el proyecto de *Ser y Tiempo* es concebido como una inflexión de la fenomenología que adopta la forma de una «analítica de la existencia». Y porque una analítica semejante extrae sus resultados, no a través de la contemplación *noética*, sino de la *comprensión* de fenómenos irrepresentables, se trata, en suma, de una «hermenéutica del *Da-sein*».¹²

11. S.Z. § 31.

12. S.Z., §§ 5-7.

Antes de presentar los perfiles de la corriente hermenéutica —a lo que nos invitan las últimas alusiones— sería conveniente subrayar el modo en que el *retroceso al mundo de la vida* característico del idealismo fenomenológico es profundizado por la fenomenología merleau-pontyniana y por la *ontología fundamental* de Heidegger. Si los análisis anteriores son esclarecedores, habrán podido mostrar que la ontología fenomenológica queda conservada en estas inflexiones postidealistas, a la par que los polos de la constitución y de lo constituido se abisman en una instancia fáctico-existencial. Suponiendo esto, invitamos a considerar ciertos aspectos concretos del giro que hemos presentado, lo que, esperamos, pondrá de manifiesto la magnitud y fascinante riqueza de éste.

El primero de los aspectos concierne al vínculo que une la crítica a la «filosofía representativa» y la crítica a la «filosofía del sujeto». Como venimos insistiendo, asistimos tras Husserl a una ruptura con el objetivismo de la «filosofía representativa» o «metafísica de la presencia». Pues bien, un *desfondamiento* del sujeto está unido indisolublemente a ella. Si el sujeto se encuentra envuelto en las coordenadas de sentido de un mundo concreto, ¿cómo podría reflexionar sobre sí sin presuponer ya las perspectivas que yacen en su ser-situado y que organizan un modo de experiencia? Que la autorreflexión está imbuida por demandas que provienen de la prerreflexión supone que el mundo de la vida no puede ser *presentado* en un acto puro de *nósis*. Esto es lo que condujo a Merleau-Ponty a considerar, al mismo tiempo, que el sujeto constituyente podría recibir, como Ulises, el paradójico nombre de «nadie», opacidad que no es una *nada*, sino fuente irrepresentable de coordenadas de sentido, responsable, al fin, de la «posesión de un mundo». ¹³ *Desfon-*

13. 1964, trad. cast. pp. 296 ss. He aquí otra aproximación interesante. Cuando la autorreflexión fenomenológica intenta asir al agente tácito del mundo de la vida, un sujeto que se autoinspecciona, pretende coincidir con él, recuperarlo para la mirada reflexiva. ¿Cómo puede —se pregunta Merleau-Ponty— cerciorarse de semejante coincidencia? ¿Cómo puede orientarse el sujeto reflexivo hacia el yo latente? Sólo presuponiendo que éste último, es decir, el sujeto carnal, agente opaco del mundo de la vida prerreflexivo, está ya presupuesto en el segundo, en el *Cogito*, en la forma de una *demanda* que

damiento del sujeto quiere decir, en esta línea, que el sujeto ya no puede arrogarse la posibilidad de convertirse en una instancia autopresente, tal y como ocurre en la «filosofía reflexiva», que no dispone de sí a través de la *activa* autoinspección de un supuesto *Ego* universal y autónomo, sino que es deudor de una *pasividad* a él inherente, una pasividad productiva, potencia silenciosa de sentido y, en cuanto germen de todo orden objetivo, irreconstruible en la forma de un *corpus* de principios. Es *sujeto sin fundamento*, *être brut* (ser salvaje), según la deslumbrante y frecuente descripción merleau-pontyniana. O, en terminología de Heidegger, «apertura»: existencia en la que son abiertas posibilidades de ser, modos de presentación del ente. ¹⁴

Ser y Tiempo, por su parte, perfila estas ideas de un modo que ha sido esencial para el pensamiento hermenéutico. La crítica a la filosofía representativa obliga a una inflexión del pensamiento, a una conversión en la *actitud* epistémica destinada a superar la *intentio recta* de la reflexión y asumir la aprehensión *hermenéutica* de nexos de sentido. Se trata de una inflexión en el modo mismo de filosofar, fundamental en el análisis de la existencia. Suponer que lo real es «objeto» para un «sujeto» implica emplazarse en esa *actitud teórico-reflexiva* que reduce el mundo a la condición de objeto presente a la conciencia: «Vorhandensein» («ser-ante-los-ojos»). Desde la perspectiva del «Zuhandensein» («ser-a-la-mano») se puede decir, más apropiadamente, que el *Da-sein* mantiene, de forma más originaria, un *comportamiento* respecto a los entes, un comportamiento que adopta la forma de un «estar atareado», un «cuidarse de» o un «habérselas con». Esta inflexión de la aproximación teórico-reflexiva a la hermenéutica es condición para un correcto desciframiento de toda la analítica existencial y proporciona las coordenadas para una aproximación fecunda al *desfondamiento del sujeto* que, como decimos, tiene lugar en su seno. Una

orienta y rotura la trayectoria de autoinspección, resulta explicable el ejercicio de la filosofía reflexiva (cf. Merleau-Ponty, «Fe perceptiva y Reflexión», en 1964, trad. cast., pp. 47-72)

14. S.Z., §§ 28-31 y 44.

clave relevante se nos ofrece cuando Heidegger invita a considerar que sólo si se ejerce la inflexión presupuesta en esta segunda perspectiva se está en disposición de asir el significado del existencial fundamental «ser-en-el-mundo»: situados en ella repararemos en que no es apropiado decir del *Da-sein* que «está» en el mundo como el agua en el vaso, sino, mas bien, que «es» en el mundo, «habitándolo».¹⁵ La crítica al pensamiento «representativo» se muestra, así, productivamente ligada al proceso de destrucción del sujeto autopresente. El *Da-sein* ocupa el lugar de un sujeto *desfondado* cuyo enlace con el mundo no se encuentra en la re-presentación, sino en la inmersión *hermenéutica*: existiendo, comprende el sentido del ser del ente en las coordenadas, no disponibles reflexivamente para él, de un *mundo de sentido abierto* en la facticidad de la vida temporal.

Este rechazo de la *filosofía representativa*, simultáneo al des-fundamiento del sujeto, está entretelado con el segundo de los aspectos que queríamos subrayar, un aspecto que, por la amplitud de su alcance, invita a tomarlo como emblemático dentro del giro postidealista. La *mundanización del sentido* que se promueve en semejante giro lleva en sí una *eventualización* de la ontología fenomenológica. Lo real en cuanto fenómeno no puede ser ya entendido como el correlato de actos constituyentes, al menos en un sentido restrictivo. El acto, en sentido estricto, presupone, como origen suyo, un agente fundante. Pero ahora, cuando el suelo de la constitución del sentido ha sido identificado con una pasividad productiva preológica, con un *estar abierto*, cuando el *Ego* trascendental ha sido sustituido por un *ser-en-el-mundo* que es abismo (*Ab-grund*, ausencia de fundamento), se hace necesario hablar en ontología en términos de *acontecimiento del sentido*. El existir en la facticidad temporal o corporal implica que los *actos* explícitos de comprensión o de aprehensión de sentido sólo cobran, a su vez, sentido, en el marco de una pre-comprensión previa, de una *apertura* previa de *horizontes*. Ciertamente, la relación entre ambos elementos no es unidireccional: entre pre-comprensión y comprensión existe

15. S.Z., § 12.

—como se verá más adelante—¹⁶ una mutua imbricación, un «círculo hermenéutico».¹⁷ La pasividad de la *intencionalidad operante* y la actividad de la autorreferencialidad explícita se condicionan mutuamente.¹⁸ Ahora bien, en todo caso, la riqueza de la facticidad excederá siempre toda acotación. El suelo último de la *constitución del sentido* es indisponible para el sujeto: no es nunca entera proyección de su intencionalidad, ni psicológica ni trascendental, sino que está pre-condicionada por un «mundo de sentido» que el agente «habita». Esta dimensión indisponible de generación del sentido es uno de los significados que el término «acontecimiento» incorpora. E implica, como se ha dicho, una «eventualización» de la ontología fenomenológica porque el acontecimiento es un fenómeno de mostración de sentido, de aparecer el ente en un modo de ser, que no emana ya de un origen universal, puro o ahistórico —el *Ego* trascendental del que habla Husserl— sino que varía en función de la contingencia de los contextos fácticos. Este carácter de la ontología es especialmente característico del pensamiento heideggeriano posterior a *Ser y Tiempo*. Ya en esta obra, claro está, el concepto de fenómeno adopta la categoría del acontecimiento. Ello es nuclear en la caracterización de la verdad como *alethéia*. De acuerdo con ella, la verdad no coincide con la correspondencia entre el juicio y una presunta realidad estable. Dado que toda realidad es prefigurada por una apertura contingente de sentido, la verdad coincide con el acontecimiento mismo de la apertura, de la mostración. Previa a la re-presentación del ente tiene lugar la presentación misma de éste en un modo de ser. Es ese acontecimiento del venir-a-presencia, de des-velamiento, lo que constituye la verdad.¹⁹ Pero si en *Ser y Tiempo* el *Da-sein* ocupa un lugar privilegiado, en cuanto existencia que *abre* posibilidades de ser, en el giro (*Kehre*) de su segunda época, Heidegger subraya la dependencia de dicha apertura respecto a los requerimientos del acontecer

16. *Infra*, 3.4.

17. Heidegger, S.Z., § 31.

18. Merleau-Ponty, 1964, trad. cast., 64 ss.

19. S.Z., § 44. Volveremos sobre esto, *Infra*, 3.1.

mismo del sentido, es decir, del acontecer del ser, que coincide con el acontecer de la verdad.²⁰

La transfiguración de la categoría de *acto* mediante la de *acontecimiento* no merma el vínculo con la ontología fenomenológica, sino que lo profundiza. El último de los aspectos sobre el que queremos llamar la atención podría hacer patente esta circunstancia. Éste atañe a la relación sujeto-mundo que vertebra la concepción fenomenológica. Lo que más arriba hemos llamado «apriori de correlación» entre sujeto constituyente y automostración del ente, este presupuesto ontológico que atraviesa de cabo a cabo la filosofía de Husserl y cuya puesta en escena resultó definitiva en orden a la clarificación de las distancias que ésta guarda con el pensamiento de su homólogo, Frege, ha sido conservado a otro nivel en la crítica postidealista. La correlación no refiere ahora a la recíproca dependencia que guardan entre sí los polos de la *nóesis* y el *noema*, sino a la que existe entre los radicales que sustituyen a tales polaridades en el giro de esta mundanización: la *apertura de sentido* y el *acontecer del sentido*. Observada esta correlación en una de sus direcciones, habría que reparar en que el *acontecimiento del sentido*, que ocupa el lugar del *noema*, sigue siendo, en cuanto le sigue caracterizando la dimensión dinámica que atribuíamos al *fenómeno*, un *movimiento* de automostración del ser del ente. Y semejante presentación de lo real desde sí —auto-revelación que permite hablar de lo que aparece como la «cosa misma»— no es, sin embargo, independiente de un proceso de *constitución* desde el «mundo de la vida» fáctico-existencial. Ciertamente, la existencia del *sujeto desfondado*, como hemos señalado, incorpora una dimensión de opacidad y de indefectible facticidad. Pero aun así, es decir, como «apertura» (Heidegger) o como «instauración de nevaduras» (Merleau-Ponty) de un *mundo de sentido*, es el campo de juego sin el cual nada podría acontecer. Siendo el *Da-sein* el único ser que «comprende», su existencia es condición previa de que algo llegue a ser de un modo determinado. De otra parte —vista la correlación en la dirección opuesta—, la *apertura* o *erección de nevaduras*, de la

20. Por ejemplo, Heidegger, 1943.

que es agente este sujeto desfondado, se revela deudora de un ser que ella no construye. El agente de la existencia no es proyector activo de un mundo; esa dimensión de pasiva productividad que le hemos adscrito anteriormente es experiencia de demandas, de la apelación que el «desde sí» del acontecimiento no podría dejar de emanar. Tal es, de modo sucinto, el modo en que el «apriori de correlación» es sometido a una *mundanización del sentido* en la línea que venimos analizando. Sobre ello habrá que volver, pues si el problema de esta recíproca imbricación de polaridades fue esencial en la discusión Husserl-Frege, no menor peso tendrá en contextos análogos, en los que la mundanización continental y la naturalización analítica se confrontan.

Estos rasgos esenciales se reconocen con claridad en una de las corrientes más expandidas e influyentes del espacio continental actual, la hermenéutica, que aparecerá en diversos contextos de análisis en los capítulos subsiguientes. Baste aquí una breve semblanza de este movimiento.²¹

La hermenéutica posee una larga historia como proyectado *arte de interpretación*, remontándose con ese perfil al mundo griego y llegando a la *ars interpretandi* latina y humanista. Lo característico de su presencia actual en el terreno filosófico es que ha dejado de representar un método o canon exegético circunscrito a ciertas especialidades —como la filología o la exégesis bíblica— y se ha convertido en una ontología general. Schleiermacher y Dilthey contribuyeron decisivamente a ello, protagonizando una progresiva profundización y universalización del problema hermenéutico central —la esencia y el lugar epistemológico de la *comprensión interpretativa*—, proceso al que vino a conferir la ontología fundamental

21. Algunas obras de carácter general sobre la hermenéutica son las siguientes: M. Álvarez Gómez (1982), «Hermenéutica y racionalidad según las concepciones de Gadamer, Apel y Habermas», *Aporía*, vol. 4, n. 15-16, pp. 5-34. E. Coreth (1972), *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona, 1972; C. F. Gethmann (1974), *Verstehen und Auslegung*, Bonn; M. Maceiras Fafian-J. Trebolle Barrera (1990), *La hermenéutica contemporánea*, Madrid, Cincel, n. 51.

heideggeriana un remate de profundas consecuencias.²² Heidegger resituó este problema, en efecto, en un *topos* ontológico fundamental. Que la comprensión no es meramente un método (Dilthey) sino un modo de ser del sujeto y que tiene lugar siempre en el seno de una interpretación parcial y signada histórico-culturalmente, son pilares básicos, asumidos por la corriente hermenéutica actual, susceptibles de ser rastreados en *Ser y Tiempo*.²³ Suponiendo y dando cauce a esta herencia, el pensamiento hermenéutico de nuestros días toma a la *comprensión interpretativa* como fundamento de una ontología muy dependiente de la noción de «historia». Pues en lo que ha puesto el acento ha sido en la textura temporal de la operación pre-metódica en la que el comprender consiste. De este modo, el ser de lo real es hecho dependiente de la *apertura de sentido* en la que reposan colectividades y culturas, y ésta de los procesos de transmisión de la sustancia simbólica de la cultura y de los continuos procesos de reinterpretación de su *sentido* a lo largo del tiempo.

Tanto en la «hermenéutica de la finitud» de H.-G. Gadamer, como en la «hermenéutica de los símbolos» de P. Ricoeur, sus dos principales representantes, podemos reconocer la centralidad de lo que, en nuestro contexto de reflexión, podríamos caracterizar como una *eventualización histórica* en el seno de la *mundanización del sentido* a la que es sometida la ontología fenomenológica. El ser de lo real se explicita ahora como sentido en devenir histórico. Lo que se pone en primer plano es el flujo de los *mundos de sentido* y la peculiar configuración de sus nexos en la transmisión temporal.

En una tal eventualización histórica podemos reconocer los otros dos aspectos del giro postidealista de la vocación fenomenológica que hemos destacado anteriormente. El *desfondamiento del sujeto* y la crítica de la *filosofía representativa* (o *metafísica de la presencia*) siguen siendo piezas clave de la profundización del «mundo de la vida». El proceso histórico de comprensión del sentido, un proceso en el que la pre-comprensión de la tradición condiciona la

22. Gadamer, 1951, §§ 6-8.

23. S.Z., §§ 31-33; Gadamer, 1951, § 9.

comprensión del presente y se ve, a su vez, interpretada desde ella («círculo hermenéutico») es, para Gadamer, una experiencia de verdad, anterior a toda operación metódica. El agente de tal experiencia, pre-juicio que es base de todo juicio reflexivo,²⁴ es un *nosotros* cuyo diálogo no es asimilable, por contingente, a ningún *Logos* eterno y cuya vida prerreflexiva funda los productos del *Cogito*.²⁵ Ricoeur ha elegido una vía que, ciertamente, no sigue la «vía corta» gadameriana de una destrucción del *Cogito* cartesiano, pero que disuelve su carácter autofundante a través de la «vía larga» de la autointerpretación. Los problemas del sentido son, según el hermenéuta francés, indisolubles de la autorreferencialidad de un sujeto que busca comprenderse. Pero, en la medida en que esa auto-comprensión está mediada por las producciones simbólicas del existente a lo largo de la historia, la filosofía reflexiva ha de renunciar a sus pretensiones, dejando franco el camino a una hermenéutica de los símbolos que es, en el fondo, una hermenéutica del *yo-soy* (un «cogito quebrado»), nunca re-presentable en operaciones metódicas de la conciencia.²⁶

Dirigir la mirada al aspecto restante del giro postidealista, es decir, al desplazamiento del husserliano «apriori de correlación», implica, en el caso de la hermenéutica, elevar a tema central el concepto de «círculo hermenéutico», entre cuyos dos elementos integrantes —*interpretandum* e *intérprete*— es posible reconocer la misma relación de dependencia recíproca que descubríamos en el par *nóema-nóesis*. Lo que hay que interpretar, según la convicción hermenéutica, no es un mundo simbólico cuyo significado fuese eterno y esperase, incógnito, un desciframiento posible. Él mismo es siempre *distinto*, cambiante y dependiente, pues resulta deudor de una comprensión específica que el intérprete proyecta. Pero si es, por este lado, constituido desde un *mundo de sentido* específico, presenta, por otro lado, demandas propias, requerimientos que impiden la validez de cualquier interpretación. Esto es así hasta el

24. Gadamer, § 1951, p. 9.

25. *Ibid.*, §§ pp. 12 ss.

26. Ricoeur, 1969, pp. 257-261.

punto de que el hermeneuta reconoce una dependencia de la interpretación lograda respecto a la fidelidad que es preciso guardar a la inmanencia del *interpretandum*, que se convierte, así, en una, aunque heraclítea, «cosa misma» irreductible al arbitrio de la interpretación.

Hemos hablado hasta aquí de corrientes de pensamiento que operan una *mundanización del sentido* conservando y dislocando al mismo tiempo elementos fundamentales de la fenomenología husserliana. Quizás sea más difícil de reconocer este nexo con la fenomenología en el caso de la hermenéutica que en el de la filosofía de la existencia corpórea o en la ontología fundamental heideggeriana. Pues bien, tanto frente a los que mantienen una tesis *continuista* —según la cual la hermenéutica es un desarrollo de la fenomenología—²⁷ como frente a los que sostienen una tesis *rupturista* —según la cual, la hermenéutica trasciende la fenomenología—²⁸ invitamos a reconocer en la hermenéutica una *torsión* de la fenomenología en la que el método fenomenológico de análisis es conservado. Se trata de una torsión por cuanto afronta el problema de la constitución del sentido desde una concepción de la historia. Se trata de una conservación por cuanto el método fenomenológico de la *epojé* está presente en la tematización hermenéutica misma de las estructuras de la temporalidad y de las condiciones de la transmisión histórica de la vida simbólica. Lo que se pone en cuestión es que la auto-donación de los fenómenos requiera la perspectiva «teórica» en la que se ve involucrado un sujeto trascendental. Pero hay una acepción no idealista de *epojé* que constituye el trasunto de la actitud, tanto de la fenomenología postidealista, como de la hermenéutica: se trata de un posicionamiento del investigador ante el objeto de análisis que consiste en abandonar la ingenuidad de la «actitud natural» para poner al descubierto su *sentido*.

Quizás hayamos tocado con esto el punto crucial en el que convergen las corrientes consideradas hasta el momento. Tanto en una ontología del acto (Husserl), como del acontecimiento (Merleau-

27. Waldenfels, 1992, trad. cast., p. 60.

28. Rodríguez, 1993, pp. 74-87.

Ponty, Heidegger, hermenéutica) nos encontramos con este rasgo central, al que nuestras reflexiones se ven remitidas por diferentes cauces y que determinará la discusión entera con la tradición analítica. Bajo la «actitud natural», los entes aparecen como *facticidades* en un plexo de referencias objetivable designativamente o de modo legaliforme. En la *epojé* este tipo de «existencia objetiva» es puesta entre paréntesis, de modo que el ente aparece en el *como* de un modo de ser, es decir, en cuanto *sentido que se muestra*. Ésta es, según Heidegger, la acepción originaria de «fenómeno».²⁹

2.1.2. Regulación normativa del sentido en el seno de una «razón centrada»: reelustración

No hay duda de que otro de los vectores fundamentales de la filosofía continental actual está representado por la corriente neokantiana y reelustrada que lideran J. Habermas y K.-O. Apel. Esta línea de pensamiento, en la que han resultado cruciales los vínculos internos entre los desarrollos de los dos conocidos autores, constituye la forma más reciente del prurito ilustrado, al que pretenden salvar de sus múltiples enemigos situándolo en un nuevo marco teórico, el pragmático-lingüístico. La sola mención del sesgo reelustrado de este proyecto invita a pensar en una filosofía del todo ajena al problema fenomenológico del sentido y completamente opuesta a la hermenéutica. Pero un análisis atento permitirá mitigar esta sospecha y, quizás, dar crédito a la hipótesis de que el pensamiento habermasiano-apeliano puede ser incluido dentro del proceso global contemporáneo de *mundanización del sentido*, en el que participa introduciendo consignas y horizontes que no destruyen el germen fenomenológico-hermenéutico, sino que, resituándolo, lo corrigen y lo completan.

Todos los esfuerzos de Apel y Habermas convergen en el propósito de conferir nuevo vigor a la modernidad ilustrada, explicitando la idiosincrasia de una razón universal capaz de aportar criterios formales de verdad (y de rectitud moral). Teniendo este horizonte,

29. S.Z., § 7.

intentan actualizar la filosofía trascendental kantiana forzándola a una inflexión que redescubre las condiciones de posibilidad de la experiencia en el *Logos* de la praxis lingüística. No es descabellado pensar que, en virtud de semejante origen, los reilustrados han respaldado indirectamente la vocación fenomenológica. Desde cierta perspectiva, en efecto, el giro copernicano kantiano puso los cimientos de la problemática del «sentido». Lo que podemos comprender —sentenciaba el filósofo de Königsberg— es precisamente aquello que nosotros construimos. ¿Y no es esto una clamorosa expresión de que lo real *es en cuanto* ser para el hombre, de que la conformación íntima del mundo remite a su *modo de mostrarse* en las coordenadas constituyentes del sujeto? Una suposición así no parece arbitraria, aunque hay que añadir que de ser tomada como punto de encuentro con las corrientes hasta ahora analizadas, hace patente, al mismo tiempo, una profunda tensión respecto a ellas. Para Kant la comprensión de los fenómenos es atributo de la facultad del «entendimiento» (*Verstand*). Entender (*intelligere*) algo es concebirlo mediante las *categorías* del entendimiento, articulando juicios que recomponen un orden legal en la experiencia. En el kantismo, pues, el problema de la comprensión del sentido se identifica con la *quaestio iuris* de la *justificación de la validez* de la experiencia; o, de otro modo, la *comprensión* de los fenómenos queda supeditada a su *explicación*. El aguijón de la fenomenología y de la hermenéutica ha consistido, visto desde este prisma, en la suposición de que la dimensión de *constitución del sentido* subyace al uso teórico-judicativo de la razón y lo determina. Y en las líneas postidealistas que hemos examinado ello implica, además, una *historización de la razón*. Pues bien, en esta tesitura, en la que la razón ilustrada moderna ha sido puesta bajo sospecha, el proyecto reilustrado ha incidido en la necesidad de volver a plantear la pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad de la experiencia de un modo tal que la cuestión fenomenológica y la *quaestio iuris*, las problemáticas polares de la «constitución del sentido» y de la «justificación de la validez», no se anulen recíprocamente, sino que encuentren una articulación necesaria en el seno del *Logos*. Es esta audaz hibridación de motivos lo que quisiéramos destacar aquí.

La mencionada *quaestio iuris* está en el fondo de la nueva empresa iluminista. Si la confianza ilustrada en la fundamentalidad de una razón universal se ratifica inexorable es porque la dimensión teórico-judicativa de la existencia humana no puede hacerse depender —según Habermas y Apel— de una «apertura de sentido» previa que, como se ha descrito, está inserta en un acontecer indisponible para el sujeto de la reflexión. Cualquier propósito que discurra por un cauce así, en efecto, se revela *autocontradictorio*: debe expresarse en actos de habla que niegan expresamente la posibilidad de juicios con *validez universal* al mismo tiempo que pretenden para sí una validez incondicionada y universal. El *Logos* irrebalsable al que remiten los criterios de validez es, según este punto de partida, el que subyace al pensamiento en cuanto *ejercicio*, en cuanto praxis; es el *Logos* del *dar-razón* inherente al discurso, cuya inexorable presuposición convierte en absurda, según los nuevos frankfurtianos, las pretensiones radicales a las que se ha visto conducida la línea fenomenológico-hermenéutica: la «crítica total de la razón». ³⁰ La *pragmática universal* habermasiana y la *pragmática trascendental* apeliiana son los nombres de una nueva forma de reflexión de sesgo kantiano, de reflexión sobre las condiciones de posibilidad del ejercicio dialógico del pensamiento. ³¹ Los universales del diálogo están constituidos, según este giro, por los presupuestos que han sido indefectiblemente reconocidos en el *medium* de la justificación de pretensiones de validez. Queda así al descubierto una racionalidad *procedimental* que no conforma directamente los contenidos materiales de las diversas visiones del mundo, sino que se identifica con las condiciones formales que rigen el mantenimiento y defensa de éstas en el ámbito de la acción lingüística intersubjetiva.

Ahora bien, a pesar de que la *quaestio iuris* orienta el proyecto ilustrado, el modo en que este proyecto ha sido reconducido no obstruye la problemática fenomenológica del sentido, que había sido sojuzgada en la reflexión kantiana. En la medida en que el ejercicio de la razón está inserto en la facticidad histórica y cultural, el *Logos*

30. Habermas, 1986; Apel, 1987a.

31. Habermas, 1984, §§ 2 y 8; Apel, 1976, 1978.

del dar-razón es redescubierto en el seno de la praxis comunicativa. Esta praxis, mantienen Habermas y Apel, posee la forma de una interacción lingüística que parte de y está orientada por el *acuerdo* acerca de pretensiones de validez. Pues bien, esta «racionalidad comunicativa» orientada al entendimiento ya no coincide con un *corpus* categorial perteneciente a la conciencia. Es inmanente al devenir dialógico del mundo de la vida, un devenir en el que el acuerdo es, no sólo una operación teórico-judicativa, sino, al unísono, el *medium* de la comprensión humana de lo real, es decir, del entendimiento intersubjetivo en el que los objetos de experiencia son aprehendidos como algo.³² Esta integración de la dimensión fenomenológico-hermenéutica en el seno de la racionalidad se hace especialmente patente en el apeliiano *concepto hermenéutico-trascendental* del lenguaje, según el cual éste «... en tanto que 'acuerdo sobre el sentido' es, a la vez, acuerdo sobre el sentido de las palabras y sobre el sentido del ser de las cosas, mediadas por el significado de las palabras».³³

Las consideraciones anteriores no permiten albergar dudas sobre la conexión interna que guarda el pensamiento reelustrado actual con el proceso global de un *retroceso al mundo de la vida*, y en las coordenadas de éste, con una *mundanización del sentido*. La razón dialógica es una razón inherente a la facticidad comunicativa, en la que los hombres se comprenden entre sí sobre el sentido del ser de lo real. Se trata, —como señala Habermas— de un *Logos intramundano* o de una *razón centrada* que habita la «espesura del mundo de la vida».³⁴ Apel, incluso, llega a afirmar —«con Heidegger más allá de Heidegger»— que los universales de la razón comunicativa, los trazos del *Logos*, pertenecen a la preestructura del ser-en-el-mundo.³⁵

Ahora bien, tal punto de encuentro con el movimiento fenomenológico-hermenéutico implica, como habíamos adelantado, una profunda corrección de éste. La *mundanización del sentido* que se lleva a cabo en la corriente reelustrada no acaba identificando la

32. Habermas, 1984, trad. cast., pp. 342 ss.

33. Apel, 1973, trad. cast., II, 321; véase pp. 315-341.

34. Habermas, 1988, trad. cast., 61; cf. pp. 50-63.

35. Apel, 1988, pp. 40-50.

gesta de la comprensión del mundo con el proceso de «constitución del sentido». La reducción de la referida *quaestio iuris* en favor de este proceso ha sido el error, según Habermas y Apel, de la línea fenomenológico-hermenéutica. En realidad, en la comprensión intersubjetiva tiene lugar la mediación de dos procesos: uno de «apertura» o «constitución del sentido»; otro de «justificación de la validez». Todo acuerdo reposa sobre precomprensiones ya efectuadas en la comunidad histórica. Ahora bien, está sujeto, por otro lado, a una continua puesta en cuestión y, en esa medida, a una renovación que sólo puede seguir —si es racional— el cauce de una justificación argumentativa. Entre ambos momentos existe una dialéctica cuya dinámica de progreso posee como idea regulativa una *situación ideal de habla* (Habermas) o *comunidad ideal de comunicación* (Apel). Con ello, entra en escena un ingrediente del *Logos* opuesto a la facticidad histórica o cultural. Se trata de la anticipación, presupuesta en todo acto argumentativo —y, por extensión, en el proceso de justificación de la validez— de una situación de reciprocidad argumentativa, libre de las distorsiones que la perspectiva histórico-cultural, el poder o el autoengaño, introducen en el diálogo real. Pero esa estructura paradójica de la comprensión humana del mundo, en la que *facticidad* e *idealidad* se confrontan, no rompe la *mundanización del sentido* a la que nos hemos referido. En la medida en que el momento racional de anticipación tiene por tema una idea «contra-fáctica», la dialéctica entre «apertura de sentido» y «justificación de la validez» debe ser aceptada como un proceso *ad infinitum* que no permite la superación de la finitud, y por tanto, de la parcialidad que es inherente a toda comprensión del mundo.³⁶

Las claves que conforman la peculiar profundización y corrección de la problemática del sentido que los reelustrados han puesto en vigor está trabada en una compleja y hoy pujante teoría del lenguaje. Es obvio que en los análisis subsiguientes, en los que se subrayará la confrontación con la filosofía analítica del lenguaje, será esta dimensión teórica la que se verá llamada a protagonizar el escenario de discusión.

36. Véase Apel, 1989 y 1995; Habermas, 1988, § 5; 1991, pp. 127-157.

2.1.3. «Profanación del sentido»: Pensamiento de la Diferencia

El pensamiento reelustrado ha encontrado, a finales de siglo, un enemigo de envergadura en el que las reivindicaciones fenomenológico-hermenéuticas reaparecen adoptando formas más aristadas y punzantes. Nos referimos al *pensamiento de la diferencia*, que intenta rebasar la modernidad y ve en la versión apeliado-habermasiana el último de los rostros de la *metafísica de la presencia* o del *pensamiento de la identidad*. No entramos aquí en la polémica que hoy mantienen estos dos titanes —conocida con el emblema «modernidad-postmodernidad»—,³⁷ porque no afecta centralmente al propósito que nos anima. Llamamos la atención exclusivamente sobre la peculiar senda que ha adoptado este movimiento y sobre su radical intervención en lo que venimos caracterizando como *mundanización del sentido*.

Los movimientos filosóficos que hemos considerado hasta ahora llevan a cabo una mundanización en la que la dimensión constituyente es profundizada (fenomenología postidealista y hermenéutica) o, a la par que profundizada, corregida (pensamiento reelustrado). En el rico espectro de propuestas que hoy conforman la —ambiguamente— llamada «postmodernidad», la ruptura con el idealismo ha conducido a un punto tal en el que el proceso de mundanización se extrema y, por decirlo de algún modo, amenaza con des-

37. He aquí alguna bibliografía importante sobre la polémica: A. Huyssen-Scherpe (1986, eds.), *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*, Reinbek, pp. 13-44; H. Klotz (1984), *Moderne und Postmoderne. Architektur der Gegenwart 1960-1980*, Braunschweig-Wiesbaden; H.-P. Krüger (1993), *Perspektivwechsel. Autopoiese, Moderne und Postmoderne im Kommunikationsorientierten Vergleich*, Berlín; Chr. Menke-M. Seel, eds., 1993a, *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Frankfurt a. M., Suhrkamp; W. van Reijen/otros (1987, eds.), *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, Frankfurt a. M., Suhrkamp; M. Reyes Mate (1955, ed.), *Pensar la igualdad y la diferencia*, Madrid, Visor; J. M. Ripalda (1996), *Filosofía, Mercado y Postmodernidad*, Trotta, Madrid; R. Spaemann-P. Kolakowski-L. Reinhard (1986, eds.), *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, Weinheim.

bordar y desquiciar su propio campo de juego. De un modo muy general, podría decirse que el prurito por hacer justicia a las condiciones de la facticidad mundanal conduce a una radicalización del *retroceso al mundo de la vida* por medio de la cual el sujeto constituyente y el sentido constituido sufren una fragmentación interna ante la que claudican como instancias con identidad propia. En ello hay que reconocer, entre otras cosas, una radicalización del desfondamiento hermenéutico del sujeto y consecuentemente, de la eventualización del sentido que la categoría de *acontecimiento* lleva, como hemos intentado mostrar, aparejada. En la medida en que esta compleja figura de pensamiento (cabalmente, la de un pensamiento de la diferencia) puede ser entendida —según nos parece— como un modo de *mundanización de sentido* en el que la cuestión acerca de las fuentes de la constitución no se anula o segrega, sino que es sometida a un ejercicio de desconstrucción interna, nos hemos visto seducidos a atribuirle el lema de una «profanación del sentido». Quiere decir esta metáfora —y quizás la metáfora es la mejor vía para asir esta corriente— que la ontología de origen fenomenológico, desde cuya perspectiva la experiencia es siempre fenómeno de aparecer en un *modo de ser*, es honrada como punto de partida, para redescubrir en su seno un vacío. Las fuentes del sentido se abisman hasta encontrar en ellas un fondo de negatividad, de *ausencia-de-sentido* que no las amenaza desde fuera, sino que las recorre internamente. El *pensamiento de la diferencia* no sustituye el templo de la ontología del sentido para poner otro en su lugar. Penetra en él y horada sus cimientos.

El germen de este movimiento se encuentra, además de en el asalto nietzscheano y heideggeriano a la metafísica occidental, en el motivo antifenomenológico que introdujo, en torno a la década de los sesenta, el estructuralismo.³⁸ Este movimiento, que comienza

38. Sobre las virtualidades antifenomenológicas del estructuralismo y post-estructuralismo, son interesantes R. D. Cumming, *Phenomenology and Deconstruction*, Chicago-Londres, 1991, vol. I.; H. J., Pos, «Phénoménologie et linguistique», en *Revue internationale de Philosophie*, enero 1939, pp. 354-365; W. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M., cap. 7.

siendo de carácter semiológico (Saussure, Barthes), pero que reverbera en el análisis cultural (Serres), en la psicología (Lacan) o en la antropología (Lévi-Strauss), tendía a desenmascarar los contenidos de sentido; las formas simbólicas, como expresión de relaciones entre elementos formales de una estructura. Saussure desentrañó una clave fundamental de esta corriente al comprender la lengua como un sistema formal en el que el valor de los elementos se define por su relación con los demás.³⁹ Se propende, así, a diluir la idea de una «unidad de sentido» en los «sistemas de diferencias» entre signos. No hay «unidades de sentido» o una «identidad en el sentido» sino un conjunto de relaciones en el que los signos remiten unos a otros y en el que el presunto sentido está, por tanto, continuamente *di-ferido*. No extraña, así, que P. Ricoeur describiera al movimiento estructuralista como un desafío total a la fenomenología.⁴⁰

El estructuralismo no ha sido la fuente principal del *pensamiento débil* italiano (representado por G. Vattimo) ni del *neopragmatismo americano* (acaudillado por R. Rorty), dos de las más importantes corrientes que se incluyen en el heterogéneo espacio de la «postmodernidad». Asimismo, ha sido sometido a una dura crítica por el *pensamiento de la diferencia* francés, al que es consubstancial un cierto trazado postestructuralista (Foucault, Deleuze, Lyotard, Derrida). Pero, en todo caso, la inspiración de aquel asalto a la fenomenología, eso que, más allá del estructuralismo *sensu stricto*, podríamos llamar «motivo estructuralista», se vislumbra en el corazón de todas estas variantes de la crítica al «pensamiento de la identidad».

Este motivo se actualiza, en primer lugar, a través de una disolución del sujeto constituyente. En efecto, aunque en la fenomenología posthusserliana y en la hermenéutica se desfonda, como se ha visto, el sujeto, éste es transfigurado, abismado, pero no disuelto. La posibilidad de un «campo trascendental sin sujeto», que es tan invocada en la filosofía francesa reciente,⁴¹ se adivina en la referencia merleau-pontyniana a un yo como «anónimo» y en la caracteriza-

39. Saussure, 1916.

40. Ricoeur, 1969, pp. 233-265.

41. Véase Derrida, 1962, pp. 84 ss.

ción heideggeriana del *Da-sein* como «apertura». Sin embargo, en estos casos puede hablarse todavía de un desplazamiento del sujeto constituyente, desde la conciencia hasta la profundidad de la facticidad mundana. Este *ser-en-el-mundo*, se caracterice por su dimensión carnal o por su esfera temporal, es aún comprensible como espacio de autoexperiencia y, así, como origen de sentido. Su identidad es todavía distinguible en la oscuridad del abismo: si bien paciente del acontecer, es agente de una autoafección o auto-comprensión prerreflexivas. Sin embargo, lo que el motivo estructuralista sugiere y lo que es convertido en bandera de las corrientes mencionadas no puede ya, rigurosamente, ser reconocido como foco, origen o fuente de sentido. La referencia a un origen unívoco de la significación es diluida, más bien, en favor de la afirmación de una «red de relaciones sin centro». Paralelamente, claro está, es desintegrada la convicción de que todo ser es, en la medida en que se presenta en el espacio de una autoexperiencia, sentido. Derrida pone a la luz con contundencia el sesgo antifenomenológico de esta tesis, cuando se refiere a ella como la determinación de la posibilidad del sentido a partir de una organización que, en sí misma, carece de sentido.⁴² Se trata así de un giro que va desde la *reducción al sentido*, característico de la *epojé* fenomenológica, a la *reducción del sentido*.

Quizás haya que decir que esta *profanación* de la ontología del sentido orienta la actual pesquisa de las variantes «postmodernas» como un límite ideal que a veces destella parcialmente y otras amenaza con mayor fulgor. En el *pensamiento débil* la red de relaciones a la que nos hemos referido está tejida por los hilos de un acontecimiento plural del sentido cuya radical contingencia obliga al uso de categorías más débiles que las empleadas por Heidegger o Gadamer: se trata de mensajes heredados y transmitidos en el tiempo, de un «suceder» que es experiencia, no de la manifestación del ser, sino de efímera «caducidad». Frente a la ontología del *acontecer* se reivindica ahora una *micrología* del *evento*, en la que la «historia del ser» se sustituye por la heterogeneidad y eventualidad de un flujo e

42. Derrida, 1972b, trad. cast., p. 172.

intersección continua de historias.⁴³ El *neopragmatismo americano*, por su parte, comprende los «mundos de sentido» —bajo las claves naturalistas— como prácticas sociales en el seno de las cuales los individuos ingresan en un movimiento de autoinvención,⁴⁴ y tematiza este suelo sobre el que se gesta la comprensión del mundo como un entramado de relaciones sin centro, no susceptible de ser remitido al *protofenómeno* del acontecimiento del ser, sino a la historia de las finalidades e intereses de grupos concretos.⁴⁵

Podría decirse que los dos ejemplos anteriores forman parte de una «ontología del sentido sin sujeto constituyente». Pues, aunque éste ha sido disuelto en un haz de relaciones, sería posible aún hablar de fenómenos de sentido. La radicalización hermenéutica se patentiza aquí en que la generación del sentido se atomiza y se hace depender de condiciones contingentes cuasi-naturalizadas. El acontecer del sentido, en términos heideggerianos arrastra la dimensión vertical de una «diferencia óntico-ontológica»: la diferencia entre ser y ente. El ser acontece como sentido del ente, pero no puede entenderse, él mismo, como un ente, sino como el acontecer mismo, como ese dinámico aparecer de «mundos de sentido» en que consiste la historia de la verdad. El *pensamiento débil* y el *neopragmatismo americano* ejercen una reducción de esta diferencia. Y tal reducción se lleva a cabo a través de una historización (Vattimo) e incluso sociologización (Rorty) del problema de la constitución del sentido según la cual ya no es posible hablar de algo así como del «Acontecer de la Verdad», o del «Ser», es decir, de un foco originario y unívoco, de un *Protofenómeno* respecto al cual los fenómenos singulares de apertura del sentido serían manifestaciones o modos diversos.

Sin embargo, en el caso del pensamiento francés de la diferencia asistimos, a nuestro juicio, a una radicalización distinta. Este problema será central, más adelante, para poner de relieve las distancias entre el pluralismo al que propende la tradición analítica y

43. Vattimo, 1983.

44. Rorty, 1989.

45. Rorty, 1991a.

el que caracteriza al más acendrado pensamiento continental de la diferencia y será abordado con mayor detenimiento.⁴⁶ Presentado de un modo muy sintético, la especificidad del postestructuralismo francés respondería a la siguiente semblanza. Este modo de pensar la diferencia renuncia, como los dos movimientos anteriormente referidos, a pensar el acontecer como expresión de un protofenómeno originario. Pero su desconstrucción de la ontología del sentido no se reduce a esta intensificación del eventualismo. Su más central aportación consiste en el intento de mostrar que todo fenómeno de sentido posee una estructura aporética ineludible. El sentido es, según toda la línea fenomenológico-hermenéutica que hemos venido analizando, automostración de un modo de ser, aparecer, presentación (dinámica) de una unidad significativa. El pensamiento francés de la diferencia acaba reconociendo en los procesos de significación una *ausencia* interna a todo aparecer, una *despresencia* en el acto mismo de la presencia. Pero no al modo heideggeriano: como ocultación del ser —que es origen del acontecer del sentido— en el movimiento mismo de la apertura de un «mundo de sentido». Sino como ausencia de ser en todo *ser-de-un-modo*, lo que representa una afrenta contra la idea misma de «sentido». Esta *mundanización del sentido* que acaba poniendo en crisis la ontología misma del sentido es realizada eminentemente, como tendremos ocasión de comprobar, por Deleuze, Lyotard y Derrida.

2.2. CAUCES DE LA NATURALIZACIÓN DEL SIGNIFICADO EN LA TRADICIÓN ANALÍTICA

El proyecto de naturalización del significado, como hemos dicho, posee el sentido general de una aclaración de los procesos de significación lingüística en términos explicativos tales que permitan fundar el ser del lenguaje —y, por tanto, del *Logos*— en el tejido de relaciones que constituye la facticidad mundana. Tomando el mo-

46. *Infra*, 5.3.

mento fundacional fregeano como contrapunto, ese proyecto adquiere un compromiso antiidealista y antiplatónico.

Si de un modo general hubiera que describir el decurso concreto de ese proceso al que llamamos *naturalización del significado*, sería de gran interés destacar el enlace que une dos «momentos» temporalmente extremos de la tradición analítica. El primero de ellos está vinculado al programa logicista que tiene como emblema el *Tractatus* wittgensteiniano. Según el *neopositivismo lógico* que tomó asiento en este magma, la naturalización del significado estuvo asociada a un proyecto *fenomenista*. Desde ese momento, los fenómenos de intencionalidad aparecen ya como uno de los retos clave de la naturalización, que tiene como horizonte casar las propiedades de los signos, de los conceptos y de los pensamientos con el principio de que la realidad está constituida por un único sistema omniabarcador, un sistema espacio-temporal de hechos y sucesos físicos. Una vía prometedora se ofreció con la posibilidad de entender los significados como ingredientes de las intenciones comunicativas de los hablantes, vía que Grice supo iluminar mediante el programa de análisis del significado en términos del «significado del hablante». Por eso, en segundo lugar, y puesto que las intenciones del hablante son una parte de los «estados mentales», el proyecto de naturalización ha encontrado un derrotero final en la más actual filosofía de la mente.⁴⁷

En el curso de esta trayectoria, el rico programa pragmático-lingüístico, que vincula los procesos de significación al uso y a la praxis por parte del hablante, ha reverberado, además, en variadas formas que conducen la naturalización por la vía de una aproximación a la realidad fáctica de las circunstancias sociales, culturales o históricas.

Las aclaraciones que aquí reunimos se demoran más en las proyecciones fundamentales con las que comienza el programa naturalista, asociado al pensamiento wittgensteiniano y neopositivista, por constituir éste un legado ya clásico en el seno de la tradición analítica. Las nuevas articulaciones del programa sólo serán programáticamente mencionadas. Siendo ariete de propuestas que in-

47. Véase Acero, 1997b.

tentan trascender los márgenes de esta primera fase de la filosofía analítica, hasta el punto, como se señaló al principio, de merecer el calificativo de «postanalíticas», habrán de ser sometidas a un análisis más minucioso en los capítulos subsiguientes. En todo caso, este esbozo hace comparecer, como contrapunto, al motivo central de la tradición continental, que ha sido ganado en los análisis precedentes, para permitir que el contraste entre ambos territorios vaya anunciando su perfil, antes de que, al final del capítulo, intentemos ofrecer una caracterización más global de su estructura.

2.2.1. *Viejos odres: el logicismo wittgensteiniano y el neopositivismo lógico*

No es preciso señalar que abordando la filosofía de L. Wittgenstein nos enfrentamos a uno de los hitos más importantes del pensamiento actual. Tanto la concepción logicista del *Tractatus* como la pragmática —marcada por las *Investigaciones Filosóficas*— son esenciales en nuestro recorrido. La primera de ellas es punto arquimédico del reto analítico a la línea continental fenomenológico-hermenéutica, por cuanto representa, no sólo la antesala del *neopositivismo lógico*, sino un modelo de riqueza inagotable para las filosofías logicistas posteriores. La segunda es pieza clave del giro pragmático en filosofía del lenguaje, un giro de cuya «historia efectiva» reconoceremos más adelante algunos signos, sedimentados tanto en las fuentes de la modernidad re-ilustrada, como en las del intento de rebasamiento de la modernidad que emprende el pensamiento de la diferencia.

Esta compleja y rica producción wittgensteiniana será objeto de análisis específicos en secciones ulteriores. Pero lo pertinente en este contexto es formular el modo más general en que el *Tractatus* wittgensteiniano puede ser tomado como emblema de una naturalización del significado. Ciertamente, los argumentos del *Tractatus* conducen a una comprensión de las relaciones entre el mundo y el lenguaje que no excluye convergencias con el idealismo fregeano. Al afirmar un «orden apriori» común al lenguaje y al mundo y al situar dicho orden en el plano de una estructura lógica universal e

inmutable, los procesos de significación son vinculados a un ámbito puro de gestación y validez, un suelo inmaculado y absoluto que precede a las relaciones contingentes de los hechos. Ahora bien, ese orden ideal es, para Wittgenstein, inmanente al mundo natural, que está compuesto por hechos designables. Ante tal inmanentización sucumbe el platonismo fregeano. Para aprehender la magnitud de este giro y sus sutilezas recordaremos aquí las tesis fundamentales del *Tractatus*.

El prólogo revela ya el interés general: trazar los límites del pensamiento a través de los del lenguaje. Pretende Wittgenstein investigar la esencia del lenguaje, su función y estructura, para poner al descubierto la frontera entre lo que nos es dado pensar con sentido, por un lado, y el sinsentido por otro. Se trata de señalar la frontera que separa lo que es pensable dentro del límite de la razón, y el reverso del límite, allí donde ésta posee sus goznes irrepresentables. En este proyecto actúan de presupuestos fundamentales que el lenguaje posee una estructura única y firme, que ésta la revela una «forma lógica» profunda⁴⁸ y que dicha lógica «es un reflejo del mundo».⁴⁹ Como confiesa posteriormente el filósofo, ambiciona con ello un saber radical, un reconocimiento del orden *a priori* común al mundo y al lenguaje.⁵⁰ Para acceder a este contenido habría que abordar, al menos, la teoría de la proposición y la así llamada «teoría figurativa».

Es un hecho que mediante el lenguaje podemos hablar sobre el mundo, y que para ello formulamos proposiciones. Primera apreciación relevante: el lenguaje es concebido como «la totalidad de las proposiciones».⁵¹ Ahora bien, si ello es posible, deben existir proposiciones y hechos «elementales».⁵² Este razonamiento condu-

48. *T.*, 4.112; 4.114; 5.6.

49. *T.* 6.1.3.

50. *PU.*, § 97.

51. *T.* 4.001.

52. En efecto, el hablante sabe lo que quiere decir con una expresión vaga, por ejemplo «Wittgenstein es un filósofo». Sin embargo, ¿quién es Wittgenstein? y ¿qué es un filósofo? Se puede describir a Wittgenstein y definir «filósofo», pero

ce a la conclusión de la existencia de «nombres simples» y de «proposiciones elementales». Resulta difícil imaginar qué forma tiene concretamente una proposición elemental. El mismo Wittgenstein no supo dar ningún ejemplo de ello. Y sin embargo, la lógica del lenguaje nos fuerza a postularlas.⁵³ A esta concepción analítica del lenguaje corresponde una ontología de elementos simples.⁵⁴

Hay que subrayar que esta concepción implica una comprensión de la verdad como correspondencia estricta. Wittgenstein ha desarrollado esta idea a partir de la *concepción figurativa* de la representación lingüística. Compara el filósofo la expresión lingüística con la proyección en geometría.⁵⁵ Con esta imagen se explicita una teoría referencialista del significado:⁵⁶ los constitutivos últimos del mundo son los hechos, que son combinaciones de objetos. A las relaciones entre éstos corresponden isomórficamente las relaciones de los nombres en el lenguaje. Que el lenguaje sea figurativo implica que comparte con el mundo (la totalidad de los hechos) la

los términos de la descripción pueden, a su vez, cuestionarse. Este proceso de análisis puede seguir indefinidamente, pero si es cierto que podemos construir enunciados sobre el mundo, el proceso debe tener un final, y ese final no puede ser otro que un conjunto de elementos simples, inanalizables con posterioridad, de nuestro discurso (Wittgenstein, 1961, pp. 62 y 70).

53. *T.*, 5.557.

54. Si es posible, en primer lugar, referirnos al mundo mediante el lenguaje y resulta, en segundo lugar, que las proposiciones elementales, que constituyen sus elementos básicos, ya no admiten ulteriores análisis, entonces la forma en que la proposición representa la realidad no puede depender de otra proposición, sino que, de algún modo, ha de tener un contacto directo con el mundo. En caso contrario, no se explica que puedan ser verdaderas o falsas. Por tanto, existen «hechos elementales» o «atómicos», que constituyen la estructura profunda de los hechos manifiestos (*T.* 2.0212). Del mismo modo, hay que postular «objetos simples» (*PU.*, § 59) que configuran la sustancia del mundo (*T.*, 2.021).

55. Una figura geométrica puede ser proyectada de diferentes formas, cada una de las cuales corresponde a un lenguaje diferente. Ahora bien, las propiedades de proyección de la figura original permanecen inmutables, cualquiera sea el modo de proyección adoptado.

56. *T.*, 1 y 2.

misma forma. Las propiedades proyectivas del lenguaje corresponden a aquello que en la teoría wittgensteiniana tienen en común la proposición y el hecho.⁵⁷ Wittgenstein llama al elemento común, de un modo general, «forma lógica» del lenguaje y el mundo. Ésta no es una mera construcción arbitraria, sino condición posibilitadora y limitadora de la concepción humana del mundo.⁵⁸

Sobre la base de estas tesis puede ser establecida la teoría wittgensteiniana de la verdad. En este contexto es necesario distinguir entre «sentido» y «verdad». Puesto que la esencia del lenguaje es describir o representar el mundo, una proposición posee sentido si posee la forma de una figura, es decir, si virtualmente ejemplifica una forma que puede al mismo tiempo reproducir la forma de lo real. Para ello no necesita ser verdadera. Lo es si corresponde realmente con un hecho en el mundo. Por eso dice Wittgenstein que «entender una proposición significa saber qué es el caso si fuese verdadera (Se puede entender sin saber si es verdadera)».⁵⁹ Ésta es la explicación del primer aforismo del *Tractatus*: «el mundo es todo lo que es el caso».

Los argumentos wittgensteinianos conducen con sutilidad a la conclusión de que es imposible representar la «forma lógica». Ésta no puede ser objeto de una figuración, pues semejante intento habría de presuponer siempre aquello que pretendemos explicitar.⁶⁰ Lo más provocador de la filosofía del *Tractatus* radica, quizás, en esa conclusión dramática según la cual la autorreflexión lingüística nos coloca en el sinsentido. En dicho resultado concurre la célebre diferencia entre «mostrar» y «decir». Lo que se puede mostrar (de un modo genérico, la «forma lógica» del mundo y del lenguaje, es decir, la constitución profunda de lo real) no puede ser «dicho».⁶¹ Precisamente por ello, la filosofía debe limitarse al esclarecimiento de la lógica del pensamiento,⁶² la transgresión de la

57. *T.*, 2.161 y 2.17.

58. *T.*, 2.171 y 2.172.

59. *T.*, 4.024.

60. *T.*, 4.0312.

61. *T.*, 4.121 y 4.1212.

62. *T.*, 4.112.

cual es causa de sus confusiones fundamentales.⁶³ Mas con ello se cierra toda posibilidad a la autorreflexión lingüística, quedando condenada al silencio la indagación de los presupuestos de la razón (como razón lingüística), pues «de lo que no se puede hablar mejor es callarse».⁶⁴

Con el logicismo wittgensteiniano da un paso de gigante el proceso de naturalización del significado. Al hacer coincidir el significado de las proposiciones con su referencia factual se da vigor a la idea de que el tejido de la significación lingüística remite a las relaciones intramundanas, a las transacciones entre acontecimientos fácticos. Es fundamental aquí reparar en el desplazamiento que sufre el problema del *sentido*. Entendido como «modo de presentación» del objeto (tal y como ocurre en Frege y Husserl), ha sido rigurosamente reducido. Pues ya no se concibe otra forma de *presentación* o de *ser* que la de la referencia re-presentable en función de una estructura apriórica del lenguaje. La *naturalización del significado* implica, desde este punto de vista, una *mundanización factual del sentido*. El significado de las proposiciones ya no incorpora, como en Frege, al sentido *qua* instancia simbólica —el *pensamiento*—; queda ceñido al mundo de los *facta*. Semejante mundanización, pues, no derruye sólo el idealismo platonizante de Frege, sino también los visos fenomenológicos que habíamos desentrañado, como una vocación, en el pensamiento fregeano.

Pero hay otra perspectiva bajo la cual analizar el problema. Realmente, esta acepción cientificista no es, en el logicismo wittgensteiniano, la más originaria ontológicamente. El ser en cuanto objeto designable, representable lingüísticamente, es sólo el ser que puede *decir* el lenguaje, no el ser tal y *como se muestra* desde sí. La significatividad designativa de lo real posee como condición de posibilidad un fundamento no designable: aquello que *se muestra* en la correspondencia entre proposición y hecho y, en general, la «forma lógica» común al lenguaje y al mundo. Este ser *cabe sí* que *se muestra* no es, él mismo, objeto representable. En cuanto fundamento

63. *T.*, 3.323 y 3.324.

64. *T.*, 7.

de toda objetividad, esta condición irrepresentable de la representación, inmanente al mundo, más se parece a un *Ego* trascendental (Husserl) desobjetivizado e inefable, que a ese «mundo de las ideas» en el que sitúa Frege, como fuente de toda validez, el ámbito de los valores de verdad. Ya se verá que esta ontología posee, a pesar de todo, fascinantes similitudes con la fenomenológico-hermenéutica, en particular con la heideggeriana.⁶⁵ Conviene ahora tomar en consideración el impulso que dio, en una dirección opuesta a la que acabamos de señalar, al programa naturalista a través del *fenomenismo* neopositivista.

Este paso fue dado por los seguidores de Wittgenstein agrupados en el así llamado *Círculo de Viena*. El conocido «criterio verificacionista» de verdad que propugnaron puso, en efecto, los cimientos de un programa que se ajustaba a la comprensión más estrechamente científicista del logicismo wittgensteiniano, a saber, el recogido bajo el ideal de una «Ciencia Unificada» capaz de hacer valer el criterio de verdad de las ciencias naturales de un modo universal.

La teoría del significado del también denominado *neopositivismo lógico*, que tiene como destacados mentores a Ayer (1946) o Schlick (1936), puede resumirse en los dos principios siguientes. En primer lugar, que «un enunciado tiene significado si y sólo si es verificable». En segundo lugar, que «comprender una oración es saber cómo se verifica». De ahí se extrajo frecuentemente la consecuencia de que el significado de una oración es su método de verificación. Sobre este suelo, los autores del *Círculo de Viena* mantuvieron una teoría fisicalista y reductivista del significado, que es preciso esbozar en sus implicaciones ontológicas, a fin de que pueda ser despejado el camino que conduce a la comprensión del reto que supuso esta línea filosófica respecto a la problemática fundamental de la «constitución del sentido», que hemos analizado a propósito de las corrientes continentales.

Los presupuestos ontológicos a los que nos referimos están asociados a la doctrina que viene denominándose *fenomenismo*. De

65. *Infra*, 5.1.

acuerdo con el programa fenomenista, los enunciados observacionales informan sobre los estados sensoriales del observador. Los objetos y fenómenos del mundo serían, según ello, explicables mediante una reducción a estados sensoriales.⁶⁶ El horizonte último del programa —aunque en la práctica hubiese muchas dificultades para fundarlo adecuadamente— fue formulado paradigmáticamente por Russell en 1914, en su trabajo «The Relation of Sense-Data»,⁶⁷ y pertenecía a él el proyecto de una sustitución de todo el lenguaje acerca de los objetos por construcciones lógicas elaboradas con elementos de la sensación. Sus expectativas, así, eran las de una posible *reducción* de todo enunciado sobre la realidad a una construcción conceptual que toma como base una referencia a elementos psíquicos explicables de modo naturalista. El programa fenomenista fue proseguido en la década siguiente por R. Carnap,⁶⁸ adquiriendo la forma de lo que denominó un «sistema constitucional de conceptos». Tesis principal de la teoría es que sería posible un árbol genealógico en el que podrían ser instalados todos los conceptos necesarios para una hipotética reconstrucción final del conocimiento humano.

Es obvio que el programa *fenomenista* de Russell y Carnap contenía un presupuesto ontológico en abierta oposición al antinaturalismo fregeano, que pretendía colocar los fundamentos del conocimiento en una instancia irreductible a la psicología. Especialmente interesante resultará contemplar esta naturalización psicologista desde el punto de vista de su contraste con las fuentes del pensamiento fenomenológico-hermenéutico continental. Como R. Carnap afirmaba expresamente, el propósito de reducción del lenguaje sobre objetos a un sistema *constitucional* de conceptos equivale a un análisis de la realidad en el que ésta se comprende como «construible» —mediante una determinada lógica conceptual— a partir de objetos básicos, que son datos de experiencia psíquica.⁶⁹ La mos-

66. Véase, especialmente Russell, 1914.

67. Russell, 1986.

68. Significativo es Carnap, 1928.

69. Carnap, 1928, §§ 3, 64.

tración de una construcción lógica, a la que da también el nombre de «constitución del objeto», consiste, así, en una *reducción* de éste a referencias verificables, donde «verificación» significa «constatación en las vivencias». ⁷⁰ Podría parecer que nos encontramos ante un programa semejante al que inició Husserl cuando apeló a la vivencia de la conciencia como ámbito «constituyente» del ser. Pero lo cierto es que, aunque sea discutible si Russell y Carnap llegaron a adoptar una posición «fiscalista», es cierto que pusieron rumbo a un proyecto que representa la antípoda del fenomenológico. Si Husserl puso todo el empeño en liberar a la ontología de la «naturalización (de la conciencia)», para los primeros, el contenido de la «vivencia» forma parte de la explicación causal de la psicología. Y este enfoque de la ontología podría ser caracterizado como una «naturalización» del problema fenomenológico-continental de la «constitución del sentido».

2.2.2. *Vino nuevo sobre viejos odres: cauces de la naturalización desde el punto de vista lógico-semántico*

La historia de la filosofía analítica del siglo XX ha ido roturando una trayectoria en la que la explicación naturalista del significado ha cobrado cada vez más entusiasmo. «Naturalización del significado» quiere decir, en este sentido —como ha afirmado taxativamente Fodor— un requisito ontológico general según el cual los fenómenos de significación, el significado lingüístico, es explicable, bien como realidad del orden físico-natural, bien como una realidad en continuidad con dicho orden. ⁷¹ Este proceso encuentra confirmación en el horizonte fiscalista que se ha hecho fuerte, finalmente, en «filosofía de la mente», un horizonte que —como veremos más adelante— cree poder conducir el naturalismo que hemos referido a su supuesta coherencia final, es decir, a la hipótesis de que el ámbito «constitucional» de lo real, al que se refería Carnap, posee como trasunto, si no un sistema de definiciones, sí una teoría fiscalista

70. *Ibid.*, trad. cast., p. 334.

71. Fodor, 1993, p. 5; véase el excelente trabajo de Acero Fernández, 1997a.

del mundo, una teoría unificada a la que fuese reductible el discurso acerca de cualquier otro ámbito de la realidad.

Ahora bien, no todo naturalismo es estrictamente un fiscalismo, aunque esta opción sea una de las más frecuentes. Si más arriba hemos adelantado el contraste entre la perspectiva neopositivista y la concepción fenomenológica es para realzar un rasgo que atraviesa todo el proceso de naturalización en el ámbito analítico y que nos permitirá, quizás, divisar un horizonte más general bajo el cual se puede comprender el fiscalismo como un caso particular. Mediante el proceso de naturalización del significado, si estamos en lo cierto, lo real es, de una u otra forma, comprendido, no como *fenómeno de sentido*, sino como *factualidad*, es decir, como ámbito de «estados de cosas» representable —aunque sea *en principio*—. Lo nuclear en la naturalización del significado que tiene lugar en la tradición analítica no es la equiparación de los *facta* a hechos de índole física, sino, más bien, su identificación con objetividades designables y representables, sea mediante métodos empíricos o explicaciones legaliformes, sea mediante el recurso a las reglas de un lenguaje formal.

En este sentido, la naturalización, si se realiza en el seno de una teoría referencialista del significado, no consiste exactamente en una vinculación de los significados a una dimensión referencial psicologista o fiscalista, tal y como hemos visto a propósito de las versiones anteriormente expuestas. De un modo más general, habría que hablar de la reducción de la dimensión intensional del lenguaje a una dimensión extensional objetivable *en principio*. Este es el caso del *externalismo*, que aparecerá, más adelante, tanto a propósito de problemas específicamente relativos a la interpretación y la comunicación, ⁷² como en el amplio campo de problemas que afectan a la verdad y la relación sujeto-mundo. ⁷³ Bien entendida, incluso, la naturalización del lenguaje ni siquiera ha de adoptar una forma reductivamente extensionalista. La idiosincrasia de este proyecto, que acabamos de caracterizar, en términos muy generales, y

72. *Infra*, cap. 3.

73. *Infra*, cap. 4.

aún vagos mediante expresiones como reconstrucción de factuales objetivables, es perfectamente compatible con una conservación de nociones intensionales.

Un examen de la categoría de «intensionalidad» nos ofrece en el contexto que acabamos de mencionar interesantes noticias sobre el carácter del naturalismo, al mismo tiempo que nos proporciona un ejemplo muy singular de cómo un naturalismo logicista aspira a sustituir el horizonte continental expresado en el emblema «constitución del sentido». Tomemos en consideración el relevante papel que en la filosofía analítica más reciente ha tenido la aplicación semántica de la lógica articulada por el concepto de «mundo posible». El problema, claro está, es ya expediente de la primera fase neopositivista. Fue R. Carnap el que introdujo los conceptos de «extensión» e «intensión», para sistematizar la diferencia entre referencia de una expresión, por un lado, y —dicho de una manera muy general— el conjunto de «atributos» o características que expresa, por otro. La noción de intensión posee una relevancia filosófica evidente si se repara en que constituye un serio candidato para servir de sustituto a la clásica noción de esencia. Aunque autores como Quine han combatido la «cosificación» del significado (es decir, la consideración de que éste es un objeto particular, lo cual podría ser un mito) y otros, como Putnam⁷⁴ han objetado que la identificación de las categorías de «significado» e «intensión» —como conjunto de «atributos»— termina haciendo equivaler el significado con descripciones extensionales, una fuerte tendencia analítica ha proseguido el proyecto de precisar el concepto de intensión (heredero del de sentido) mediante el uso de un lenguaje lógico-formal. El concepto de *mundo posible*, introducido por S. Kripke, es pieza clave de este esfuerzo, cuya intención general —tal y como la obra de R. Montague y de D. Lewis perfilan— sigue el boceto de un *lenguaje cálculo*. En el apartado que dedicamos a esta problemática tendremos ocasión de comprobar que en esta tendencia las nociones intensionales son vinculadas de tal modo al lenguaje sobre objetos designables y a procedimientos reconstruc-

74. Putnam, 1975.

tivos de inspiración en la matemática, que acaban por reducir la problemática continental de la intencionalidad (bien sea del *Ego* trascendental, bien sea de la vida prerreflexiva) mediante una formalización logicista en la que ya no es posible reconocer los caracteres fenomenológicos genuinamente husserlianos.⁷⁵

Estas consideraciones constituyen también un ejemplo de que la reciente teoría semántica no ha abandonado el proyecto logicista de acuerdo con el cual las lenguas naturales y los lenguajes formalizados pueden estudiarse en un marco teórico único. No cabe duda de que J. J. Acero lleva razón en este punto frente a la opinión de Apel —repetida en numerosos escritos—,⁷⁶ según la cual el desarrollo de la tradición analítica ha pasado de la semántica lógica del lenguaje ideal a una posterior fase en la que domina la pragmática del lenguaje natural. Una larga lista de filósofos analíticos ha continuado, desde los sesenta, un estilo de análisis lógico en el que no se pone en duda que la construcción de lenguajes formales ayuda a la comprensión de la lengua natural.⁷⁷ En las secciones pertinentes quisiéramos invitar, a la vista de estos desarrollos en la tradición analítica, a reparar en la persistencia de la distancia —señalada más arriba— que media entre el problema continental de la «constitución del sentido» y el tratamiento que la tradición analítica realiza del tema paralelo a través de las categorías de «significado» e «intensión».

2.2.3. Líneas de fuerza en la naturalización pragmática

Podría objetarse que el boceto anterior no toma en cuenta trayectos que, por su ascendencia pragmática, son distintos al modelo *designativo* de relación lenguaje-mundo y divergen respecto al programa de reconstrucción de *facta* objetivables. Pero el proceso de naturalización del significado ha seguido esta línea —que diluye el problema continental de la «constitución» o «acontecer» del

75. *Infra*, 6.1.3.

76. Véase, por ejemplo, los recogidos en Apel, 1973, vol. II.

77. Acero, 1991, pp. 21-23.

sentido— aun en el caso de que los fenómenos de significación no sean reducidos a los mecanismos referenciales del lenguaje respecto a hechos descriptibles, sino que, más bien, ocurra que el significado es arraigado en el «lenguaje vivo» de la praxis, el habla o las formas de vida. Esta tesis puede ser iluminada, al menos, a través de dos vías.

La primera se nos ofrece en los numerosos indicios de una vehiculación naturalista del pragmatismo wittgensteiniano. Que el pragmatismo abierto por Wittgenstein tras su reacción frente al logicismo de su *Tractatus* representa uno de los hitos fundamentales de la naturalización del significado en la tradición analítica es cosa incontrovertible. En el emblemático texto de su «segunda época», las *Investigaciones Filosóficas*, ofrecía multitud de flecos dispersos inspirados en una idea del lenguaje a todas luces antifregeana. Pues dibujaba allí una concepción en la que el significado lingüístico ya no era vinculado a una esfera ideal de validez y a un ámbito puro de referencialidad, sino a los contextos prácticos del uso, a la praxis social y las formas de vida. Es en estas prácticas entretrejidas con el uso del lenguaje *natural*, es decir, en el seno de ese *mundo natural* cuya íntima nervadura es la *contingencia* de la existencia humana, donde habría que buscar las «reglas» que rigen la génesis y la validez de los significados.

Pero este giro pragmático no sólo anuncia sendas de naturalización del significado. Abrió un espacio de reflexión en filosofía del lenguaje que parece poner freno a expectativas objetivistas o logicistas y que promete interesantes vínculos con la ontología continental que recorre el proceso de *mundanización del sentido*. La vinculación entre significado y uso daba, en efecto, carta de naturaleza a una comprensión de los procesos de significación según la cual éstos no vienen regidos por forma alguna de visión o reflexión objetivante. La filosofía continental postidealista demanda, como hemos visto, un «retroceso al mundo de la vida» que se considera deficiente en la filosofía husserliana de la conciencia. Dicho retroceso —que es un giro presupuesto, como punto de partida, incluso en corrientes continentales críticas con la fenomenología y la hermenéutica en general, tales como la reilustración y el pensa-

miento de la diferencia— sitúa los procesos de forja de la experiencia en el ámbito intramundano de un *mundo de la vida* en el que el sujeto participa. Tanto el «desfondamiento del sujeto» como la «eventualización del sentido» que este proceso, como señalamos más arriba, acarrea, es susceptible de encontrar un paralelo en el giro que efectúa el pragmatismo wittgensteiniano respecto al logicismo de la primera época. Pues tiene lugar en él una ruptura con la tesis del *Tractatus* que afecta a la identificación del sujeto con los límites del mundo y, por tanto, con el fundamento apriorístico de la experiencia empírica. La fe en la existencia de condiciones incondicionadas del mundo como un «todo limitado» —lo «místico» o la «forma lógica» en Wittgenstein y el «Ego trascendental» en Husserl— es ahora abandonada en favor de un enlace entre la constitución de la experiencia y los *acontecimientos internos* a las *formas de vida*, signadas en el tiempo y en el espacio intramundanos. Hay muchos argumentos —y de ello daremos cuenta en lo sucesivo— para pensar que la ruptura wittgensteiniana con el *Tractatus* podría haber abierto, sobre esta base, el espacio para un pragmatismo fenomenológico-hermenéutico. Pero lo cierto es que los esfuerzos más descolantes han discurrido por la senda de una naturalización de los potenciales fenomenológico-hermenéuticos de la teoría wittgensteiniana de los «juegos lingüísticos», al comprender esta categoría bajo un prisma, de nuevo, «descriptivista» y «objetivista», que comprende la praxis como conjunto de prácticas sociales o históricas susceptibles de una reconstrucción descriptiva o explicativa. Fundamental en este sentido es el impacto de la interpretación «comunitarista» que Kripke realiza respecto al problema del «seguimiento de reglas». ⁷⁸ Comprobaremos, además, que versiones «postmodernas» del problema del sujeto y de la razón —como la del neopragmatismo americano— toman asiento en una interpretación semejante de la textura pragmática del lenguaje. Por contraste, será mencionada la vinculación entre la ruptura continental con el «pensamiento de la presencia» y cierta interpretación del pragmatismo wittgensteiniano. Contrastes análogos serán especifi-

78. *Infra*, 5.2.

cados respecto a la versión pragmática que se nos ofrece desde la perspectiva de la «teoría de los actos de habla».⁷⁹ Por lo demás, nuestro estudio sobre el problema de la interpretación y de la traducción mostrará —si estamos en lo cierto— que la «sombra» del pluralismo wittgensteiniano que es proyectada en teorías como la del relativismo ontológico quineano o las que surgen en el contexto del pensamiento davidsoniano, es sometida a una convergencia con el fisicalismo o con el materialismo que confirma la naturalización a la que venimos refiriéndonos.

La segunda vía que puede aclarar la naturalización del significado en un sentido pragmático es la que se nos presenta bajo el rostro del *pragmatismo americano*, como el de Dewey. Este pragmatismo, que se puede rastrear en muchas de las líneas que analizaremos, vincula el significado de las expresiones y sus condiciones de verdad a operaciones prácticas previsibles. Independientemente de si conocemos o no los objetos «en sí» o sólo «en nosotros», lo cierto es que podemos manipularlos. Eso garantiza al pragmatista que no estamos encadenados sin remedio al fondo de la caverna de nuestra subjetividad: quizás no lleguemos al exterior con nuestros ojos, pero sí con nuestras manos. Operacionalismo en física, conductismo en psicología, o sociologismo en teoría del conocimiento son algunas de las expresiones de este prurito pragmatista.

2.3. ROSTROS DEL CONFLICTO ENTRE MUNDANIZACIÓN DEL SENTIDO Y NATURALIZACIÓN DEL SIGNIFICADO

A lo largo de los análisis anteriores han sido perfilados encuentros y desencuentros entre dos estilos filosóficos y dos ontologías. Las semejanzas entre las filosofías de Husserl y Frege, que pueden ser situadas en el momento «fundacional» de las tradiciones «continental» y «analítica», respectivamente, se basan, como se ha visto, en propensiones que rebasan la mera coincidencia puntual representada por el común antinaturalismo. La categoría de *sentido*

79. *Infra*, 5.3.

posee en ambas una incidencia ontológica en virtud de la cual lo real se hace inseparable de su *modo de presentación* o de *mostración*. A pesar de este punto de encuentro, el análisis arrojó argumentos que confirman y delimitan una distancia muy destacable entre ellas. Esta distancia afecta a dos modos de preguntar y dos ontologías consecuentes. En la tradición continental es inaugural una interrogación por las condiciones responsables de la *constitución del sentido*, condiciones que poseen una dimensionalidad *vertical, dinámica* e inobjetivable que hemos asociado al concepto de «fenómeno». En la tradición analítica, el análisis de los procesos de significación (la teoría del «significado») nos pareció vinculada, finalmente, a una ontología en la que dicho carácter desaparece en beneficio de una pesquisa de contenidos cuya textura es, de alguna manera, objetivable.

El recorrido por los derroteros posteriores de las dos tradiciones, introducido en esta sección, ha intentado mostrar que los trayectos de la filosofía actual incluyen, en cada uno de los casos, una reacción frente al idealismo y frente al solipsismo de las filosofías de Husserl y Frege. Y puede decirse que el motivo central de contraste, como hemos ido infiriendo, se ha mantenido en este decurso. La reacción antihusserliana continental y la reacción antifregeana analítica coinciden en una intencionalidad común, la de asestar un golpe a la idealidad inmaculada del sentido (o del significado) y, por así decirlo, «mundanizarla». Pero —y éste es el núcleo de nuestra apuesta heurística— el proceso de «mundanización» de la idealidad ha seguido, en el espacio de la tradición continental, el camino de una profundización o desplazamiento de la problemática de la «constitución del sentido», mientras que en la tradición analítica ha discurrido por la senda de una «naturalización del significado» en la que queda disuelta la dimensión propiamente fenomenológica de la anterior.

A continuación intentamos precisar el contraste, analizándolo desde dos puntos de vista complementarios. Desde el primero de ellos se abunda en el hiato entre estas dos formas de «mundanización», vinculadas, bien con el *retroceso al mundo de la vida* (ámbito continental), bien con el *retroceso al mundo natural* (ámbito analí-

tico). La diferencia fundamental que se mantiene constante en estos dos procesos podría ser descrita en términos de la oposición entre una *ontología del acontecimiento*, en el primer caso, y una *ontología de la factualidad*, en el segundo. Es la descripción de esta distancia la que debe ser ahora matizada, reuniendo sintéticamente los esbozos que hasta ahora han ido emergiendo. Bajo el segundo punto de vista son analizadas *actitudes* que, nos parece, han acompañado al contraste ontológico mencionado y, especialmente, los reproches que, en virtud de esta heterogénea ontología, han venido caracterizando —a veces caricaturescamente— el conflicto de las dos tradiciones. La *tradición continental* sospecha en la concepción analítica la presencia de una actitud coactiva frente al mundo, una tendencia cosificadora que va unida a esa actitud epistemológica que términos como el de «metáfora óptica» emblematizan. Por su parte, la *tradición analítica* ha propendido a desenmascarar en la *continental* los frutos de un misticismo *metafísico* que podríamos denominar *ontologización del lenguaje*.

Será asunto de los capítulos siguientes examinar si estos contrastes, que tomamos aquí como *hipótesis heurística* y casi como *pre-juicios* que hay que revisar, resisten a los más recientes avances de una y otra tradición.

2.3.1. «Retroceso al mundo de la vida» vs. «retroceso al mundo natural»

El hiato ontológico entre las dos tradiciones podría hacerse derivar de sendos episodios internos en su desarrollo que poseen, no obstante, una semejanza estructural: un «retroceso al mundo de la vida», en la tradición continental, y un «retroceso al mundo natural», en la analítica. Desde Husserl, en efecto, el pensamiento continental ha estado impregnado por una búsqueda de los nexos entre objeto y vivencia, entre mundo y sentido experimentado. La *mundanización del sentido* que las corrientes ulteriores llevan a cabo prosigue este «retroceso», incardinando el *mundo de la vida* en la facticidad más acá de la idealidad del *Ego* trascendental. Por su parte, la *naturalización del significado* que la filosofía analítica em-

prende desde Frege, hace retroceder la esfera propia de la significación al ámbito de las transacciones naturales, de las relaciones causales intramundanas.

Empleando las expresiones en un sentido laxo, se hace visible la analogía, el paralelismo estructural. Si por «natural» se entiende el *mundo sensible*, opuesto al *mundo ideal* platónico, entonces el «mundo de la vida» es, para el continental, el mundo *natural*. Que el mismo Heidegger haya asociado con su nueva comprensión del método fenomenológico —frente a Husserl— la búsqueda de un *concepto natural del mundo*,⁸⁰ que Merleau-Ponty buscase en la *natura naturans* del sujeto carnal las coordenadas del sentido, o que la nueva ilustración dialógica comprenda las condiciones del *Logos* también como reglas del desarrollo onto y filogenético del *homo sapiens*,⁸¹ son sólo algunos ejemplos capaces de testimoniar que la afirmación no es anecdótica. Y, paralelamente, podría decirse que el *mundo natural* es el *mundo de la vida* en la perspectiva de la tradición analítica. Pues el proceso de *naturalización del significado* constituye un esfuerzo por situar los procesos de significación en el entramado real de la *experiencia*. Estas sucintas consideraciones pueden aportar una curiosa pero real configuración del contraste que aquí buscamos. Tanto el continental como el analítico son, en lenguaje de filosofía de la mente, monistas. Sólo hay una realidad: la realidad natural. De acuerdo con ello, hay un cierto sentido del término *naturalismo* que es aplicable también al filósofo continental. El problema está, quizás, en prestar atención a lo que cada uno de los oponentes entiende por realidad natural. Situar la frontera en la línea que separa un presunto dualismo metafísico (en el continental) y un monismo analítico constituye una mixtificación del problema. Otro tanto ocurre si, al hablar de naturalismo, ponemos el acento —como hacen Quine y sus seguidores— en el propósito anti-fundamentalista. Pues si esta interpretación fuese certera, no habría en la filosofía continental —exceptuando, quizás, a Apel (y con matices)— más que filósofos naturalistas, pues la ruptura con

80. S.T., § 11, 64.

81. Apel, 1988, pp. 306 ss; 1995.

el fundamentalismo, con la idea de que hay un fundamento último del saber que es infalible, es ya una *vía muerta* en la tradición continental (en el párrafo 6.1.2, apartado c, proporcionamos detalles al respecto).

Ahora bien, los oponentes vehiculan a través de estos emblemas tan semejantes comprensiones muy disímiles. El continental vincula a la noción de «facticidad» o «mundo de la vida» una dimensión de «acontecer» «inobjetivable», «*Facta*» o «factualidad» objetivable es lo que constituye la «facticidad» para el analítico. Respecto a esta caracterización, conviene precisar ahora el sentido del término «factual». Pues, como se dijo, no puede ser reducido a mero dato empírico o a hechos explicables nomológicamente en un sentido estricto. En tal caso, estaríamos proyectando la ontología del atomismo lógico, y propiciando una restricción de la «tradición continental» a su versión más científicista y rigurosamente empirista. Lo «factual» coincide, en su sentido más amplio, con aquello que es susceptible de una «representación» o «descripción» acotable y designable. Si para expresar el carácter irrepresentable del «acontecimiento» —en el caso de la ontología continental— hemos hecho uso de términos contrastantes como «fenómeno de presentación» (frente a «presencia»), «emergencia dinámica» (frente a «forma» o «estructura»), etcétera, parece apropiado servirse de una oposición típicamente analítica en este segundo caso. Ninguna es mejor, tal vez, que la empleada por Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*,⁸² cuando se refiere a la diferencia entre «expresiones gramaticales» y «expresiones factuales (o empíricas)». Las primeras son aquellas que, en un «juego de lenguaje» determinado *expresan* reglas inmanentes que caracterizan precisamente el tipo de uso, praxis o forma de vida entretejidos en ese marco lingüístico. Tales reglas sólo pueden ser «mostradas». No pueden ser «dichas», es decir, utilizadas en proposiciones «factuales» que predicen del mundo algo con sentido. Pues ellas son condición de la significatividad de proposiciones de este segundo tipo, los goznes del juego de los que depende la textura del «mundo», asociada a una praxis y a una «forma de vida».

82. Por ejemplo, §§ 251, pp. 295, 458.

Si utilizamos este modelo para aclarar el uso del término «factual», hemos de renunciar a una visión reductiva: Las proposiciones factuales no son sólo aquellas que «describen» la experiencia en un sentido científicista. Describen «estados de cosas», pero éstos pueden ser muy variados (sociales, psicológicos, mentales, históricos, literarios, etcétera) En todo caso, lo que sea un «estado de cosas» depende de las reglas del juego en cuestión. Una vez acrisolado el concepto de lo factual, pues, es fácil convenir en que su invariable carácter no se refiere al tipo específico de «estados de cosas» con el que se vincula en un contexto particular, sino más bien a la circunstancia misma de que es un «estado de cosas»: una dimensión de la realidad que puede ser «descrita», «designada», «representada» en base a criterios de descripción, o representación que sólo pueden ser «mostrados» a su través o ejercidos en una práctica. Utilizado de este modo el concepto, podríamos decir que tan «factual» es un hecho empírico como el «sentido» lingüístico del que Frege —como se ha visto— habla. Pues, aunque el «sentido» (en el sentido fregeano) sea una instancia «cualitativa», es comprensible como una «propiedad» y, en consecuencia, como un conjunto de adscripciones, rasgos o modos de ser, designables, reconstruibles bajo una descripción lingüística.

Entendiendo el concepto de *naturalismo* según una acepción más estricta de la que utilizamos al principio, se verá que el contraste entre una *ontología del acto* o *del acontecimiento* y una *ontología de la factualidad* se perfiló ya en el momento fundacional del encuentro entre ambas tradiciones y ha permanecido como constante en su desarrollo posterior. A pesar, en efecto, de que las filosofías de Frege y de Husserl —que se incluyen, respectivamente, en los momentos fundacionales de la tradición analítica y de la tradición continental— confirieron a la categoría de «sentido» un estatuto ontológico y epistemológicamente central, y coincidiesen en revestir su análisis de un carácter «antinaturalista», mantienen una distancia notable respecto al fondo y el horizonte del proyecto que iluminan. La fenomenología husserliana vincula la significatividad del ente a los actos constituyentes en los que se expresa la vida trascendental. Y este «retroceso al mundo de la vida» determi-

na que el «sentido» sea comprendido como un *fenómeno* que conserva el significado dinámico griego: *fenómeno* es emergencia de una «presencia»; su esencia reside —como señala Heidegger en la Introducción de *Ser y Tiempo*— más en la dimensión de *dynamis* inherente al *mostrarse* mismo, que en la dimensión explícitamente apariencial que la acepción *fenomenista* —por contraste con la fenomenológica— destaca (*apariencia* descriptible). La problemática del sentido en el ámbito continental apunta a una esfera de fenómenos en la que la «autodonación» del ente en su *como*, por una lado, y la «vida constituyente», por otro, no sólo son inseparables, sino irreducibles a contenidos objetivables: son *actos*, *acontecimientos*. Un fenómeno es «comprensible», vivenciable, aprehensible en su sentido, y ello *in actu*. No es objetivable en una descripción empírica, explicable en virtud de una lógica cualquiera o representable como un contenido *designable*.

Este horizonte, el de un «retroceso al mundo de la vida», ha sido desplazado, corregido o profanado en la tradición continental. Desplazado, en el seno de la fenomenología posthusserliana y en la hermenéutica, desde la esfera de la conciencia trascendental a la esfera de la facticidad existencial, histórica o corporal; corregido en la vertiente re-ilustrada, al ser introducido en el juego entre «constitución del sentido» y «justificación de la validez»; «profanado» en el pensamiento de la diferencia, que ha intentado mostrar que los fenómenos de sentido son, simultáneamente, huellas de una ausencia de sentido, que la presentificación es, consubstancialmente, despresentificación. Pero en ninguna de estas fundamentales corrientes de la filosofía continental se ha desplazado, corregido o profanado el fenómeno del sentido sustituyéndolo por instancias «factuales». Para la tradición continental de nuestro siglo el «ser» incluye la forma —permítasenos la expresión— de una *energeia*: es acontecer. Es en categorías «dinámicas» como la filosofía continental propende a configurar su ontología: *intendere*, *apertura de un mundo*, *instauración de nevaduras*, *acontecer* de la diferencia ...

Por el contrario, una ruptura paralela con el «solipsismo» y el idealismo fregeano en el ámbito anglosajón ha propendido, en su mayor parte, a una reducción naturalista de la problemática del sen-

tido, al entender el «mundo natural», no como *facticidad*, es decir, como ámbito inobjetivable de *acontecimiento*, sino como objetividad reconstruible en forma de *facta* designable, aunque sea en principio. Los hechos pueden ser indeterminables o irreconstruibles para el segundo caso; pero si fuesen determinables o reconstruibles serían *factualidades*, objetos o estados de cosas descriptibles y explicables en la red de transacciones causales del mundo «natural».

En los párrafos subsiguientes tendremos ocasión de percibir fuertes semejanzas entre posiciones analíticas y posiciones continentales. Por poner algunos ejemplos: el relativismo ontológico quineano recuerda al pluralismo hermenéutico o a la inconmensurabilidad entre lo heterogéneo de la que habla el pensador de la diferencia; el externalismo kripkeano recuerda la consigna existencialista de que se es ya siempre «fuera»; la indeterminación de la interpretación radical (Davidson) podría suscitar adhesiones en el hermeneuta o el postmoderno; las posiciones —en filosofía de la mente— no reducionistas respecto a lo mental podrían asemejarse al prurito fenomenológico; el contextualismo, el comunitarismo o el consensualismo de muchos autores invocan parecidos con la teoría de la acción comunicativa... Pero es el caso que en la mayoría de tales proyectos de la tradición analítica, análogos en su forma a los de la tradición continental, no se abandona el presupuesto naturalista.

Desde estas consideraciones podemos dar un contenido al segundo aspecto del conflicto entre las dos tradiciones: el que atañe a las *actitudes*.

2.3.2. *Voluntad cosificadora de la «mitología óptica» vs. misticismo de la «ontologización del lenguaje»*

La oposición entre estas dos ontologías, como hemos anticipado, está vinculada a reproches que, de un modo más o menos expreso, han ido roturando el pedregoso camino de encuentros y desencuentros entre ambas tradiciones y que tienen por objeto *desenmascarar* en el oponente una determinada *actitud*. No afirmamos con ello que a la configuración de cada una de estas dos ontologías le conviene *esencialmente* una sospecha determinada respecto a la

otra. Pero si los reparos que de uno y de otro lado han ido dejándose ver no responden a una necesidad ontológica, tampoco son completamente azarosos o peregrinos. Están posibilitados y motivados, en cada caso, por concepciones ontológicas que se oponen, precisamente, en lo más básico y nuclear de sus respectivos *juegos de lenguaje*. Y, dicho sea de paso, la existencia de esa fuerza motivacional quizás pueda constituir una prueba de que esos dos *usos* del pensamiento que en terminología kantiana llevan el nombre de *razón teórica* y *razón práctica* mantienen inevitablemente entre sí lazos en virtud de los cuales juicios teóricos conminan a juicios de valor.

Si hubiera que oponer dos metáforas para expresar desde este punto de vista el contraste entre el continental «retroceso al mundo de la vida» y el analítico «retroceso al mundo natural» podrían, quizás, valer las dos siguientes. Para el primer enfoque, el origen de una ontología distorsionada se encontraría en la «metáfora óptica». La crítica análoga desde el segundo podría vincularse a lo que Quine ha llamado «mito del museo».

De acuerdo con la «metáfora óptica», lo real, sea «idea» o sea «empiría», es objeto de una representación, presencia ante la mirada de un *espectador* —sea éste un *Ego* trascendental o un observador particular—. El uso de esta metáfora está especialmente vinculado al pensamiento heideggeriano y reverbera en la hermenéutica y en el pensamiento de la diferencia. En su *Einführung in die Metaphysik* (1953), Heidegger narra la historia del pensamiento occidental como un progresivo proceso de *olvido del ser*, es decir, como un proceso en el que se impone la comprensión del ser —que es el acontecimiento mismo de venir a presencia— como ente presente. «Presente» significa que cualquiera sea su acepción (ente como naturaleza, como historia, como producto social...), ha sido depurado de su dimensión dinámica, de su ser en cuanto movimiento de presentación, y reducido a lo que una representación puede congregar. En tal caso, señala Heidegger, se ha impuesto una metáfora visual que define la relación hombre-mundo. Pues lo representable, según esta tradición, no es otra cosa que ser objeto de contemplación posible; representar es *fixar* los precisos perfiles de lo real *a la luz* de las

operaciones epistemológicas del sujeto espectador. Esa metáfora impregna la concepción platónica de lo real como *eidos*, como *idea* que ha de *contemplar* el hombre *saliendo de la oscuridad de la caverna*. Y la filosofía moderna, llevada por el prurito cartesiano de la *auto-inspección* (mediante la cual se busca lo que puede comparecer con *evidencia*), hace honor al sentido de la misma metáfora. Introduce la *época de la imagen del mundo*, en la que todo lo que el hombre reconoce como real es lo que, al igual que las *imágenes*, es pensable como abarcable por la mirada del sujeto; no importa, en un sentido general, que se trate de la mirada introspectiva de la reflexión, o de la mirada del examen empírico.⁸³

Es cierto que la forma en que Heidegger emplea esta metáfora induce a presumir la existencia de algo con fuerte cariz místico (el ser, el acontecer de la verdad) y, en el fondo, inaccesible al entendimiento finito. No entramos aquí a valorar si la obra efectiva de Heidegger introdujo, sobre todo en su segunda época, elementos capaces de alimentar tal idea. Lo que importa, sin embargo, es el sentido inmanente que posee esta metáfora dentro de la ontología del fenómeno o del acontecimiento —que, como hemos visto, recorre la tradición continental—. Siendo fieles a ella habría que calificar de dislate o de precipitado juicio a la idea de que lo que se reclama desde aquí como *irrepresentable* sea algo místico o inaccesible. *Lo que acontece* es accesible, aunque en un modo peculiar. No resulta recuperable en la forma de un objeto *extenso* o de un conjunto de definiciones pero es —en cuanto sentido— una dimensión intensional vivenciable, comprensible. Y no es místico si por ello se entiende que el *fenómeno* o *acontecimiento* del sentido está más allá de lo real, como un ultramundo allende el *mundo fenoménico* de los *acontecimientos fácticos*. Pues es —insistamos— inherente al mundo de los hechos y los objetos, como una dimensión vertical de significación. De otro modo: lo *invisible* no es *otro mundo* sino —como la obra inacabada de Merleau-Ponty quería testimoniar— el tejido inmanente o la *carne* del mundo visible.⁸⁴

83. Heidegger, 1950, pp. 80 ss.

84. Merleau-Ponty, 1964.

Lo que el continental entiende —y recusa— en el sentido *estricto* del «naturalismo», es, de acuerdo con el significado de esta metáfora, una ontología «objetivista»: aquella que podría ser denominada con las expresiones «metafísica de la presencia» o «filosofía de la representación». La metafísica de la presencia parte de la fe en que el ser no es *fenómeno* de presentación, sino «objeto» presente, no el movimiento mismo del *aparecer del sentido*, sino mundo fenoménico *metódicamente* reconstruible, configurado por leyes o por propiedades susceptibles de una tasación metódica.

El desafío continental a la *metáfora óptica* es, en muchos aspectos, análogo a la pugna contra aquello que, en la tradición analítica, Quine llamó *mito del museo*. Esta metáfora se refiere a una ontología según la cual los significados serían instancias internas asociadas a signos. Luchar contra el *mito del museo* implica situar los fenómenos de significación en contextos que rebasan la conciencia subjetiva y aprovechar la riqueza que ese cambio propicia. En el «museo» de la mente éstos aparecen como figuras con perfil claro y definido, como auténticas entidades ideales y autoconsistentes. Bajar el mundo del significado a la realidad natural significa situar los procesos de significación en la red de relaciones holistas entre proposiciones, en la profundidad de la conducta lingüística, en la interacción comunicativa: en el heraclíteo mundo de los procesos y las acciones.

Ahora bien, la superación de este *mito del museo* parece no bastar al continental. Así (por poner algunos ejemplos que aparecerán en lo sucesivo), el significado comprendido como propiedad de la *conducta*, el sentido como *contenido* de un conjunto de *mundos posibles*, o los fenómenos de interpretación reconstruidos como prácticas en el seno de una comunidad, son todavía, según el primer enfoque, ejemplares de la «metáfora óptica». Y ello porque, aunque el significado llegue así a ser reinstalado en el ámbito de las transacciones mundanas, éstas mismas siguen siendo pensadas como si fuesen, en lo más íntimo de sí y al menos *en principio*, susceptibles de descripción empírica, de tasación lógica o de explicación nomológica: siguen siendo —según la sensibilidad continental— objetividades representables, «factualidades».

Si avanzamos en el diagnóstico de las recusaciones, habría que señalar ahora que el modo en que propende la ontología continental a desenmascarar una actitud subyacente en el hacer analítico podría buscarse en la vinculación, frecuentemente establecida, entre la recusación de una ontología presidida por la *metáfora óptica* y la denuncia de una posible *cosificación de lo real*. Entre ambos extremos hay un nexo interno que no es difícil vislumbrar. Si consideramos, por un lado, que dicha ontología se caracteriza, según el continental, por reducir al silencio la dimensión no representable del mundo *qua* ámbito de sentido y, por otro, que esta dimensión demanda una experiencia en el *mundo de la vida*, no resulta extraño que el *pensamiento representativo* o la *metafísica de la presencia* aparezcan a dicha luz como amenazantes. Pues lo que es reducido al silencio, desde esta perspectiva, no es sólo una concepción del mundo, sino una posibilidad de existencia, una forma de relación hombre-mundo. Hay variantes de esta actitud crítica en el seno de la tradición continental. O mejor: tal actitud se inviste de modos diversos de acuerdo con el trazado de la corriente filosófica en cuestión. Una forma muy representativa es la que ofrece la fenomenología. Insistía Husserl, como hemos señalado, en que la *naturalización de la conciencia* involucra una crisis epistemológica —porque sustrae de la comprensión del mundo la dimensión fenomenológica de su ser-sentido-para el sujeto— y, al mismo tiempo, una crisis de existencia, en la medida en que convierte a la subjetividad constituyente de sentido en una esfera de sucesos —biológicos, físicos o psíquicos— explicables. Despojados, así, de su espesor vivencial, el sujeto de experiencia y el mundo experienciable se transforman en *cosas*.

Pero la crítica a la propensión *óptica* suele ser, incluso, más acurada. En muchas de sus formas incluye la idea, en efecto, de que la cosificación de lo real estaría en el fondo movida por una «voluntad de dominio», una voluntad mediante la cual, pretendiendo enseñorearse el hombre sobre el mundo, termina siendo arrastrado por su propia compulsión dominadora y sucumbiendo en la auto-negación. Sobre su propia tradición han lazado los continentales esta crítica. Y ciertamente no desde la voz minoritaria de una perspectiva. Es, de un modo o de otro, un motivo presente en las prin-

principales corrientes. En el ámbito de la hermenéutica, sigue siendo influyente el conocido diagnóstico heideggeriano de la *metafísica de la presencia* como voluntad técnica de dominio:⁸⁵ si lo real es convertido en objeto representable, es hecho también *disponible* para el hombre que lo representa, calculable, manipulable, configurable en función de metas subjetivas; metas de un ser que, a fuerza de imponerse como canon y medida de las cosas, termina oponiéndose al mundo y, consecuentemente, perdiéndose a sí mismo, es decir, olvidando la esencia de su ser como *ser-en-el-mundo*. Reverberaciones de este tema son fáciles de encontrar en toda la línea contrailustrada que, de un modo o de otro ha sido influida por Heidegger. Así, el «pensamiento de la diferencia» reconoce en el «pensamiento representativo» una voluntad homogeneizadora que *no deja ser* en libertad a la heterogeneidad de los *juegos lingüísticos* en los que habita, siempre fragmentaria, la comprensión del mundo,⁸⁶ dando lugar a una actitud que sustituye la *escucha* de lo que la experiencia *reclama desde sí* (porque se configura como *acontecimiento*) por la *construcción* lógica y matemática de lo que haya de valer como «mundo».⁸⁷

Ahora bien, una crítica semejante no es extraña al pensamiento ilustrado. Baste recordar el dramático análisis de Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*. La promesa de una vida autonomizada y libre que antaño erigió la Ilustración ha sido arruinada —dictaminan los autores— por la regresión histórica del *Logos* en *racionalidad instrumental*, lo que guarda relación con la cosificación del mundo y la voluntad de dominio. Para superar el terror mítico ante la fuerza de la naturaleza, el hombre habría desplegado un proyecto iluminista, oponiendo el orden y la luz racionales al caos y al enigma. Pero el cauce seguido por ese despliegue de razón adoptó, por su eficacia, la consigna del cálculo y la positivización. A su través, la naturaleza llegó a ser desacralizada, al no reconocerse ya en ella la autoría de misteriosas fuerzas

85. Heidegger, 1962.

86. Lyotard, 1979.

87. Lyotard, 1986.

irracionales, sino la ley formalizable y la materia medible. Si a pesar de los beneficios de esa *naturalización* de la existencia, «la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad» es porque, al mismo tiempo, toda cualidad es reducida a cantidad, todo ser a objeto previsible y, de este modo, el mundo a orden de cosas dispuestas para la instrumentalización por parte del hombre. Una instrumentalización cosificadora que, convirtiéndose en el *Logos* fundamental de la comprensión humana, termina esclavizando a su presunto autor, pues se hace global y adquiere un movimiento autónomo cuyo vigor absorbe la voluntad de los sujetos.⁸⁸

En virtud del nexo entre crítica al objetivismo de la *filosofía representativa* y denuncia de una voluntad cosificadora y de dominio, que los ejemplos anteriores permiten reconocer como característica de la ontología continental del *acontecimiento*, quedaría bajo sospecha el naturalismo lingüístico de la tradición analítica. Los mismos frankfurtianos han visto en la lógica formal un rasgo del proceso de instrumentalización al que nos referíamos, así como una nueva mitología de la unificación matematizante y la calculabilidad del mundo.⁸⁹ Esta caracterización, en la que el proyecto de una coactiva *Mathesis Universalis* se vincula con el espíritu logicista, aparece con frecuencia en diagnósticos dirigidos, no estrictamente contra el logicismo, sino más ampliamente, contra lo que venimos describiendo como *objetivismo*.

El objetivismo lingüístico es perceptible, según Gadamer, en una persistente comprensión *designativa* de los procesos de significación. La concepción hermenéutica del lenguaje contiene una comprensión ontológica del fenómeno lingüístico, según la cual éste es el fenómeno de la «apertura del mundo». Este carácter, según Gadamer, fue ya despejado en los orígenes de la filosofía griega y sometido después a una distorsión en toda la tradición occidental.⁹⁰ Lo que articula la concepción hermenéutica del lenguaje como

88. Horkheimer-Adorno, 1969, trad. cast., pp. 59 ss.

89. *Ibid.*, 63.

90. Gadamer, *VM*, I, § 13; *VM* II, § 13.

«apertura del mundo» es la convicción de la originaria «unidad de palabra y cosa», en el sentido de que el ser de lo real se «desvela» en y por la palabra. En este punto de partida hermenéutico no sólo se reconoce la imposibilidad de un «ser en sí» al margen del lenguaje, sino que se afirma que el ser «para nosotros» es constituido en la esfera del lenguaje vivo, que es un *acontecer histórico indisponible*, por cuanto el sujeto pertenece a él. Pues bien, esta unidad entre palabra y cosa —sostiene Gadamer— fue dislocada ya en el comienzo de la ilustración griega, mediante una reducción de la función lingüística de *apertura* en favor de la función *designativa*. De un modo muy general, lo que habría ocurrido en este giro es que ya no se reconoce una dimensión *dinámica* en el lenguaje en virtud de la cual pueda decirse que éste *constituye* el ser de las cosas; lo real se convierte en objetividad dada en el mundo y, por tanto, *designable*; y el lenguaje, se supone ahora, *representa* lo real. Pues bien, cuando a la palabra se le sustrae este carácter dinámico-ontológico, el ser de lo real se convierte —dice Gadamer— en constructo, y por tanto, en cosa domeñable. Es el ideal de una *Característica Universalis*, o de un *Lenguaje Cálculo*, rastreable en Leibniz y en Descartes, y presente en el contemporáneo esfuerzo de formalización del lenguaje natural por el logicismo.⁹¹ Es un ideal que

91. En la medida en que el *telos* de la función designativa es la mayor univocidad posible —dice el hermeneuta— la concepción antihermenéutica del lenguaje encuentra su continuación en el ideal de formalización del lenguaje, de sustitución del lenguaje natural por un lenguaje artificial perfecto que reproduzca la lógica del mundo. Recordaré aquí parte de la conocida historia del programa logicista al que se alude. La idea leibniziana de un «calculus ratiocinator» fue retomada a principios del siglo XIX por Boole y Jevons. Frege perfecciona los intentos de aquéllos, para permitir, en el lenguaje artificial, la interpretación de sus símbolos elementales, dando oportunidad así a la construcción de lenguajes con contenido. El título de su libro *Conceptografía. Un lenguaje de fórmulas, semejante al de la aritmética para la expresión del pensamiento puro*, resulta ya por sí mismo significativo para aclarar la pretensión fundamental. En el prólogo da fe de la concepción instrumental del lenguaje, al comparar la relación lenguaje-ciencia con la que existe entre el microscopio y el ojo. El lenguaje formal es un instrumento de precisión para fines gnoseológicos. La «conceptografía» busca una lógica del lenguaje que, simultáneamente, debería provocar un desarrollo en

reduce lo real a objeto de las operaciones constructivas del sujeto.⁹² Lo que esta concepción antihermenéutica ha transmitido, ha sido, pues, la metáfora «óptica» del conocer y la negación de la esencial productividad del lenguaje en la constitución del «sentido» del ser de las cosas. Sólo se afronta de veras esta concepción representativa del lenguaje en la tradición de Hamann-Herder-Humboldt, en la que el lenguaje es concebido como organismo vivo, como lengua de una cultura y una civilización y en la que se parte de que cada lengua expresa una «concepción del mundo» —*Weltansicht*.⁹³

Este juicio, una vez más, no es exclusivo de la hermenéutica, más vinculada al pensamiento heideggeriano. La denuncia del ideal de la *Mathesis Universalis* y su pesquisa en la contemporánea filosofía del lenguaje es también algo transitado por el «moderno» re-ilustrado, como el lector podrá comprobar siguiendo las líneas maestras de la concepción «hermenéutico-trascendental del lenguaje» que defiende Apel.⁹⁴ La crisis actual de la Ilustración se funda para los nuevos ilustrados, como se ha visto, en el olvido del *Logos* dialógico. Pues bien, esa racionalidad del diálogo se atestigua en la dimensión pragmático-hermenéutica del lenguaje, en la que el significado de las palabras se constituye en base a la comunicación y la interpretación intersubjetiva. El olvido, según Apel, de la dimensión *pragmático-hermenéutica* del lenguaje recorre la filosofía

el pensamiento. Dicha lógica tendría que ser aplicable a todas las áreas del saber, revelándose expresión del «pensamiento puro». El proyecto progresó en Peano, y ya Russell y Whitehead ofrecen, en su *Principia Mathematica*, el modelo más acabado del propósito formalista. Aparece ahora expresamente la idea de que el análisis lógico es el modo exclusivo de dar respuesta a los problemas filosóficos y la tesis —metafísica— de que la lógica del lenguaje abstracto y formal —y no la del natural— reproduce la estructura del mundo.

Por lo demás, ya hemos señalado que el ideal de formalización del lenguaje natural no pertenece exclusivamente a una fase relativamente fundacional de la tradición analítica, sino que sigue constituyendo una de las herramientas más prometedoras en el programa actual de *naturalización del significado*.

92. *VM*, I, pp. 497 ss.

93. *VM* I, pp. 526 ss.; véase Lafont, 1993, pp. 87 ss.

94. Cf. Apel, 1973, II, trad. cast., pp. 323-326.

analítica y es simultáneo a un proceso, ya asentado en el pensamiento aristotélico, por el cual la esencia del lenguaje sobre lo verdadero es confinada al lenguaje representativo, a la designación, al *Logos apofántico*. Con ello, al fin, adquiere rumbo el sueño de un *lenguaje-cálculo* que permitiría reducir la conversación humana a un «*calculemus*», es decir, a un pensamiento «ciego» o «simbólico» (Leibniz) que no necesita cerciorarse «intuitivamente» de sus contenidos semánticos.⁹⁵

Podría pensarse que la crítica continental esbozada a través de los ejemplos anteriores sólo es aplicable a una fase inicial de la tradición analítica. De hecho, tales ejemplos terminan acusando expresamente al logicismo y al positivismo. Pero, a nuestro juicio, no deberían tomarse como críticas restrictivas en este sentido. En primer lugar, porque el modelo logicista de formalización del lenguaje sigue rigiendo, como hemos señalado anteriormente, desarrollos muy actuales de la teoría del significado. En segundo lugar, porque, aunque la crítica continental estuviese de hecho dirigida sobre todo a este modelo logicista, *vocionalmente* es aplicable a la entera ontología que venimos calificando como *ontología de la factualidad*. Pues la clave que permite entender en qué sentido la *metáfora óptica* se convierte para el continental en motor de una actitud cosificadora hay que buscarla en la convicción de que la ontología *de la presencia* o el *pensamiento representativo*, regidos por esa metáfora, ocultan y disuelven la dimensión dinámica que hemos vinculado a las categorías de *fenómeno* y *acontecimiento*. En la medida en que nos proponemos mostrar en análisis subsiguientes que la filosofía analítica más actual comparte con la fase fundacional de esa tradición una ontología adversa a las categorías mencionadas, puede decirse que trabajamos con la hipótesis general de que este esbozo de la crítica continental a la tradición analítica sigue estando vigente.

Si preguntamos ahora por la forma prototípica de crítica a la que propende la tradición analítica cuando valora la ontología continental, comprobaremos que en el fondo está inspirada en la mis-

95. *Ibid.*, p. 325.

ma oposición —aunque inversamente aplicada— con la que venimos operando. El filósofo analítico mira con sospecha, en efecto, la insistencia con que el continental acuña en el entramado básico de su ontología nociones que señalan *lo irrepresentable*. La exigencia de representabilidad —bajo las formas, sobre todo, de descriptibilidad o explicabilidad— se convierte en un operador de fondo que actúa en la mayoría de las críticas. Pues bien, el lema más general bajo el cual podrían ser englobadas dichas críticas es, quizás, el de una «ontologización del lenguaje». Desde una primera aproximación, podría decirse que se incurre en una ontologización de los procesos lingüísticos cuando se les confiere una cualidad inexpugnable al análisis naturalista en el sentido ya descrito, es decir, un carácter irreconstruible metódicamente. No es extraño que aparezca, ante el crítico analítico, como un resto de pensamiento mitológico que debe ser racionalizado y «desacralizado». Y ello, quizás, de un modo análogo a como —en el ámbito de la ética— un inexorable «proceso de racionalización», según Weber, lleva aparejado en Occidente un «proceso de desmitificación» en virtud del cual los antiguos dioses (valores «en sí») sucumben ante un pensamiento de lo reglable según principios hipotéticos.⁹⁶

El caso más claro se nos presenta a propósito de la primera fase de la filosofía analítica, esa a la que propiamente se le ha atribuido el objetivo del *análisis*. Wittgenstein, como se sabe, inició en el *Tractatus* un programa filosófico que propendía a una actividad terapéutica basada en el *análisis del sentido* de las proposiciones filosóficas. La filosofía continental, bajo esa perspectiva, aparecía como «embruja» por las seducciones del lenguaje. Lo que éste puede hacer legítimamente, según el concepto logicista del lenguaje que aquí se yergue en canónico, es representar los hechos, designarlos. Toda vez que un término (piénsese en el de «acontecer») carece de referencia expresa y designable en el mundo, carece también de significado y la proposición que lo contiene es susceptible de ser desenmascarada como «pseudoproposición», como proposición sin sentido.⁹⁷ Está claro que un pensamiento acerca del problema de la

96. Weber, 1959.

«constitución del sentido», que es, como venimos diciendo, uno de los veneros más profundos de la filosofía continental actual, queda prohibido, por injustificable caída en el mito, a manos del «análisis del sentido de las proposiciones».

Hay que apresurarse a advertir, una vez más, que la tradición analítica no debe hacerse coincidir con el romo positivismo al que este modelo logicista dio lugar. Si lo destacamos es para traer a memoria el ejemplo quizás más ostensible del enfrentamiento entre las tradiciones. Ahora bien, esta circunstancia no debe ofuscar la mirada para reconocer que el rechazo de una *ontología del acontecimiento* —de acuerdo con la hipótesis a la que aquí nos adherimos— sigue siendo piedra angular de la filosofía analítica, una vez ha pasado de entenderse meramente como una actividad de clarificación y se expande como una teoría del significado. Por otra parte, descifrando así el enfrentamiento tenemos oportunidad para auscultar mejor la idiosincrasia de lo que hemos llamado «ontologización del lenguaje» y, así, sus posibles riesgos. Estos riesgos han sido señalados, incluso, desde el interior mismo de la tradición continental.

Bajo el riesgo de una «ontologización del lenguaje» se encuentra —como señala P. Ricoeur—⁹⁸ la concepción más extremadamente fiel a la ontología fenomenológica o del acontecimiento. Y ésta no es otra que la tendente a hipostasiar la dimensión del aconteci-

97. De un modo más riguroso. Wittgenstein aspiraba a clarificar los límites del lenguaje y, así, los del pensamiento. La diferencia entre «mostrar» y «decir», que hemos vinculado anteriormente al concepto de «forma lógica», patentiza los límites del pensamiento que Wittgenstein aspiraba a clarificar. Sólo podemos decir cosas con sentido dentro de los límites del lenguaje, a saber, lo que es susceptible de ser verdadero o falso en función de su correspondencia con el mundo. El modelo *designativo* se asume explícitamente, ya que la correspondencia lenguaje-mundo a la que se refiere Wittgenstein es la que puede establecerse entre «proposición» y «hecho». Todo lo que puede decirse es cómo es la realidad (es decir, que ciertos hechos existen o no). No puede decirse nada significativo acerca de qué es la realidad («forma lógica»), que es precisamente lo que el filósofo metafísico intenta hacer.

98. Ricoeur, 1969, trad. cast., pp. 151-162.

miento hasta el punto de hacer del lenguaje mismo un vehículo de éste. El origen se encuentra en la *fenomenología del habla*, cuyos desarrollos más audaces nos retrotraen a M. Merleau-Ponty y a Heidegger. Nos referimos a una concepción que cifra la producción de significaciones en la actividad lingüística del «habla». Frente a todo tipo de logicismo, sitúa Merleau-Ponty la constitución del sentido, no en la estructura sintáctico-semántica, sino en esa dimensión pragmático-ontológica, en la que el significado está «en estado naciente».⁹⁹ De este modo, podría decirse que el lenguaje, para Merleau-Ponty, como para Heidegger (salvando las distancias), es un fenómeno existencial-ontológico.

Heidegger ha ratificado en su ontología del habla el cauce general del «giro lingüístico» contemporáneo. Ya en *Sein und Zeit* (§§ 28 y 34) considera al «habla» como un modo del «ser ahí» cuya originariedad corre pareja a la de los existenciaros «encontrarse» y «comprender». Según esto, toda «comprensión» del ser es ya una comprensión lingüística. Y es bastante conocida la concepción del lenguaje a la que Heidegger apela tras la *Kehre*, a saber, como ámbito en el que se revela el ser, como el *medium* de la «apertura del mundo». En este sentido, el lenguaje es para Heidegger un fenómeno coextensivo con el protofenómeno del acontecer de la verdad, lo que queda recogido en la famosa sentencia «el lenguaje es la casa del ser».¹⁰⁰

Ciertamente, y como tendremos ocasión de comprobar, la fenomenología del habla puede hacerse valer contra el logicismo lingüístico, pues pone al descubierto la función de «apertura de sentido», una función sin la cual —tal y como hemos sugerido más arriba—¹⁰¹ los contenidos sintáctico-semánticos no podrían llegar a tener *significatividad para nosotros* y que —a tenor de las tesis hermenéuticas— está presupuesta en toda descripción objetiva del mundo. Pero, incluso desde una perspectiva hermenéutica y pragmática, se

99. Merleau-Ponty, 1945, trad. cast., p. 213.

100. Véase, sobre todo, Heidegger, 1959. La sentencia referida aparece en la p. 166.

101. *Supra*, 1.2.1.

le ha reprochado a Heidegger su tendencia a una «hipóstasis ontológica del lenguaje», que se exime del «análisis» expreso y concreto de la estructura de las expresiones lingüísticas, haciendo de tal análisis una tarea secundaria. Esta tendencia puede ser rastreada en *Ser y Tiempo*. Allí tematiza Heidegger al lenguaje como estructura proposicional y lo hace derivado, así entendido, de su existenciarío el «habla», «articulación significativa de la comprensibilidad». ¹⁰² El lenguaje, así, es —*ya siempre*— el «estado de expreso» del «habla» y esta última la primaria relación con el ser de lo ente. ¹⁰³ Se diría que esta primaria relación ontológica sufre una degeneración en el seno del *ya siempre* «estado de interpretado» del lenguaje, cuya tendencia inherente parece consistir en la transmisión repetida de lo que se habla, y así, en una caída en las «habladurías». ¹⁰⁴ Estas consideraciones invitan a reconocer que la labor hermenéutica —para Heidegger— se aleja de un análisis del lenguaje, en cuanto interpretación efectuada y «olvidada del ser». «La investigación filosófica —dice expresamente el filósofo— tiene que renunciar a la 'filosofía del lenguaje' para interesarse por las 'cosas mismas'». ¹⁰⁵

La «ontologización del lenguaje» constituye, efectivamente, un riesgo para la propia filosofía continental. Cierra apresuradamente la puerta al análisis lingüístico, zafándose del esfuerzo de mediación a través de la filosofía del lenguaje y obviando, así, las fuertes razones que han conducido, en nuestro siglo, a un «giro lingüístico» del pensamiento. Esta mediación es necesaria, incluso, si la propia fenomenología del habla pretende hacer valer su momento de verdad. Como ha defendido P. Ricoeur, sólo el estudio de las mediaciones sintáctico-semánticas y lógicas de la génesis de los significados, es decir, un paso por el análisis de la lengua, puede restituir al análisis del habla su carácter propiamente lingüístico. ¹⁰⁶ Si no, no se ve cómo podría evitar el riesgo, como nos recuerda Apel,

102. *ST*, 181; cf. § 34.

103. Cf. *ibid.*, pp. 186-187.

104. Cf. *ibid.*, § 35.

105. *Ibid.*, 185.

106. Ricoeur, 1969, pp. 243-253.

de que un rechazo del modelo «designativo» del lenguaje lleve al extremo opuesto y la filosofía se refugie en «términos-raíz mítico-metafísicos». ¹⁰⁷

No cabe duda de que el enfrentamiento entre las actitudes ilustradas del modo anterior corre el riesgo de degenerar en una situación sin retorno. Si no son sometidas a una revisión profunda, en efecto, su exacerbación posible podría conducir a un desencuentro a todas luces insólito. Pues quizás no haya habido en toda la historia de la filosofía una situación como ésta, en la que la amenaza de la recíproca indiferencia seduce con tanta fuerza. Hasta ahora la tónica general ha sido la de una incesante disputa entre corrientes que, sin embargo, mantiene el lazo, la tensión entre ellas de forma implícita o explícita. La autoafirmación de una implicaba la crítica de otra comprendida como opuesta: aristotelismo *vs.* platonismo, materialismo *vs.* idealismo, racionalismo *vs.* vitalismo ... Y, así, la astucia de la razón los ha sentado en torno a la misma mesa. Pero entre continentales y analíticos parece extenderse la ignorancia de uno respecto al otro. No es inimaginable que semejante situación convierta la diferencia en una indiferencia, y ello en virtud de sendos prejuicios. Tal vez el continental se abandone a lo que podríamos llamar *prejuicio del fundador*: ya que ha sido en su terreno donde ha surgido y se ha desplegado el manantial originario del pensamiento, se expone a la tentación de hacer oídos sordos ante el nuevo idioma del analítico, so pretexto de que no dice nada nuevo sino que traduce lo dicho a otro lenguaje. Para otorgarle el beneficio del reconocimiento le impondría entonces una condición: integrarse en el *juego lingüístico* continental, proseguir sus hazañas haciendo uso de las mismas armas conceptuales. Y en tal caso, lo condenaría a elegir entre un destierro o una vergonzante asimilación. Por su parte, el analítico podría sucumbir a lo que podríamos llamar *prejuicio del iniciador*: considerando inútil el lenguaje entero en el que el continental ha formulado sus interrogantes y sus respuestas, podría pensar que en su proyecto le ha sido dado el privilegio de comenzar desde un *punto cero*, desde un novísimo esla-

107. Apel, 1973, II, trad. cast., p. 317.

bón desconectado de la cadena histórica. En tal caso, adoptaría una actitud monacal: enclaustrado en el edificio de su propia tradición, no se atrevería a rebasar sus contornos por miedo a perder la paz de su aislamiento. A lo sumo, algún paseo por los alrededores, alguna fruta del árbol fenomenológico, algún ramillete de flores heideggerianas..., pero sólo como pausa sibarita para volver despejado a la auténtica fe de la que goza en el monasterio. El continental habría sido condenado entonces a elegir entre la existencia del hereje o la claudicación de la investidura.

Esta parodia de la indiferencia, de convertirse en realidad, daría lugar a una situación tan grotesca como infame respecto a lo que, en el fondo, ambos veneran, cuidan y promueven sin tregua: la filosofía.

CAPÍTULO 3

VERDAD E INTERPRETACIÓN

INTRODUCCIÓN. MUNDANIZACIÓN HERMENÉUTICA Y NATURALIZACIÓN HOLISTA

Los eminentes representantes de una y otra tradición que en esta sección ejemplifican el juego de encuentros y desencuentros son la hermenéutica continental, por un lado, y el naturalismo pluralista de Quine y Davidson, por otro. El pensamiento hermenéutico —pudimos comprobar— se encuentra en el quicio del primer desplazamiento de envergadura en el seno de ese proceso global al que llamamos *mundanización del sentido*. Pues bien, hay en la línea analítica a la que nos referimos variados elementos que justifican su emergencia aquí, en el primer esbozo concreto de análisis.

En primer lugar, la línea de pensamiento de W. V. Quine y de su heterodoxo discípulo, D. Davidson, es responsable de tesis tan singulares y despierta, al mismo tiempo, interrogantes de una complejidad tal, que resultaría poco menos que imposible comprender hoy los problemas y horizontes reflexivos de la *tradición analítica* en su conjunto sin afrontar la peculiaridad del cauce que ha abierto, un cauce que discurre, precisamente, entre una fuente germinal y una desembocadura de pareja radicalidad. En efecto, contemplado sistemáticamente, puede ser entendido como un rostro peculiar en el proceso analítico de *naturalización del significado* por sus fascinantes componentes aporéticos. Y ello se muestra, en primer lugar, en la forma misma en que vertebra la *naturalización*. Por un lado, representa una destrucción pragmatista del idealismo y del platonismo fregeanos que salva la «realidad mundanal» de los procesos de significado, al situarlos en el espacio de la praxis, de las

transacciones y relaciones del mundo *natural*. Por otro lado, sin embargo, la base así alcanzada parece terminar desconstruyéndose a sí misma, en la medida en que dicho mundo natural es, finalmente, descubierto como un mundo que llega a ser en la medida en que es «construido» por nuestros lenguajes y, así, como una base que resulta tan multiforme como plural es el punto de vista que tales lenguajes introducen. El naturalismo de Quine constituye la piedra de toque del comienzo aludido. Tesis como la de la «indeterminación de la traducción» están en el centro neurálgico de la desembocadura. Pero, en segundo lugar, resulta peculiar por el lugar que ocupa dicha naturalización en el campo inmanente entero de la tradición analítica. Pues parece, en un cierto sentido, fundacional en el proceso de *naturalización del significado* y, al mismo tiempo, terminal en esa línea. Fundacional, en la medida en que puede situarse entre los originarios destructores del mito *neopositivista*, al haber puesto límites a su empirismo y a su cerrada actitud terapéutica. Terminal, por cuanto, mundanizando los procesos de significado, los ha conducido a un terreno cuya textura holista amenaza con disgregar en una red de elementos la apariencia idéntica de las unidades mismas de «significado»; ello, hasta el punto de que su intervención en filosofía analítica ha llegado a ser caracterizada como el proceso de una «muerte del significado».¹

Esta peculiar estructura afecta a la comprensión de las relaciones con la hermenéutica, porque en esa tradición continental asistimos a un movimiento en muchos puntos semejante. Se produce una reacción contra el idealismo (en este caso husserliano) que mundaniza el sentido, y luego, algo así como una autodesconstrucción de esa base, en virtud de la cual el *mundo de la vida* se descubre disgregado en una multiplicidad de *mundos de sentido*. Y, contemplado el proceso continental en su globalidad, incluso este punto de inflexión se intensifica hasta resultar fragmentado el *sentido* en su identidad atómica misma, atravesado por la red de relaciones que dibuja la *diferencia*. Esta semejanza estructural entre la analítica «muerte del significado» y la continental «muerte del sentido», así

1. Rorty, 1991, p. 70.

como las razones para hablar de una y otra, serán abordadas más adelante, pues la discusión congrega en ese caso, además de a éstos, a otros importantes contendientes.²

Hermenéutica y naturalismo holista son homólogos en sus modos de mundanizar los procesos de significación: haciendo descender la idealidad de éstos a una praxis multiforme en la que se disgrega y ramifica. Pero guardan la distancia que se mantiene en todo el trayecto de las tradiciones: quedan aquí frente a frente el naturalismo (conservado en las versiones analíticas) y el antinaturalismo continental, un problema que —enunciado desde la óptica del problema raíz «crisis de la razón»— se remonta a la confrontación entre pensamiento «de la presencia» (que considera reconstruibles los fenómenos de «sentido») y la crítica a la filosofía «representativa» y del sujeto en la tradición moderna.

El tema que congrega este juego de semejanza estructural e hiato ontológico es el de la interpretación. Y aquí encontramos otras de las razones para confrontar a estos precisos contendientes. Uno de los retos que las corrientes fenomenológico-hermenéutica ha encontrado en el seno de la tradición analítica se fundaba en la concepción «verificacionista» del significado de las proposiciones y en el empirismo lógico a ella vinculada, defendida por el *Círculo de Viena*. Las críticas holistas de Quine y Davidson —que integramos en la sección subsiguiente— serán, desde este punto de vista, muy relevantes en nuestro análisis, en la medida en que ponen freno —en el interior mismo de la tradición analítica— a ciertos reduccionismos del neopositivismo. Pero no es sólo por ello, sino también porque la teoría holista del significado —que estos autores fortifican— ha abierto un espacio fundamental al problema de la traducción y de la interpretación, por lo que hemos destacado esta problemática y este recorrido, como eminente punto de encuentro con los problemas más candentes de las corrientes continentales ya consideradas. Tendremos ocasión de comprobar que semejante senda en la tradición analítica ha generado resultados sorprendentemente similares a tesis hermenéuticas —tales como el «relativismo

2. *Infra*, 5.3.2.

ontológico» quineano, o las consecuencias enlazadas con la problemática davidsoniana de la «Interpretación Radical».

Antes de reflexionar sobre la tensión misma, realizaremos una reconstrucción selectiva de la posición analítica aquí pertinente. En su decurso, asistiremos a una progresión desde el motivo latente-mente antihermenéutico del conductismo quineano a la concepción davidsoniana, muy crítica con la de su maestro y propensa a una mixtura con elementos vocacionalmente continentales. Pero, como el alcance de este estudio sólo quedaría justamente realzado remontándonos a su contexto más amplio, comenzamos analizando un marco en el que la polémica que se conoce con la oposición «explicar-comprender», en primer lugar, y la fisura entre el logicismo wittgensteiniano y la *ontología fundamental* de Heidegger, a continuación, aparecen como protagonistas de un movimiento peculiar en el tablero del pensamiento contemporáneo: el que hace aparecer el problema mismo de la interpretación al descubrirlo inherente a la noción de verdad. Tras su ejecución es tentador decir: hubo un tiempo en que la *verdad era sin interpretación*.

3.1. EL MARCO: DE LA VERDAD SIN INTERPRETACIÓN A LA INTERPRETACIÓN COMO VERDAD

Para la tradición continental el problema de la interpretación viene impelido por el carácter mismo de la ontología fenomenológica que es allí fundacional. Comprender el sentido es ya aprehender el mundo en un respecto determinado; es interpretar. No extraña, así, que la filosofía postidealista tras Husserl haya discurrido por sendas en las que la cuestión hermenéutica no llega nunca a desaparecer. Pero si para esta tradición el ámbito temático de la interpretación es, por así decirlo, requerido por una necesidad interna de despliegue, en el caso de la tradición analítica parece haber adquirido la necesidad propia de los obstáculos inevitables. Pues, habiendo estado fascinada, en un principio, por la objetividad de la ciencia natural y por el rigor de la lógica, ha debido vincular las ideas de verdad e interpretación allí donde esa objetividad comen-

zaba a despertar sospechas. Las filosofías de Quine y Davidson han dado dignidad a los conceptos de traducción e interpretación y son ejemplos paradigmáticos del modo en que la tradición analítica hace intervenir tales problemas sin abandonar —para sorpresa del continental— una ontología naturalista, e incluso fisicista. No cabe duda, pues, de que un estudio comparativo con la línea hermenéutica aportará claves importantes para dibujar los contornos del conflicto y las convergencias.

3.1.1. «Explicar» y «comprender»

Podría decirse que el problema de la interpretación, que congrega aquí a perspectivas de las dos tradiciones, es clave para entender la filosofía moderna misma. La centralidad de la noción de «comprender» es identificable ya en el *giro copernicano* de la filosofía moderna. Se trata, como se sabe, de un giro hacia el sujeto que induce a buscar en las condiciones de la subjetividad las de la objetividad de la experiencia. En consonancia con ello, reconocemos ya en Kant los cimientos del problema del sentido (y por tanto de la interpretación y la comprensión). Lo que podemos comprender, decía el filósofo de Königsberg, es precisamente aquello que nosotros construimos. ¿Y no significa eso que lo real *es ser-en cuanto, ser-para* o en función de una instancia cognoscente, es decir, fenómeno de sentido que remite a una *constitución* previa? La comprensión de los fenómenos, que es tarea propia de la filosofía, ha sido considerada por Kant atributo de la facultad del entendimiento (*Verstand*). De este modo, la aclaración del modo en que el sujeto *comprende* lo real y, con ello, toda la problemática hermenéutica, entra de lleno en el corazón del pensamiento moderno.

Planteado así el problema del comprender, no es difícil poner al descubierto sus vinculaciones con el horizonte general de la racionalidad y de la verdad. En particular, se hace relevante la oposición entre el pensamiento trascendental kantiano y el efectivo desarrollo de la corriente hermenéutica. La propensión fenomenológica del punto de partida kantiano queda sofocada, en efecto, en su crítica de la razón, que se ha desplegado siguiendo una pesquisa en mu-

cho opuesta a aquella. La *quaestio iuris*, la pregunta por la justificación de la validez del conocimiento, daba por sentado la objetividad y el carácter paradigmático de la ciencia newtoniana y obscuría la pregunta por la «constitución del sentido». Para Kant, en definitiva, la comprensión de los fenómenos queda supeditada a la explicación.³ Entender algo (*intelligere*) significa para el kantismo, en efecto, concebirlo mediante los conceptos del entendimiento. Y, como se sabe, la función de los conceptos puros —las categorías— consiste en articular juicios que establecen un orden legal en la experiencia. La comprensión, así, queda asegurada en la formación de juicios de experiencia, que son, finalmente, los juicios de las ciencias naturales y exactas.

Uno de los más interesantes modos de aproximación a este nudo gordiano de la filosofía moderna es, quizás, el que esclarece su relevancia en el contexto del contraste entre las pretensiones universalistas del *Logos* ilustrado y la ontología pluralista cuyo avance ha sido impulsado por el problema de la comprensión. Podría decirse que la verdad, desde el punto de vista explicativo que la filosofía crítico-trascendental adopta, es unívoca. No es asunto que se reconozca dependiente de interpretación, a no ser de esa interpretación única y excluyente que viene dada por la universalmente legisladora *conditio humana*. Habría, pues, verdad sin interpretación. Pero la fenomenología y la hermenéutica, tal y como las hemos descrito anteriormente, han venido a introducir en el espacio de la filosofía contemporánea un cuestionamiento profundo de este principio. De acuerdo con sus nuevos planteamientos, la comprensión del sentido es previa al uso teórico-judicativo de la razón. La comprensión precedería a la explicación. Y esta convulsión afecta a la autocomprensión de la razón misma. Que la experiencia de comprensión del sentido preceda a las operaciones del juicio al modo kantiano significa que la existencia de la razón depende del acontecer de la comprensión y de la pluralidad de sus formas. A la postre, esto abre un problema de gran envergadura en la filosofía actual: el de la posible historización o fragmentación de la razón.

3. Apel, 1995.

En lo que toca a la verdad, tales cuestiones nos colocan en el extremo opuesto de un universalismo estricto: un pluralismo de interpretaciones en el que la verdad es múltiple. La verdad, en definitiva, se hace inseparable de la interpretación.

Sobre semejante fondo podrá percibirse con facilidad el rico espectro de implicaciones que posee el tema ahora incipiente en el escenario de nuestra discusión. Al enfrentar posiciones continentales y analíticas que coinciden en la asunción del fenómeno de la interpretación como inherente al lenguaje —la de la hermenéutica continental, por un lado, y la del relativismo quineano y, en cierta medida, davidsoniano, por otro— ponemos frente a frente, y de un modo expreso, ontologías pluralistas. Implícitamente abordamos los problemas de la razón y de la verdad, que son, como vemos, el marco general sobre el que se recorta el problema preciso de la interpretación. En particular, la reconstrucción anterior del problema de la comprensión como uno de los rostros de la filosofía moderna permite vislumbrar un contraste interesante. Pues, mientras en el caso de la hermenéutica continental el pluralismo ontológico afirma una prioridad del orden de lo «comprensible» sobre el de lo «explicable», en el caso de los eminentes ejemplos que hemos destacado dentro del ámbito analítico el pluralismo pretende convivir con un naturalismo para el que la explicación de los fenómenos constituye la vía, como para Kant, de su comprensión cabal. En breve iremos perfilando esta semblanza del conflicto, en la que aparecen, al menos a primera vista, estas paradojas relevantes.

Más interesante aún resulta el problema que abordamos si reparamos en que en la genealogía de este conflicto hay un punto de inflexión que disloca las fronteras entre contendientes. Y es que el naturalismo quineano y davidsoniano que aquí oponemos a la hermenéutica continental posee entre sus ingredientes fundamentales una intención hostil frente al que, a su vez y desde la misma tradición analítica, ha sido el más tenaz y emblemático enemigo de dicha corriente hermenéutica. Nos referimos al *neopositivismo lógico* que, en las filas del así llamado *Círculo de Viena*, enarboló la bandera de la «explicación nomológica» frente a la defensa herme-

néutica del comprender como método genuino de las Ciencias del Espíritu.

El reto del neopositivismo a la hermenéutica, al que nos estamos refiriendo, ha pasado a los anales de la historia del pensamiento como la polémica «explicación-comprensión»,⁴ una discusión que, aunque se interna en el ámbito específico de la *Filosofía de la Ciencia*, invoca esa cuestión general, propiamente moderna, que hemos detectado ya en el corazón del *giro copernicano*. Si la *questio iuris* se imponía en el kantismo como más originaria que la incipiente cuestión fenomenológica por el sentido, en la visión neopositivista del saber era la explicación de regularidades nomológicas la que pretendía imponerse sobre la comprensión del sentido. Para confirmarlo, será necesario recordar su trazado elemental.

Aunque esta problemática se remonta a la controversia que venía manteniendo, desde el siglo XIX, el positivismo con la línea hermenéutica,⁵ podríamos descubrir un perfil maduro del proyecto en

4. Véase Wright, 1971; Apel, 1982, 1984a.

5. El origen de la discusión metodológica que figura como telón de fondo puede situarse en el siglo XIX, cuando a la revolución (ya realizada durante el Renacimiento tardío y la época barroca) de las ciencias naturales, se suma la que se lleva a cabo en el estudio sistemático del hombre, de su historia, lenguaje, e instituciones sociales. El fortalecimiento de disciplinas como la lingüística, la filología o la antropología social fuerzan desde entonces a una reflexión filosófica acerca de las relaciones entre ciencia natural y estudios humanísticos. Como Von Wright pone de manifiesto (Wright, 1971), este tipo de cuestiones permiten vincular la discusión actual con la confrontación entre dos grandes tradiciones. Una de ellas ha sido calificada a veces de *aristotélica*, la otra de *galileana*. La tradición galileana en el ámbito de la ciencia discurre a la par que el avance de la perspectiva mecanicista en los esfuerzos del hombre por explicar y predecir fenómenos. La tradición aristotélica discurre al compás de los esfuerzos por comprender los hechos de modo teleológico o finalista. Para Aristóteles, como para Hegel, la idea de la ley es primordialmente la de una conexión intrínseca que ha de ser aprehendida por comprensión reflexiva, no la de una generalización inductiva establecida por observación y experimentación. En relación a esta tradición puede hablarse de «explicación teleológica» y de «explicación comprensiva» aludiendo, de un modo general, a la aprehensión de conexiones entre

la definición más actual que proviene de Hempel. La doctrina fundamental sedimenta en ese *monismo metodológico* según el cual todos los saberes, incluidos los que se refieren al hombre, han de regirse por el modelo de explicación llamado «de cobertura legal» o «por subsunción». Es éste un modelo según el cual todos los acontecimientos

fenómenos humanos o sociales y motivos, disposiciones, o deseos, aprehensión no equiparable a la comprobación objetiva y empírica de una relación causal. En el surgimiento de la polémica concerniente a la relación entre ciencias de la naturaleza y humanidades, en el siglo XIX, se destaca la posición de Augusto Comte y J. S. Mill, comúnmente llamada *positivismo*. La pretensión principal del positivismo es el *monismo metodológico*, o la idea de la unidad del método científico en la diversidad de objetos temáticos. Comte y Mill consideran que toda explicación es causal, en la medida en que consiste en la subsunción de casos individuales bajo leyes generales hipotéticas de la naturaleza, incluida la «naturaleza humana». La actitud hacia los ensayos de dar razón de los hechos en términos de intenciones, fines o propósitos, conduce o bien a rechazarlas como acientíficas, o bien a mostrar que, una vez debidamente depuradas de restos «animistas» o «vitalistas», vienen a transformarse en explicaciones causales. A finales del siglo XIX y comienzos del XX se produce una reacción generalizada ante las tesis positivistas. En este movimiento se encuentran eminentes filósofos, historiadores y científicos sociales alemanes como Droysen, Dilthey, Simmel y Max Weber. Windelband y Rickert, de la escuela neokantiana de Baden, son afines a ellos. Del italiano Croce y del británico Collingwood, puede decirse que pertenecen al ala idealista de esta tendencia. Fue Droysen el primero en introducir, frente al positivismo, la dicotomía metodológica que ha permanecido como determinante en la polémica. Acuñó los términos de *explicación* y de *comprensión* —*Erklären* y *Verstehen*—. El objetivo de las ciencias naturales consiste, según él, en explicar de acuerdo con el método analítico-causal. El propósito de la historia es más bien comprender los fenómenos que ocurren en su ámbito. Estas ideas metodológicas fueron luego elaboradas hasta alcanzar plenitud sistemática por Dilthey. Para designar todo el dominio de aplicación del método de comprensión se sirvió del concepto «ciencias del espíritu» (*Geisteswissenschaften*). Con ello, Dilthey reconduce una larga tradición que llega hasta nuestros días con H. G. Gadamer, la hermenéutica. Hay que destacar, finalmente, la importancia del desarrollo mencionado de las ideas hermenéuticas para el ámbito de las ciencias sociales. Estas ciencias surgieron en parte bajo la influencia cruzada de las dos tendencias mencionadas (positivismo y hermenéutica). De los dos grandes

tecimientos han de poder ser aclarados de forma tal que se empleen para ello dos tipos de enunciados: una clase de enunciados descriptivos, que constatan condiciones iniciales descriptibles empíricamente y otra clase de enunciados que representan leyes generales —bien estrictas, bien probabilísticas—.⁶ Este método de *cobertura legal* se proponía no sólo para la explicación humeana, sino para las ciencias históricas y sociales. Nada más opuesto a la actual *pretensión de universalidad* de la hermenéutica —en virtud de la cual incluso la actitud metódica de la ciencia supone, como todo saber, la experiencia de verdad que proporciona la comprensión—⁷ que este ideal de universalidad irrestricta del método científico, al que se le viene asociando con la expresión *Ciencia Unificada*.

Puede apreciarse ahora con mayor claridad que el desafío supuesto en el proyecto neopositivista reproduce una devaluación del problema hermenéutico que guarda analogía con la obturación del motivo fenomenológico por parte de la moderna concepción judicativa del *entendimiento*. Y es que dicho desafío adquiere realce en la reducción, tan conocida, de la comprensión a un fenómeno psicológico, que posee una incidencia no substancial en la aproximación a la realidad: su contribución —se quiere— sería meramente *heurística*, es decir, relevante tan sólo en el «contexto de descubrimiento» de hipótesis, que es un campo pre-científico.⁸

sociólogos de cambio de siglo, Emile Durkheim fue esencialmente un positivista en todo lo referente a su metodología, mientras que en Max Weber se entremezclaba cierto tinte positivista con el énfasis en la comprensión empática. Pero, en términos generales, desde este momento queda instituida de un modo preciso la polémica «explicación—comprensión», mediante un intento de emancipación de la teoría social con respecto a la ciencia natural. En las décadas que mediaron entre las dos guerras mundiales resurgió el positivismo con más vigor que nunca a través de la filosofía analítica del lenguaje.

6. Hempel, 1965.

7. Gadamer, 1986, § 17.

8. Así, Th. Abel, decisivo en este contexto como representante de la teoría analítica en sociología, define la comprensión como una interiorización de situaciones observables de la conducta por medio de endopatía; ésta se produce

La base misma de la ontología fenomenológico-hermenéutica resulta así vaciada por un tipo de naturalismo que no reconoce la participación de la aprehensión e interpretación del *sentido* de los hechos en el plano mismo de la justificación de las teorías. Un verdadero reto para la pretensión de universalizar el problema de la comprensión. Pues ésta, como hemos visto, no sólo ha sido reivindicada en la filosofía continental como método inexcusable de las ciencias humanas, sino que, en el esplendor del movimiento hermenéutico, ha sido colocada en el lugar opuesto del que le concede el neopositivismo: en el de un apriori ontológico-existencial. En cuanto *modo de ser*, constituye, en la línea que va de Heidegger a Gadamer y Ricoeur, un *acontecimiento* originario, anterior a todo acto judicativo de explicación y precursor del «mundo de sentido» en el que éste se desenvuelve.

No es tema propio en nuestro espacio el recorrido de la problemática «explicar-comprender» en el vasto territorio de la Filosofía de la Ciencia. Pero sus hilos quedan recogidos en el trayecto de la teoría del lenguaje, y ello, de la mano de Quine y Davidson. Como se ha señalado, desde este frente de la filosofía analítica han sido minados los cimientos del neopositivismo. Lo relevante —y más curioso— en nuestro contexto, es que esto es así, no porque haya sido rescatado el ideal metódico de la comprensión en la línea analítica, sino porque la textura universalista y cerradamente monolítica de la ontología ha sido horadada por el pluralismo, merced —como veremos— a una revisión holista del empirismo que era consubstancial al movimiento neopositivista, todo lo cual tuvo lugar

colocándose en la situación del otro y reproduciendo sus vivencias a partir de la propia experiencia personal. Tal operación estaría determinada por la propia subjetividad y carecería, por tanto, de carácter científico: desde el punto de vista exclusivo de la comprensión, todas las conexiones posibles que hagan «comprensible» la conducta observada serán igualmente ciertas en virtud de la evidencia que se produce en el observador. Con ello, piensa Abel, sólo se consigue una hipótesis que es necesario probar por medio de los métodos objetivos de la sociología; si ésta se confirma, se convierte en una regularidad nomológica que en absoluto equivale a una «máxima comprensible» de la conducta. Véase Abel, 1948.

sin abandonar el horizonte metodológico de la explicación nomológica como paradigmático epistemológicamente. El holismo y el relativismo ontológico de estos autores nos impulsan, como la hermenéutica, a caminar por una senda en la que la fe en una «verdad sin interpretación» se sustituye por la convicción de que no hay verdad sin punto de vista, de que conocer es, por tanto, interpretar o, de otro modo, a la idea de la «interpretación como verdad». Pero, a diferencia de la corriente continental, promueven un intento de compatibilización entre semejante andadura y el presupuesto ontológico, todavía logicista, de que el conocimiento genuino de lo real persigue, al menos idealmente, un *corpus* de leyes nomológicamente formulables.

El Wittgenstein del *Tractatus*, se adivina, sigue inspirando, en el fondo, el trazado del edificio quineano y davidsoniano (de un modo que aclaramos más abajo). No sólo por eso, sino porque posee un interés intrínseco, nos remontaremos todavía al conflicto entre dos posiciones extremas, el logicismo wittgensteiniano y la concepción heideggeriana de la verdad, bajo el punto de vista que destaca, como hemos hecho hasta ahora, el contraste entre las ideas de una «verdad sin interpretación» y de una «verdad como interpretación».

3.1.2. El «orden a priori del mundo» y la aprioridad del «ser-en-el-mundo»

Acabamos de poner de relieve dos episodios importantes en el cauce del problema hermenéutico, y ciertamente, desde una perspectiva que permite entenderlos como tránsito desde la idea de una «verdad sin interpretación» a la de la «verdad como interpretación»: por un lado, el contraste entre la propensión judicativa del *giro copernicano* kantiano y la irrupción fenomenológico-hermenéutica del problema del sentido; por otro, la frontera entre el ideal metódico de la explicación y el horizonte existencial-ontológico de la comprensión. La distancia que media entre el logicismo auspiciado por el *Tractatus* wittgensteiniano y la ontología fundamental heideggeriana, un contraste que es origen prolífico de tantas discusio-

nes en el escenario actual del pensamiento, es susceptible de un análisis análogo. De un modelo a otro se extiende el camino que va desde una confianza en la verdad unívoca a una desmembración de la verdad en la miríada de las interpretaciones. Un poco de atención en este punto proporcionará, de seguro, ricos matices en orden a la contextualización del más reciente desencuentro entre hermeneutas continentales y seguidores analíticos de la línea Quine-Davidson.

Se podría empezar señalando que estos dos grandes hitos del pensamiento contemporáneo guardan una relación simétrica con las dos temáticas que hemos abordado anteriormente. El logicismo wittgensteiniano se encuentra en el suelo matriz en el que surgen las concepciones explicativo-nomológica del conocimiento que es propia del *Círculo de Viena*, mientras que Heidegger es referente de la hermenéutica más radical. Por otro lado, revelan la doble propensión judicativo-fenomenológica del giro copernicano que ya hemos sugerido para el caso kantiano. Tal giro se cumple en ambos, en la medida en que el campo de lo trascendental se transforma y desplaza: la *forma lógica* (Wittgenstein) y las estructuras *existenciales* (Heidegger) articulan el mundo *para nosotros* y son condiciones de posibilidad no trascendentes del ente intramundano. Sin embargo, una asimetría en la propensión distribuye de forma heterogénea este legado. El motivo judicativo-explicativo predomina sobre el fenomenológico en el primer caso, mientras ocurre lo contrario en el segundo. En efecto, en el contexto del *Tractatus* la *forma* profunda del lenguaje coordina los hechos del mundo y su representación (descripción o juicio proposicional) de modo universalmente legaliforme. Si hay en ese esquema un *sentido* bajo el cual se presenta lo real, o es en la acepción trivial e inexorable de su presentación como *hecho*, o lo entendemos como el modo de ser de la «forma lógica» misma, y entonces cae fuera de aquello que puede decirse.⁹ Pero en *Ser y Tiempo*, por el contrario, la *comprensión del sentido* precede y determina el espacio en el que pueden tener lugar los juicios, hasta el punto de que éstos son considerados

9. T., 6.41.

como un modo deficiente del práctico *habérmolas* en el mundo.¹⁰ Profundicemos en este último aspecto.

Podría decirse que el logicismo wittgensteiniano afronta el problema de la interpretación de un modo semejante al kantiano. La verdad es, también según el *Tractatus*, sin interpretación. La teoría referencialista del significado determina ya una vinculación entre comprensión y constatación de estados de cosas. «Comprender una oración significa —dice Wittgenstein— saber lo que es el caso si es verdadera».¹¹ Y lo que es el caso para una oración verdadera no es algo que pueda someterse a una cuestión por principio interpretativa. La «forma lógica» que ha de presuponerse, según el *Tractatus*, común al lenguaje y al mundo, determina un «orden a priori» en las estructuras respectivas del mundo y del lenguaje, así como en la correspondencia entre ellas. La verdad, es decir, la fiel correspondencia entre hecho y proposición, no depende de las interpretaciones de los hablantes. Como dice Apel, el significado es concebible, desde este modelo, sólo como una inmutable sustancia que los individuos, en su praxis, se limitan a actualizar.¹² La comprensión interpretativa, podríamos decir, se considera, como en Kant, ya efectuada y asegurada por una estructura formal que articula un orden legal en la experiencia. Y la prueba está en que el sujeto por antonomasia del lenguaje ocupa ahora, como el sujeto trascendental kantiano, un lugar supraindividual y rígidamente intemporal: en cuanto se identifica con la forma lógica, es el límite del mundo.¹³

Quizás no haya posición más extremadamente opuesta a esta concepción de una verdad sin interpretación que la heideggeriana, venero de donde bebe la hermenéutica contemporánea. Si en la concepción logicista de Wittgenstein el fenómeno de la comprensión interpretativa queda máximamente contraído, en la ontología fundamental heideggeriana alcanza la más relevante posición ontológica, hasta el punto de que, por contraste con aquella, puede

10. S.Z., § 21.

11. T., 4.024.

12. Apel, 1973, II, trad. cast., pp. 326 ss.

13. T., 5.6-6.

decirse de esta última que hace de la verdad un fenómeno existente sólo en el seno de la interpretación. El concepto de verdad como *desvelamiento* encierra esta clave.

El concepto heideggeriano de verdad está inextricablemente unido a la noción de «comprensión». El comprender —se señaló— es un *existenciario* en el universo de la ontología fundamental. Quiere decir esto que el *Da-sein* es comprendiendo, que está *arrojado* en modos de comprensión ya *yectos* y entregado a la inevitable responsabilidad de comprenderse proyectándose, es decir, abriendo un *mundo de sentido* desde el cual se entiende el ser de lo real. Este fenómeno de *apertura de sentido* que tiene lugar en la comprensión es lo que Heidegger identifica con el fenómeno originario de la verdad. El cuestionamiento que nos brinda de la teoría de la verdad como correspondencia puede servir de vía indirecta para aprehender este concepto de verdad, así como un modo preciso para oponerle a la concepción logicista. Básicamente, los argumentos heideggerianos se podrían resumir del siguiente modo.¹⁴ La idea de una correspondencia entre el juicio (o la proposición) y la realidad deja sin explicar la aprehensión con sentido de la realidad en cuestión. Previa a la re-presentación proposicional del ente hemos de presuponer la presentación misma. Si la presentación de algo en el mundo del sujeto es *significativa* es porque ocurre en el marco de una comprensión determinada, de un ámbito de sentido bajo el cual lo real se presenta de *un modo, como tal realidad o siendo así*. La condición de la verdad proposicional es la verdad en un sentido primordial y ontológicamente anterior: la verdad como el movimiento mismo de presentación. Y puesto que lo que se presenta es un modo de ser, un sentido, se trata de un *fenómeno* y no de una relación lógica. Es el fenómeno del *venir a presencia*, que por ser siempre finito, es simultáneo al fenómeno de *ocultación* (del ser). Más cabalmente: la verdad es el fenómeno del *venir a presencia* sus-trayéndose a lo oculto: des-velamiento (*aletheía*).

El contraste entre estos dos modelos es, en cierto modo, paradigmático en la controversia entre las dos tradiciones sobre el pro-

14. Cf. Heidegger, S.Z., § 44, y Heidegger, 1943.

blema que atañe al nexo entre verdad e interpretación. Tomarlo como punto de mira permite percibir interesantes deslizamientos en el problema central. En primer lugar, podríamos reparar en la circunstancia de que el tránsito de un modelo a otro, es decir, de la idea de «verdad sin interpretación» a la de «verdad como interpretación» parece constituir el *leit motiv* de los actuales protagonistas. La filosofía hermenéutica continental, que ha recibido un empuje sustancial del punto de vista heideggeriano, lo corrobora al entrelazar la idea de que no hay verdad más elevada que la que habita en cada una de las múltiples interpretaciones con una mirada siempre crítica a la filosofía *representativa* o *metafísica de la presencia*: la pretensión hermenéutica misma de universalidad parte de la tesis según la cual el comprender es anterior a la correspondencia o a la función designativa del lenguaje. Por su parte, en el seno de la tradición analítica, de la rígida idea de una verdad sin interpretación surgieron, con necesidad propia, desarrollos en los que el problema de la comprensión y la perspectiva interpretativa se han hecho centrales. Uno de ellos surge de la crisis interna del modelo logicista, de la autocrítica del propio Wittgenstein, que dio lugar a esa concepción pragmática en la que una multiplicidad de «juegos lingüísticos» fragmenta el campo entero del lenguaje y de la praxis del habla —lo abordamos más adelante, dado su específico y amplio alcance.¹⁵ Otro desarrollo, el que aquí se analiza, es el que recoge las aportaciones de Quine y de Davidson. Uno de sus particulares caracteres radica en que no renuncia, como en el caso anterior, a los puntos axiales del logicismo, sino que, tomándolos como punto de partida, los deja desmoronarse como por una especie de *destrucción* interna.

Como se ha señalado en el capítulo anterior, una de las sendas por las que discurre el proceso de naturalización del significado en el ámbito de la tradición analítica es la que sigue el trazado del logicismo wittgensteiniano. El *Tractatus Logico-philosophicus* —este influyente texto, que determinó gran parte de la filosofía analítica desde los años 20— asestó, en efecto, un severo golpe al platonis-

15. *Infra*, cap. 5.

mo antinaturalista de Frege, tanto por los desafíos que contenía de modo inherente, como por las reverberaciones de tales desafíos en la trayectoria del *Círculo de Viena*. Se cifró el desafío inherente al *Tractatus* en su vigorosa inmanentización de los procesos de significación. Pues bien, asumiendo una concepción de la verdad en la que la función designativa, la relación lenguaje-referente, es primordial y tomando como base, al mismo tiempo, una especificación del significado en términos de condiciones de verdad (en consonancia con el *Tractatus*), la línea Quine-Davidson llega a la consecuencia de una fragmentación del punto de vista representativo. La representación de lo real se reconoce plural y, en esa medida, dependiente de una perspectiva.

3.2. EL PROBLEMA DE LA INTERPRETACIÓN EN EL NATURALISMO CONDUCTISTA: QUINE

El naturalismo es, en la versión quineana, aquella doctrina según la cual todo cuanto podamos conocer sobre la realidad puede ser dicho por la ciencia.¹⁶ Que este naturalismo haya sido entreverado con convicciones pluralistas en cuanto a los problemas de la traducción y de la comprensión ontológica contenida en los lenguajes —puntos de vista tan opuestos en apariencia a la filosofía de la conciencia o a la *metafísica de la presencia*, tal y como está implicado en la fenomenología, la hermenéutica o el pensamiento de la diferencia— reclama una reflexión ineludible en nuestra trayectoria.

3.2.1. *La indeterminación de la traducción y el relativismo ontológico*

Gran parte del atractivo de la filosofía quineana del lenguaje toma asiento en la ingeniosa crítica que introduce a la concepción empirista, crítica que implica una comprensión del sentido y del

16. Véase, por ejemplo, Quine, 1969, cap. 3.

estatuto de la ciencia en estrecha relación con una concepción holista del significado y de la verdad. Con ello, el naturalismo analítico abre una fisura en el férreo retén del neopositivismo, que impedía el flujo del problema hermenéutico. Ya hemos analizado el reto que supuso el empirismo para la hermenéutica, en la medida en que era uno de los asideros fundamentales del neopositivismo. Más globalmente, se recordará, el empirismo es un rasgo general de la «crisis», tal y como el origen fenomenológico de la filosofía continental lo ha visto; él fue esencial en la llamada por Husserl *naturalización de la conciencia*.

La teoría empirista conducía a la conclusión de que el significado de una oración coincide con su método de verificación. La comprensión «verificacionista» de los procesos epistémicos complicada en este concepto del significado se encuentra con un problema que ha sido muy debatido en Filosofía de la Ciencia y que incide en el estatuto de los «enunciados observacionales». Todas las proposiciones con significado —se supone en la teoría en cuestión— han de ser reductibles a otras más simples que sean verificables. Se supone, además, que, aunque los enunciados «condicionales» (que son un caso ejemplar de complejidad lingüística y que rigen razonamientos de inferencia) no son directamente verificables sí lo serían sus «consecuencias observacionales». Ahora bien, ¿cuáles son los enunciados observacionales genuinos y cómo se relacionan con el resto de los enunciados, condicionales, más complejos? En esta tesitura, Quine¹⁷ sostiene que las oraciones no observacionales no son susceptibles de ser verificadas concluyentemente por recurso a las observacionales, es decir, por medio de evidencia sensorial. Y ello, fundamentalmente, porque las oraciones no observacionales son parte integrante en el conjunto amplio de una teoría, de tal modo que, cuando la observación plantea problemas a la teoría, no hay ninguna información capaz de indicar con evidencia qué parte de ese *corpus* teórico es preciso modificar. Y siempre habrá más de una manera en que pueda llevarse a efecto la rectificación. Por tanto —concluye la reflexión quineana—, la expe-

17. Paradigmáticamente en Quine, 1951.

riencia puede confirmar o refutar teorías globalmente, pero no proposiciones individuales.

Conviene subrayar que esta crítica holista al verificacionismo no implica, sin embargo, un abandono global del horizonte empirista. Las reflexiones quineanas presuponen la inexorabilidad de una posición empirista. Asumiendo este legado, afirma el propio autor que no hay «otra opción más que la de ser empirista en cuanto concierne a la teoría del significado lingüístico».¹⁸ Ese anclaje fundamental, inviolable, se convierte en condición *sine qua non*, en punto de partida no relativizable, de las sorprendentes conclusiones quineanas que nos llevan a las puertas del relativismo, de un modo, al menos a primera vista, tan paradójico como la suposición de que un soberano conservase su poder absoluto habiendo sido éste disgregado en manos de una multitud de gobernantes. Los argumentos que siguen constituyen una secuencia reflexiva para aproximarnos a esta conclusión.

Admitiendo el punto de partida empirista y considerando que las oraciones no observacionales carecen de un vínculo directo, esencial, con la confirmación o refutación por parte de la experiencia, se hace ineludible aceptar la «indeterminación del significado oracional». Dado que el significado depende de las consecuencias observacionales y que éstas afectan a la teoría en su conjunto, habrá que admitir que el significado pertenece a las teorías y no a las oraciones. A la hora de determinar qué significa una oración, de aportar las consecuencias observacionales posibles, la respuesta depende de la teoría. Así pues, no hay ningún objeto determinado al que podamos denominar el «significado» de una oración particular.

Esta indeterminación del significado oracional, cuyo reverso es el *holismo*, posee consecuencias muy interesantes relacionadas con el problema de la traducción.¹⁹ La tesis que afirma la «indeterminación de la traducción» es clave crucial en este contexto y su consistencia se adivina ya en los argumentos anteriores: si el significa-

18. 1969, trad. cast., p. 108.

19. Véase especialmente Quine, 1969, cap. 2.

do de una oración en un determinado lenguaje está indeterminado, está indeterminada, consecuentemente, su traducción a otro lenguaje. Pero la justificación de este fundamental punto de vista incluye argumentos más sofisticados, sistemáticamente asociados con ese ejercicio reflexivo al que Quine da el nombre de «traducción radical». Tal ejercicio aspira a extraer las consecuencias relevantes que se desprenden de una hipotética traducción entre lenguajes absolutamente desconocidos entre sí. Quine ejemplifica esta hipótesis heurística suponiendo la situación en la que un lingüista está encargado de realizar un manual de traducción respecto a una lengua completamente extraña. El traductor basará, necesariamente, su investigación en la observación de los comportamientos que están asociados a la emisión de ciertas oraciones. Así, en el curso de su «interpretación», la pregunta directriz que toma como norma es la siguiente: «¿en qué circunstancias observables asentarán los nativos a 'p'»? Pues bien, la traducción está condenada a una indeterminación insuperable porque —según el meticuloso análisis de Quine— ningún vehículo ostensivo en tales circunstancias podría garantizar que existe una identidad de referencia entre las expresiones o proposiciones supuestamente sinónimas, ni siquiera si se tomasen, como punto de apoyo en esa tarea, elementos lingüísticos de identificación muy concretos. Y ello porque no hay razones para suponer que el asentimiento del nativo está asociado unívocamente con una entidad o evento en la que el «traductor» está pensando. El asentimiento a un acto de «ostensión» puede estar fundado, en principio, en diversas asignaciones de referencia, muy distintas entre sí.

La conclusión quineana no es trivial. No se mantiene que una traducción sea siempre incompleta, por la riqueza de la oración original, o que la traducción constituya sólo una aproximación. Lo que afirma es que hay diversas traducciones igualmente correctas, es decir, igualmente coherentes con la observación del comportamiento en el que se basa la hipótesis de la traducción radical. Sobre este fondo se recortan las importantes tesis quineanas de la «inescrutabilidad de la referencia» y del «relativismo ontológico», cuyo sentido condensan estas palabras del autor: «La referencia es un

sinsentido excepto como relativa a un sistema de coordenadas. En este principio de relatividad estriba la salida de nuestro apuro».²⁰

3.2.2. Observando a Hermes: el compromiso conductista

En la mitología griega, como se sabe, Hermes es el mensajero de los dioses. El mensaje del hado, que Hermes acerca al hombre, está «velado» por una compleja apariencia simbólica. Que un «mensaje» no sea translúcido o unívoco en su sentido, que esté necesitado de una exégesis y, en definitiva, de una «traducción», es un fenómeno que está en el origen de la problemática hermenéutica.²¹ Esta problemática ha recorrido una sinuosa senda en la historia, actuando latentemente en el arte de la recitación, del comentario, de la exégesis bíblica o literaria, hasta reaparecer en el actual campo de juego de los problemas que la hermenéutica contemporánea, no ya en cuanto «arte» o «técnica», sino como comprensión filosófica del mundo, articula y expande.

No podemos obviar que el modo en que Quine procede en la justificación del «relativismo ontológico», internamente vinculado a la «traducción radical», lleva en sí una invocación a las cuestiones de la hermenéutica. Aunque los textos quineanos omiten una reflexión sistemática sobre este vínculo, y aunque supusiésemos que el autor —cosa improbable— no fuese consciente de él, lo cierto es que la reflexión a la que estamos asistiendo queda comprometida, por su propio sentido, con el asunto hermenéutico fundamental: precisamente, la *interpretación del sentido*. Pues éste cuenta entre los supuestos más elementales del problema de la traducción. No hay problematicidad en ese campo, en efecto, a menos que quepa la posibilidad, o amenace la duda, de que una expresión puede ser traducida de *modos* distintos, es decir, «en un sentido o en otro». Sin embargo, las tesis y el proceder quineano poseen una textura que resulta incompatible —al menos *prima facie*— con la ontología hermenéutica que esta simple reflexión anticipa: que lo real es

20. Quine, 1969, trad. cast., 69; véase pp. 59-72.

21. Véase Apel, 1973, trad. cast., vol. I, pp. 267 ss.

«fenómeno de sentido». Pues un «sentido» se comprende, presupone el hermeneuta actual, «desde dentro», participando en un «juego de lenguaje» o internándose vivencialmente en un «horizonte de sentido» fáctico, mientras que la hipótesis de la «traducción radical», con la que Quine comienza, presupone que el «intérprete» (el que traduce) es un observador externo a la cultura y modos de vida de aquellos individuos cuyo lenguaje desea conocer. El «mensaje» que trae Hermes —para decirlo en la metáfora de este mito— sólo puede ser comprendido a través de la observación de su conducta. La importancia de este contraste —que será objeto de reflexión más adelante,²² demanda, por el momento, algunas consideraciones que precisan el planteamiento quineano.

Habría que destacar, en primer lugar, que a la tesis de la «indeterminación de la traducción» y de la «inescrutabilidad de la referencia» le es inherente una concepción conductista del significado estrechamente vinculada con compromisos empiristas. Se había señalado anteriormente que la filosofía quineana sigue considerando como canónica la contrastación empírica en epistemología. Ésta sigue siendo, a pesar de las críticas al empirismo, criterio paradigmático del «sentido» de las proposiciones lingüísticas. El verificacionismo persiste en la epistemología holista, por cuanto esta epistemología vincula «verdadero» con «verificable». Pues bien, el planteamiento mismo de la «traducción radical» sigue aferrado a tales presupuestos, incluyendo un sesgo conductista. El método que Quine utiliza para explicar la naturaleza de la comprensión lingüística toma como punto de arranque el problema de la determinación de la referencia desde la observación del comportamiento del hablante. La concepción básica del significado presupuesta en la hipótesis de la «traducción radical» determina, en suma, que el significado se estipula en función del método de verificación, método que no es otro que la observación del comportamiento del nativo ante la emisión de ciertas proposiciones. El nexo entre esta concepción conductista con la teoría del significado queda recogido en el concepto quineano de «significado estimulativo». El signi-

22. *Infra*, 3.4.4.

ficado estimulativo de una oración es la clase de los estímulos sensoriales que le inducirían al hablante a asentir a dicha oración, junto con la clase de los estímulos sensoriales que le inducirían a disentir de ella.

Junto a este presupuesto conductista —que, como se ha señalado, contrasta con el punto de partida de la hermenéutica—, la concepción quineana acoge un planteamiento fiscalista igualmente distante de la tradición continental. Explicitaremos este presupuesto en vinculación con la tesis sobre el carácter «inmanente» de la verdad, porque en ambos casos el relativismo ontológico de Quine se pone límites a sí mismo, perspectiva que será de gran utilidad a la hora de reflexionar sobre los contrastes con la tradición continental.

3.2.3. *Restricciones al relativismo: el presupuesto fiscalista y la tesis de la inmanencia de la verdad*

De la tesis de la indeterminación de la traducción (aunque no sólo de ella) se desprende —hemos comprobado— la famosa doctrina quineana del relativismo ontológico. En ese contexto, la «ontología» consiste en el conjunto de objetos que acepta como reales o existentes un determinado lenguaje o teoría. La indeterminación implica que no podemos decir, en términos absolutos, cuál es la ontología de un determinado lenguaje o teoría, pues carece de sentido hablar de ello fuera de la cuestión de cómo interpretar o reinterpretar la teoría o el lenguaje en cuestión en otros. Ahora bien, la tesis de la relatividad ontológica no conduce a un escepticismo, como sería de esperar. Y ello porque Quine pretende hacer compatible dicha tesis con dos convicciones, restrictivas respecto a ella, que son destacables: el fiscalismo y, en armonía con él, la tesis de la «inmanencia de la verdad».

El primer presupuesto arraiga en el compromiso naturalista que Quine asume cuando defiende que la mejor descripción del mundo disponible es, en el momento presente, una descripción fiscalista. Es ella la que proporciona el canon de los *facts of the matter* o materia objetiva. Hay una distancia, pues, entre la tesis de la indeterminación de la traducción —que posee su foco germinal en pro-

blemas de lingüística— y la tesis fisicalista —cuya filiación fundamental es la Filosofía de la Ciencia—. Un sesgo «cientificista» en esta última conforma el hecho de que la ciencia natural —y dentro de ella la física— es adoptada como paradigma de la *búsqueda de la verdad*. Si cabe hablar, en efecto, de «indeterminación» en el ámbito de la ciencia, es en cuanto a la traducción de unas teorías a otras. Respecto a la cuestión ontológica fundamental acerca de la naturaleza íntima de la realidad en general se expresa Quine en términos menos radicales. No corresponde a la lingüística, sino a la física —uno de cuyos fundamentos es la convicción de que el mundo se compone de elementos físicos elementales—, describir la estructura última de la realidad. Tal orientación del pensamiento quineano está entretejida con su insistencia en que es necesario distinguir entre la tesis de la indeterminación de la traducción y la tesis de la «infradeterminación de las teorías científicas». Según esta última, teorías empíricamente equivalentes (es decir, igualmente coherentes con la experiencia observacional) pueden ser lógicamente distintas o no equivalentes (es decir, divergentes en cuanto al cuerpo teórico holista de explicación). Suponiendo este contraste, en física —afirma Quine— la teoría no está indeterminada, sino infradeterminada. Podemos afirmar que los datos no son suficientes para determinar una teoría y que dos teorías distintas pueden explicar los mismos datos. Pero podríamos admitir —concluye— que *en teoría* una de ellas es correcta y otra errónea, a pesar de que no podamos decir cuál es la correcta. Tal razonamiento, que es denominado por el autor «argumento desde arriba»,²³ pone un límite al radical pluralismo incoado en la relatividad ontológica.

La segunda restricción a la que nos referimos tiene que ver con la idea de que, aunque, en definitiva, las traducciones de unas teorías a otras sean indeterminadas, hemos de adoptar como verdadera sólo una de ellas cuando sean empíricamente equivalentes, a saber, la nuestra, porque es desde ella desde donde nos situamos y en la que están insertos nuestros juicios. Esta tesis posee una trascendencia ontológica fuerte. Como dice Quine, «es una confusión suponer que

23. Quine, 1970 y 1975b.

podemos mantenernos apartados y admitir que todas las ontologías alternativas son verdaderas a su manera y que todos los mundos concebidos son reales. Eso es confundir la verdad con el soporte evidencia. La verdad es inmanente, y no hay nada más alto».²⁴

El perfil ontológico recortado por estos ingredientes de la teoría quineana conducen, por su propio sentido, a cuestiones que afectan de modo parejo a la consistencia interna del planteamiento y a la confrontación con la filosofía continental. Una primera cuestión concierne al sentido y justificación del *pluralismo naturalista* característicamente quineano. La posición fisicalista no es autoevidente. Es, tal y como la suele presentar el pensador anglosajón, una hipótesis más en el marco ontológico global que acompaña a la ciencia natural. Pero esta adhesión, aunque no esté fundada por ninguna justificación, digamos, de incommovible fuerza *trascendental*, aporta mayor precisión sobre el carácter «cientificista» del naturalismo con el que aquí nos encontramos. El pensador, en este caso, está suponiendo que una *naturalización del significado* implica, al mismo tiempo, adherirse a la hipótesis de que la ontología científico-natural, y dentro de ella, la de inspiración fisicalista, actúa como presupuesto común a todas las perspectivas acerca de la verdad. En tal tesitura no sería sorprendente que surgiera la sospecha de que, de modo poco congruente, una ontología particular es tomada como universal en el seno, precisamente, de un relativismo ontológico. Cómo puede hacerse compatible un pluralismo de las concepciones sobre el mundo con un monismo científicista es una cuestión con la que el filósofo analítico, si sigue la senda quineana, se ve insoslayablemente confrontado. Y esa inevitable cuestión arras-

24. Quine, 1981, pp. 21-22. Aunque Quine ha dudado en algún momento de la tesis de la «inmanencia de la verdad», habiendo vinculado la idea de verdad —con Davidson— al lenguaje común en el cual las teorías en disputa son formuladas, ha vuelto a defenderla recientemente, señalando que el «lenguaje inclusivo» al que hacemos relativa la verdad cuando abandonamos la idea de que ésta es inmanente a la teoría difícilmente puede cumplir sus funciones si no pensamos en él como una nueva teoría (cf. Quine, 1990, p. 100). Debo a mi compañero Javier Rodríguez Alcázar estas observaciones.

tra, también de modo inevitable, una discusión con la ontología continental hermenéutica, pues para ésta un pluralismo de las interpretaciones presupone, de suyo, una relativización de la interpretación científico-natural del ser de lo real. Este punto de la reflexión pone al descubierto la importancia que posee el conflicto entre las pretensiones de universalidad que en el contexto analítico posee el naturalismo científico y lo que, en la tradición continental ha llamado Gadamer *pretensión de universalidad de la hermenéutica*. Situados sobre esta plataforma, será necesario discutir también si puede una ontología relativista ofrecer criterios de verdad. Pues ¿cómo podemos sostener, al mismo tiempo, que la verdad es relativa y que no todas las ontologías pueden aspirar a la misma dignidad, tal y como queda presupuesto en la tesis quineana de la inmanencia de la verdad?

3.2.4. *El proyecto de una epistemología naturalizada*

Los presupuestos conductista y fisicalista son fibra del naturalismo quineano. Coherente con este naturalismo es el proyecto de una «naturalización de la epistemología»,²⁵ cuyo análisis no podría ser obviado en el contexto del presente estudio comparativo. Este proyecto, que concibe la epistemología *en continuidad* con la ciencia natural y como una empresa que ha de utilizar los mismos procedimientos que la ciencia natural, se opone evidentemente a la convicción más arraigada en la tradición continental. En la tradición continental, en efecto, es difícil imaginar una epistemología naturalizada según este estilo. Ciertamente que la teoría del conocimiento tradicional ha sido sometida en gran medida a una ontología de la existencia o una reflexión sobre la naturaleza del lenguaje. Pero este movimiento mismo ha roto la presunta fundamentalidad de la concepción metódica de la ciencia. Conviene, pues, detenernos en esta «afrenta».

Gran parte de los argumentos de Quine en favor de la tesis mencionada tienen que ver con su intento de refutación de la distinción entre oraciones «analíticas» y oraciones «sintéticas», una

25. Por ejemplo, Quine, 1969, cap. 3.

tachadura de fronteras que pondría freno a la posibilidad de concebir lo filosófico como ingrediente de una disciplina «fundamental» o «trascendental» que se ocupa, *a priori*, del método de otros saberes particulares. Una oración analítica sería una cuya verdad no se mide en la experiencia. Pero si los resultados de la observación afectan a toda la teoría —según el holismo quineano— no hay razón para descartar que podamos o tengamos que cambiar nuestras proposiciones presuntamente analíticas. Puesto que todas las oraciones, en ese sentido, han de ser consideradas sintéticas, las esperanzas de una *Filosofía Primera* quedan rotas. La filosofía y, en particular la epistemología, forma un *continuo* con la ciencia natural, o es, incluso, una parte de ella. La filosofía, por tanto, es el estudio de la ciencia desde el interior de la ciencia. Esa es la razón por la que Quine se muestra tan complacido con la parábola de Neurath del marinero obligado a reconstruir su barco mientras ha de mantenerse a flote sobre él.

Lo que persuade a Quine de que esta concepción de las relaciones entre filosofía y ciencia permite evitar la acusación de circularidad —una acusación que podríamos hacer recaer, según algunos estudiosos, sobre la posición hegeliana—²⁶ es la peculiaridad de un modo de interrogar. La cuestión a plantear en epistemología no adopta la forma «¿qué es lo que hace que nuestras creencias científicas cuenten como conocimiento?», dado que responder a esa cuestión implica apelar desde la ciencia a los resultados de la ciencia, y esto es circular. Se trata, más bien, de responder a la cuestión: «si nuestra ciencia fuera verdadera, ¿cómo lo podríamos saber?». En este caso, la cuestión epistemológica se plantea dentro del alcance de un condicional y, dado que supone la verdad de los conocimientos científicos, la respuesta lo puede hacer también. La epistemología aparece aquí en el interior de la ciencia. Visto desde otro ángulo. La epistemología tradicional estudiaba la relación entre los datos y la teoría, entre la evidencia y la teoría. Ese intento se ha mostrado infructuoso, según la reflexión quineana. En ese caso, nos hemos de limitar a preguntar cómo nos comportamos de hecho

26. Dancy, 1993, 264 ss.

cuando nos movemos de nuestros datos a la formación de la creencia. El estudio fáctico aquí implicado queda dentro de los límites de la psicología. Deja a un lado cuestiones relativas a la justificación y considera sólo las cuestiones genéticas o causales. Se verá con qué intensidad se confrontan las dos tradiciones a propósito de este preciso problema.²⁷

3.3. LA INTERPRETACIÓN EN EL ESPACIO DE UN MATERIALISMO NO REDUCTIVISTA. DAVIDSON

La teoría del significado de Davidson ocupa hoy uno de los puestos privilegiados en el escenario de la tradición analítica. Es, por otro lado, de trascendental importancia en nuestro contexto, pues esta teoría, por su inercia propia, penetra de lleno en problemáticas que entroncan con la tradición fenomenológico-hermenéutica continental. Observaremos que la herencia quineana recorre el pensamiento de Davidson. El subsuelo naturalista del pensamiento de Quine se hace patente en su ontología materialista y en sus vinculaciones con una perspectiva externalista, antimentalista, respecto a la génesis de los procesos de significación. Pero reconoceremos, al mismo tiempo, elementos que distorsionan y transforman esta herencia, de tal modo que el ámbito de la subjetividad recobra por otras vías cierto espesor y un marcado distanciamiento respecto al conductismo y al reductivismo fisicalista auguran un giro, cuando menos, anticientificista. Estas expectativas nos obligan a internarnos en las líneas axiales del pensamiento de Davidson portando el peso de un nuevo reto: el de examinar si el naturalismo asumido desde el comienzo resiste —en la potente teoría davidsoniana— el empuje de los presupuestos, diríamos, «fenomenológico-hermenéuticos» que emergen en el camino.²⁸

27. *Infra*, 3.5.1.

28. Aunque en el análisis subsiguiente se especifican los textos fundamentales asociados a los diversos hitos temáticos, sirva de orientación bibliográfica general en la tupida obra de Davidson la siguiente selección. La teoría del signi-

3.3.1. «Comprendiendo» a Hermes. Conducta e interpretación

El requisito antimentalista que el naturalismo quineano presupone es satisfecho a una nueva luz en la teoría davidsoniana del significado. A este presupuesto hace honor el sesgo antiintrospectivo y antiplatónico patente en las preguntas iniciales que vertebran dicha teoría. El propósito de no sucumbir a la *inflación ontológica* mentalista implica, para nuestro autor, en efecto, un comienzo naturalista. El ser humano y su lingüisticidad han de ser aclarados como partes de la naturaleza —constituída básicamente por fenómenos de orden físico en el sentido científico-natural—. Ahora bien, el comienzo mismo de la reflexión davidsoniana, su base germinal (si la consideramos de un modo sistemático), implica ya un alejamiento respecto a ese naturalismo «a ultranza» que podría caracterizar al pensamiento de Quine. Fundamental para entender este distanciamiento es el vínculo que establece Davidson entre «procesos de significación», «comunicación» e «interpretación», un nexo que delata, al menos a primera vista, un parentesco de fondo con el problema clásicamente hermenéutico.²⁹

ficado de Davidson está expuesta, fundamentalmente, en los trabajos de Davidson, 1984. Algunas de sus consecuencias epistémico-ontológicas quedan especialmente retratadas en los trabajos compilados en Davidson, 1992. Respecto al tema de la «interpretación radical» son destacables los artículos «Radical Interpretation» (en Davidson, 1984) y «Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia» (en Davidson, 1992). La alianza entre significado y condiciones de verdad remite, al menos, al emblemático artículo «Truth and Meaning» (en Davidson, 1984). En cuanto al análisis de los presupuestos que han de ser admitidos en la interpretación radical, así como respecto a las consecuencias epistémico-ontológicas más destacables que se siguen de esta concepción, son especialmente importantes «El mito de lo subjetivo», «Engaño y división» y «Las condiciones del pensamiento», incluidos en Davidson, 1992, comp.

29. La teoría del significado del autor está expuesta, fundamentalmente, en los trabajos de Davidson, 1984. Algunas de sus consecuencias epistémico-ontológicas quedan especialmente retratadas en los trabajos compilados en Davidson, 1992.

El primer nexo aludido tiene, prácticamente, el valor de un punto de partida heurístico. Aceptada la comprensión naturalista del estatuto del lenguaje, el pensamiento davidsoniano se ve impedido a responder a la cuestión: «¿cómo podemos entendernos mediante el lenguaje, es decir, mediante procesos simbólicos?» El problema del significado se convierte, así, en el de la comunicación. A la base del segundo nexo se encuentra la asunción davidsoniana del holismo. En el lenguaje natural —que es del que parte Davidson— el significado de los enunciados particulares está inserto en un entramado global. Pues bien, tal entramado es susceptible de enriquecimiento y de transformación; sólo, quizás, los términos puramente *sincategoremáticos* (cuantificadores, deícticos, conectivas, etcétera) resisten al cambio. Esto significa que el lenguaje es un sistema *abierto*. Y la comunicación, a la luz de tal perspectiva, manifiesta estar atravesada por el fenómeno de la interpretación. Pues, si al reconocimiento de la apertura que caracteriza al lenguaje añadimos que en el proceso de comprensión de los otros partimos siempre de la observación de su conducta y de su entorno —un punto de partida que impide algo así como una «aprehensión translúcida» de significados—, habría que concluir que los hablantes interactúan comunicativamente interpretando recíprocamente sus emisiones verbales.

El fenómeno de la interpretación se ha convertido, en virtud de estas premisas, en elemento fundamental de los procesos lingüísticos, de modo que la teoría del significado encuentra su cauce natural en una teoría de la interpretación. Pues bien, partiendo de este reconocimiento básico, el despliegue de tal teoría sigue un curso similar al adoptado por Quine. Para analizar el alcance y sentido del carácter interpretativo de los procesos de significación, Davidson emplea un método análogo al de la «traducción radical» de su maestro. El artificio metodológico que debe ser utilizado en este caso para poner de manifiesto la textura de la comunicación no es el de la traducción radical, sino el de la «interpretación radical».³⁰

30. Véase «Radical Interpretation», en Davidson, 1984; «Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia», en Davidson, 1992.

El teórico del lenguaje se vale de la suposición metodológica de una hipotética situación en la que alguien ha de interpretar la conducta verbal de un hablante extraño, situación en la que cuenta únicamente con la observación de la praxis del otro. Un análisis de las consecuencias a la que conduce este *experimento mental* constituirá la clave para el acceso a la naturaleza de la significación, de la comunicación y de la relación entre lenguaje y mundo.

Pero antes de penetrar en el análisis preciso señalado, conviene poner de manifiesto la importancia que posee el planteamiento mismo en orden a la confrontación entre tradiciones que rastreamos. Y es que dicho planteamiento parece haber conducido la reflexión sobre el lenguaje a un punto en el que el naturalismo analítico converge en lo más nuclear con los planteamientos fenomenológico-hermenéuticos del ámbito continental, ahogando, de este modo, las sospechas de inconmensurabilidad que las consideraciones quineanas sobre la traducción había suscitado. Repárese, para comenzar, en que el punto de arranque mismo obliga ahora a comprender la «traducción» de una emisión extraña al propio mundo lingüístico, no como un fenómeno que tiene lugar, de modo privilegiado, entre dos lenguajes, sino como un proceso eminentemente interno a un mismo lenguaje y, ciertamente, como un proceso de interpretación de distintos usos en el seno de éste. Con ello, el escenario filosófico cambia de modo muy significativo. La traducción no implica necesariamente la *comprensión* del significado de las oraciones traducidas, mientras que la interpretación, que se toma ahora como *factum*, debe proporcionar una penetración en los significados de las oraciones extrañas. La teoría del significado posee el rostro, así, de una teoría de la interpretación, de tal modo que apela a una teoría sobre la comprensión intersubjetiva en el seno del lenguaje. Y esta conformación de la teoría davidsoniana invita a preguntarse si no comporta una concepción del lenguaje en la que se hace central la categoría ontológica continental de «fenómeno de sentido». Su propia textura sugiere una respuesta afirmativa. Pues penetrar en el significado de emisiones verbales de hablantes cuyo comportamiento observamos implica —podríamos aducir— llegar a hacer *significativas* para nosotros tales emisiones, es decir, acceder al *modo como*

ellas *presentan* aquello de lo que versan, acceder a su *sentido* en términos fenomenológico-hermenéuticos.

La seducción que produce esta aproximación se intensifica si consideramos las consecuencias anticonductistas del proceder davidsoniano. En efecto, si la suposición anterior fuese certera, entonces habría que admitir al unísono que el intérprete entra en relación, de algún modo, con el mundo intencional del otro, con su experiencia lingüística (y si apuramos, con su *mundo de la vida*). Esto es lo que la propia teoría davidsoniana permite pensar. Pues, aunque es cierto que en el punto de partida emerge de nuevo la herencia conductista quineana, ésta es puesta en cuestión de inmediato. Y es que, el principio de que la comprensión intersubjetiva se asienta genéticamente en la observación de la conducta ocupa, en la teoría davidsoniana, un lugar metodológico que conduce a consecuencias novedosas. En la «interpretación radical», piensa Davidson, el intérprete no puede realizar su proyecto sin presuponer en el otro la actitud de «tener por verdadera» su emisión. Esta admisión de la *actitud proposicional* de creencia pone de manifiesto que no se puede interpretar sobre bases exclusivamente conductistas, porque representa el paralelo de lo que en la tradición continental se denomina «intencionalidad».

Estaríamos tentados, en virtud de estas consideraciones, a adelantarnos al meticuloso estudio de Davidson, infiriendo de lo que nos ha revelado hasta el momento que el *factum* de la interpretación presupone la existencia de una esfera de productividad intencional en los hablantes, una esfera cargada ontológicamente con las categorías dinámicas que hemos asociado con el «retroceso al mundo de la vida» fenomenológico-hermenéutico. Pero esta conclusión llevaría, por otro lado, demasiado lejos la semejanza, pues, siendo dicho «retroceso», desde su origen husserliano, un proyecto opuesto a la «naturalización de la conciencia» (y, en general, a cualquier proyecto de naturalización de ese ámbito ontológico que hemos llamado «constitución del sentido») obviaríamos la adscripción naturalista del pensamiento davidsoniano. Lo que se nos revela, pues, desde un comienzo, es una vocación aporética del razonamiento de Davidson. Los análisis que siguen, por eso, se interesan, al hilo

de la exposición de la doctrina del filósofo, por este reto fascinante que representa la posibilidad de una yuxtaposición de motivos fenomenológico-hermenéuticos y convicciones naturalistas.

Para proseguir en la inmanencia de la reflexión davidsoniana será preciso ahora apreciar que la presuposición de la actitud de creencia fuerza a introducir, en el seno de la «interpretación radical», la cuestión por las condiciones de verdad de las oraciones a interpretar. El intérprete ha de contar, no sólo con la observación de la conducta del supuesto hablante extraño, sino, también, con el hecho de que éste «tiene por verdadera» a su emisión. Es así cómo la teoría del significado entronca, en la filosofía de Davidson, con una teoría de la verdad. Pasamos a analizar esta importante dimensión del problema.

3.3.2. *Significado y verdad*

Los elementos axiales anteriores han conducido a la conclusión de que la tarea de la «interpretación radical» (que consiste básicamente en elaborar una teoría del significado de las emisiones de un hablante totalmente extraño) implica una teoría de la verdad acerca de las emisiones que se pretenden interpretar.³¹ La consideración del fenómeno de la significación y de la comunicación fuerza, en virtud de su textura inmanente, a enlazar una teoría de la interpretación con una teoría de la verdad. Aunque con frecuencia apela Davidson al carácter «primitivo», básico, de la noción de verdad (hasta el punto de que no parece descabellado suponer que ésta constituye para el autor algo así como un presupuesto evidente de los procesos lingüísticos),³² lo que en la lógica de la argumentación

31. Véase fundamentalmente «Truth and Meaning», en Davidson, 1984.

32. La noción de verdad es considerada con frecuencia, en efecto, por el autor como una noción primitiva, una noción intuitivamente accesible. Se trataría de una noción que —como diría Descartes— no es susceptible de ser definida en términos de otras nociones más claras que ella misma, es decir, de una noción trascendentalmente clara y distinta, simple. Esta «originariedad» de la noción de verdad se pone de manifiesto, según Davidson, en que, mientras otras como

Davidsoniana queda destacado es este derivar de un problema a otro, este desenlace reflexivo que hace comparecer al problema de la verdad en virtud de los requisitos explicativos del problema del significado.

Tal ingrediente de la reflexión davidsoniana entronca con la «semántica de las condiciones de verdad», una tradición que arraiga, fundamentalmente, en el Wittgenstein del *Tractatus* y que posee una clara ascendencia, incluso, en Frege.³³ Para el Wittgenstein del *Tractatus* «entender» una proposición significa saber «qué es el caso» si es verdadera. De un modo análogo, la tarea del intérprete radical, según la reflexión davidsoniana, debe dar como resultado teoremas que expresen, para cada oración que se interpreta, las condiciones que podrían satisfacer su pretensión de verdad.

Quizás sea justo afirmar que para Davidson, éste es sólo uno de los modos posibles que permiten determinar el significado.³⁴ Pero, en todo caso, la vinculación entre significado y condiciones de verdad ocupa un lugar explicativo privilegiado. Viene impelida por requisitos inherentes a la misma teoría de la interpretación. Pues, por otra parte —y como señala el mismo Davidson— dicha teoría debe evitar nociones semánticas que no estén definidas previamente desde condiciones no semánticas, con el fin de evitar un círculo en la aclaración del significado,³⁵ objetivo que quedaría cubierto si la dimensión «intensional» del lenguaje (sentido, significado) pudiese ser explicada en función de una dimensión «extensional»

«significado», «referencia» o «traducción» son difícilmente asequibles desde sí mismas, pueden, sin embargo, ser aclaradas con mayor facilidad si partimos de la noción de verdad. Sabiendo si una oración es verdadera y por qué, resultará más fácil entender qué significa y proceder a interpretarla o traducirla. Véase, por ejemplo, los trabajos de Davidson, 1992.

33. Para Frege, el sentido de una oración, el «pensamiento», se construye a partir de los sentidos de las partes que la forman; estos sentidos se determinan por las condiciones de designación de la verdad que le son propias. Véase M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, Londres, Duckworth, 1973.

34. Frápolli/Romero, 1998, p. 114.

35. Cf. «Reply to Foster», en Davidson, 1984.

(referencial). Esto es lo que logra —se supone— el nexo al que nos estamos refiriendo.

La fuerza de esta adhesión a la semántica de condiciones de verdad no se ve mermada por el holismo característico del pensamiento davidsoniano, sino transformada en su seno. A diferencia de la versión canónica wittgensteiniana, que establece un vínculo directo entre «significado» de oraciones particulares y «condiciones de verdad», en el caso davidsoniano las condiciones de verdad son condiciones consideradas para el conjunto de oraciones de un entramado lingüístico. A este sesgo holístico general en el que se inserta la relación entre significado y condiciones de verdad hay que añadir la integración de la definición tarskiana de la verdad, una integración que también viene requerida por la conformación de la teoría de la interpretación. Pues si se observa bien, el problema de la interpretación, planteado en virtud de los requisitos anteriores, se convierte en un problema veritativo que ha de intentar conectar la comprensión comunicativa con la experiencia «extralingüística» del mundo. Y la teoría de la verdad de Tarski sugiere un camino máximamente intuitivo en esta dirección.

La teoría tarskiana de la verdad³⁶ proporciona un modelo «recursivo» de la definición del predicado «es verdadero», un modelo que quedaría emblematizado en el conocido lema «'p' es verdadero si y sólo si p». Esta definición apela a la noción de «satisfacción» de una función oracional (por ejemplo «x es blanca») por un objeto o sucesión finita de objetos (por ejemplo, la nieve), como condición de la verdad de una proposición (en este caso, «la nieve es blanca»), relacionando así el lenguaje con la esfera extralingüística. Una virtud, por lo demás, de esta definición —aparentemente trivial— reside en la circunstancia de que no recurre a conceptos semánticos a menos que hayan sido previamente definidos en términos no semánticos (fundamentalmente, porque el término «satisfacción» no es intensional, puede definirse en términos puramente extensionales). Y éste es un mérito al que pretende hacer honor, como se ha mencionado, la concepción davidsoniana del significado.

36. Tarski, 1944.

Pues bien, en el contexto de la propuesta tarskiana, la definición del predicado «es verdadero», para un lenguaje determinado, está constituida por un conjunto de «oraciones-V», oraciones que son formuladas en un metalenguaje para cada una de las oraciones de ese lenguaje de partida, lenguaje objeto, y cuyo tipo adopta la forma del lema mencionado.

Dado que, según los argumentos de Davidson, el conocimiento de las condiciones de verdad de un lenguaje proporciona el de los significados de sus oraciones, una teoría de la verdad en la forma que propone Tarski constituiría, más allá de Tarski, una descripción completa del significado del lenguaje objeto.

Así pues, la teoría del significado davidsoniana conduce a una teoría de las condiciones de verdad que aplica el modelo de Tarski a la dinámica del lenguaje natural en el que la comunicación y la interpretación discurren. La teoría del significado debe proporcionar una teoría de la verdad de un lenguaje objeto, es decir, las condiciones de verdad de las oraciones de dicho lenguaje. Este recurso implica, en definitiva, que para entender el significado de una oración debemos disponer de una certeza contrastable de que se está produciendo un hecho cuya descripción puede corresponder al miembro del bicondicional situado a la derecha (el bicondicional que articula la definición emblemática tarskiana de verdad).³⁷

Llegados a este punto, la configuración tensional, aporética *prima facie*, que habíamos supuesto en la filosofía davidsoniana mues-

37. Dicho con mayor rigurosidad. Los teoremas que han de integrar la teoría de la verdad acerca de las emisiones que el intérprete pretende comprender poseen la forma de un bicondicional cuya estructura es la formulación tarskiana. La «convención T» —en el ámbito de los lenguajes naturales— prescribe que, para determinar el significado de cada enunciado *e* de un lenguaje *L*, hemos de contar con una teoría interpretativa basada en el esquema recursivo «*e* es verdad (en el tiempo *t* y para el hablante *h*), si y sólo si *p*», donde *p* es una certeza ajena al lenguaje *L* que haga que *h* asienta a *e*. Estos esquemas recursivos son llamados «enunciados T» y la teoría interpretativa será válida si para cada enunciado *e* permite derivar un metaenunciado de tipo T que tenga a *e* como argumento.

tra un interesante fleco. Frente a Quine —como habíamos visto— la teoría davidsoniana del significado ha planteado un desafío a la concepción conductista del sujeto y ha dado espacio, simultáneamente, a la vocación hermenéutica más típicamente continental. Pero el externalismo en el que se guarece la propia coherencia de la teoría pone, de otro modo, en peligro esta promesa.

Ahora queda claro que el recurso al asentimiento del hablante en la determinación del significado y, así, la insistencia en que la interpretación ha de fijar sus primeros pasos en una *inicial* observación de la conducta —ingrediente incuestionado de la herencia quineana— responden, fundamentalmente, a la necesidad de evitar el presupuesto de un conocimiento de las «actitudes proposicionales» del hablante y de evitar nociones estrechamente ligadas a la de *significado*, dado que ello implicaría riesgos de circularidad. La teoría del significado, a través de la interpretación radical y de la semántica de las condiciones de verdad, se asegura de que la dimensión intensional del habla se defina en función de nociones puramente extensionales. Quiere ello decir que el «mundo» del sujeto (su intencionalidad, pretensión de verdad o presencia real como agente de los procesos de significación) no puede ser tomado como punto de partida explicativo de nociones intensionales.

Desde el punto de vista de la fenomenología y la hermenéutica continentales, esta «puesta entre paréntesis» del mundo del sujeto, esta *epojé* del *mundo de la vida* en una teoría sobre la dimensión intensional del lenguaje, sobre el mundo de la «significación» parece un contrasentido, siendo para estas corrientes —como se ha visto— la «significatividad» en general un ámbito abierto en la esfera de la *vivencia* (intencional).

Pero esta anticipación del conflicto entre las tradiciones continental y analítica no es por el momento ni siquiera necesaria para pedirle cuentas a Davidson sobre el estatuto del mundo subjetivo de experiencia y su idiosincrasia. Basta con que interroguemos cómo puede quedar elidido este mundo autorreferencial de la vida del sujeto en una teoría sobre el significado y la interpretación que se resuelve en una teoría de la verdad y que ha sido vinculada con

esta última precisamente por mor de dicho factor. Fue, en efecto, el reconocimiento de la pretensión de validez del hablante como ingrediente de las emisiones que se pretenden comprender lo que nos condujo a la semántica de las condiciones de verdad. La respuesta hay que buscarla, quizás, en el especial estatuto que es preciso adjudicarle a esta dimensión, si tomamos en cuenta la descripción davidsoniana de la comunicación: no el de un factor explicativo de nociones intensionales, sino el de un «presupuesto» (entre otros) de la explicación misma de nociones intencionales.

Si esta hipótesis se confirma, habremos descubierto una de las formas en las que el trazado «trascendentalista» se impone por necesidad propia en el seno de planteamientos analíticos. Pues parece, en este caso, que es condición de la convivencia entre un naturalismo del significado (concretamente externalista) y una comprensión de la subjetividad que se resiste al reductivismo (en particular, conductista).

3.3.3. *Los «presupuestos» de la interpretación. Trazado del razonamiento «trascendental»*

Hasta el momento hemos reconstruido la textura que ha de poseer una teoría del significado de acuerdo con los argumentos de Davidson. Pero con esta descripción no queda al descubierto el entramado fundamental de los compromisos epistemológicos (y ontológicos) que coimplica una aproximación semejante al problema clave de la filosofía del lenguaje. Se diría, incluso, de alguno de estos compromisos —como es el caso del reconocimiento de una esfera subjetiva de experiencia e intencionalidad, como se acaba de sugerir— que quedan explícitamente fuera de una consideración sistemática y coherente del problema del significado. Sin embargo, podríamos tomar la reconstrucción de la teoría del significado realizada hasta ahora como punto de partida respecto a la pregunta por los presupuestos que han de ser admitidos si aceptamos los requisitos anteriores de una teoría del significado. Esta formulación del problema posee un evidente sentido «trascendental». Y es que, aunque Davidson no haya insistido en ello, la estructura de sus

razonamientos sugiere —como opina Carlos Moya—³⁸ el aspecto de una reflexión trascendental. Dicha reflexión partiría de la consideración de un *factum*, en este caso, el fenómeno de la interpretación y la comunicación intersubjetiva, descrito como demandando, inherentemente, una aproximación teórica que las aclaraciones precedentes acotan. Y la pregunta trascendental vendría a ser la siguiente: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de dicho *factum* observado desde el prisma —inexcusable— de la «interpretación radical» y del necesario deslinde del significado en términos de condiciones de verdad? No sólo las respuestas a esta pregunta, sino también, y sobre todo, las premisas de la pregunta misma —por ello hemos subrayado aquí este aspecto— serán objeto de reflexiones posteriores. Por el momento, señalemos brevemente las consecuencias de la aproximación davidsoniana al problema del significado: los «presupuestos» de una teoría sobre la comunicación interpretativa, si se admite la opción trascendental.³⁹

Uno de los presupuestos que ha de admitir el intérprete radical al asignar condiciones de verdad a las emisiones que pretende comprender es el de que «el significado de las palabras de una persona depende, en los casos más básicos, de los tipos de objetos y eventos que han causado que la persona considere aplicables esas palabras; y algo similar sucede con aquello de que versan sus pensamientos». ⁴⁰ Pues si el intérprete, que parte sólo de la observación de una conducta *interpretandum*, no tomase ciertos rasgos del entorno objetivo como contenido de las creencias que asigna al sujeto, no poseería asidero alguno para iniciar siquiera su empresa. Este presupuesto concierne a la tesis davidsoniana que afirma la causación «externa» de los estados mentales, tesis vinculada al punto de vista epistemológico que viene denominándose «externalismo».

38. Moya, 1992, p. 33.

39. Relevantes en este contexto son los artículos contenidos en Davidson, 1992, especialmente: «El mito de lo subjetivo», «Engaño y división» y «Las condiciones del pensamiento».

40. Davidson, 1992, p. 152.

Un segundo supuesto consiste en la admisión de un concepto objetivo de verdad, no relativizable en último término. Pues la interpretación quedará igualmente bloqueada si el intérprete radical no acepta que la creencia del sujeto puede ser objetivamente verdadera (dado que, en ese caso, no podrá asignar un contenido a la creencia, es decir, comprender, interpretar). Esto no supone que fácticamente no puedan atribuirse creencias falsas, sino que la falsedad no puede constituir el sustrato básico de la interpretación y de la comunicación humanas.

El tercer supuesto incide sobre el ingrediente subjetivo acerca del cual venimos insistiendo. Consiste en la atribución necesaria de racionalidad al sujeto cuyas emisiones verbales se interpretan, lo que significa que si el intérprete no acepta que el agente es fundamentalmente coherente en su vida mental, tendrá que negarle la posesión de creencias, lo que atenta contra una premisa clave de la interpretación.

Es el último de los presupuestos mencionados de la teoría del significado el que con más intensidad coloca al pensamiento de Davidson en una tesitura peculiar, en la tensión entre dos propensiones opuestas. Por un lado, las pretensiones materialistas del naturalismo, en virtud de las cuales lo real se agotaría en la objetividad explicable nomológicamente (incluso los estados de creencia, según el primer presupuesto mencionado, se consideran «causados» por el mundo externo). En segundo lugar, una propensión —diríamos nosotros— fenomenológico-hermenéutica, a admitir no sólo la irreductibilidad de los procesos intencionales, sino la incidencia ontológica de la dimensión intencional subjetiva. Pues si la racionalidad del agente, la coherencia inmanente de los estados de creencia del hablante, es un presupuesto necesario para la comprensión del fenómeno de la interpretación y, por ello, de la comunicación lingüística, ¿no habría que aceptar que la experiencia intencional del sujeto forma parte activamente de la forja de los procesos de significación y, por ende, de la comprensión de lo real? ¿No habría, en esta línea, que asumir que lo que llamamos «real» está ya mediado por la comprensión vivencial del «sentido»? Esta cuestión nos conduce, por el momento, a reflexiones más

precisas sobre el carácter bipolar, híbrido o tensional del naturalismo davidsoniano.

3.3.4. *El «acontecimiento» en el difícil equilibrio de un «materialismo no reductivista»*

Hemos encontrado muchas razones para suscribir la comúnmente aceptada convicción de que la ontología de Davidson es, simultáneamente, *materialista* y no reductivista, en el sentido siguiente. Es materialista —e incluso fisicista— porque presupone la tesis ontológica según la cual el mundo está constituido por objetos, estados de cosas o eventos que son físicos, es decir, susceptibles —aunque sea *en principio*— de descripciones válidas en el lenguaje de las ciencias naturales. Esta idiosincrasia ontológica, que posee muchos matices y que se expande a través de todos los escritos del autor, está atestiguada de un modo especialmente fehaciente por las premisas que hemos analizado a propósito de la relación entre la interpretación y la verdad. Davidson está convencido de que los teoremas que componen la teoría del significado-interpretación (teoremas que explicitan, como sabemos, condiciones de verdad) han de poder ser expresados en la forma de enunciados con carácter nomológico.⁴¹ Es más, esta observación no sólo ilustra el fisicismo ontológico, sino que sugiere —frente a la tradición hermenéutica continental— que la tarea de la comprensión puede llegar a ser cumplida a través de una *ars* explicativa.

Este rostro de la ontología davidsoniana es inseparable, sorprendentemente, de su opuesto, o al menos, de aquello que a primera vista es perceptible como contradictorio con él. Pues, por otro lado, el mero *factum* de la «interpretación» resulta incomprendible si no se admite la irreductibilidad de fenómenos tales como los estados mentales intencionales de un sujeto-agente y la participación de la creencia en la constitución de lo verdadero (y de lo real). No se podrá negar que este componente, digamos pragmático-hermenéutico, pertenece al sentido mismo del terreno en el que David-

41. Cf., por ejemplo, «Reply to Foster», en Davidson, 1984.

son sitúa el problema del significado. De hecho, es reiteradamente reivindicado por el filósofo. Y para precisarlo, no estaría de más señalar que, tanto su ascendencia como su despliegue en la filosofía de Davidson, se escoran hacia el pragmatismo. En uno de sus últimos trabajos, subraya el autor su vínculo con esta tradición tal y como fue perfilada en el ámbito americano, al considerar como inexcusable «el problema que estaban tratando los pragmatistas (especialmente Dewey), el problema de cómo se relaciona la verdad con los deseos humanos, las creencias, las intenciones y el uso del lenguaje».⁴²

En el caso de que estos dos elementos sean compatibles, el materialismo de Davidson no es *reductivista*, dando por supuesto que asociamos este calificativo con la concepción de la realidad en la que la explicación nomológico-causal no deja resquicio a la «comprensión» de fenómenos de sentido y, por ende, a la autonomía de las ciencias humanas. Pero ¿cómo congeniar una concepción «objetiva» de la verdad, que acaba en un naturalismo materialista, con una perspectiva hermenéutica no reductivista, según la cual los estados mentales no son asequibles a una explicación nomológica —una perspectiva, esta última, antinaturalista en algún sentido—? He aquí el reto nuclear de la filosofía davidsoniana, una filosofía que invita a reconocer la naturaleza jánica, bifronte, de la comprensión humana de lo real. La convivencia entre estas dos perspectivas tan disímiles se expresa en distintos frentes dentro de la filosofía de Davidson: al menos, en el de la teoría de la verdad, en el de la teoría de la acción (y del sujeto) y en el de la filosofía de la mente. Aludiremos aquí, y de un modo muy sucinto y general, al nervio de la aporética. Aunque en este contexto entrarán en escena los aspectos relacionados con la concepción del sujeto y con los fenómenos de intencionalidad, dichos aspectos serán abordados de un modo más preciso en las reflexiones que se realizan en el apartado específico sobre filosofía de la mente.

El organigrama filosófico davidsoniano pretende disipar la perplejidad suscitada por la asunción de perspectivas opuestas a la

42. Davidson, 1990, trad. cast., p. 148.

que venimos refiriéndonos mediante argumentos que aspiran a armonizar los requerimientos de una ontología materialista con las exigencias propias de una epistemología no científicista. Una de las claves de este empeño reside en la tesis que afirma la «indeterminación» de las explicaciones causales. En los trabajos incluidos en *Essays on Actions and Events* Davidson ha tejido reflexiones que, girando en torno a esta tesis, penetran con agudeza en problemas omnipresentes y centrales en la tradición filosófica. La categoría de «acontecimiento» ocupa en tal contexto un lugar destacado. Su mera mención evoca la nomenclatura en la que gran parte de las corrientes continentales de pensamiento —como se ha visto en el capítulo anterior— cifran sus cuestiones ontológicas axiales. Nos aproxima a las categorías dinámicas que, de la fenomenología a la filosofía de la diferencia, vertebran la comprensión del ser.

El atisbo de una coincidencia con este tema nuclear del entramado continental contemporáneo no parece estar basado en un mero parentesco nominal. Lo que en el referido ensayo es llamado «acontecimiento» (y acontecimiento es todo lo que sucede) amenaza a una ontología sustancialista, siempre enemiga del dinamismo. El «acontecimiento» no se subordina a la categoría de «sustancia». La idea de subsistencia que asociamos con esta última categoría —dice el filósofo— es inseparable de la idea de sobrevivir a determinados tipos de «cambio».⁴³ Se infiere de ello que los fenómenos no son susceptibles de ser tasados en función de un orden «en sí», de un orden independiente de la interpretación. Esta simetría con la hermenéutica continental contrasta con un objetivismo científicista. Si los actos intencionales, como eminente ejemplo de los acontecimientos, deben ser susceptibles de una explicación causal,⁴⁴ debe estar claro que Davidson se adhiere, en general, a una concepción ontológica en la que «acontecimiento» designa un suceso de carácter físico y *en principio* explicable nomológicamente. ¿Qué gozne articula estos extremos?

43. «The Individuation of Events», en Davidson, 1982.

44. «Actions, Reasons and Causes», en Davidson, 1982.

Lo que deja también claro Davidson en estos trabajos es que los acontecimientos son *singulares*, y pone el dedo en la llaga de esa problemática típicamente platónica de la mediación de lo singular en lo universal, cuando pone al descubierto aporías —a su juicio inexorablemente insolubles— que son inherentes a la explicación causal. Magnífica es la aclaración que se nos ofrece en «Causal Relations».⁴⁵ Si las explicaciones causales pretenden ser necesarias y suficientes, como es su vocación, deberían ofrecer no sólo una ley general que conecta fenómenos, sino asegurar que dicha ley general es aplicable para el fenómeno concreto, *identificado* aquí y ahora. Pero como la reconstrucción de leyes es siempre interpretativa, resulta que, aunque tengamos que suponer la existencia de una ley, lo normal es que no conozcamos su contenido exacto; por tanto, nunca podremos estar seguros de que las dos condiciones mencionadas se ofrezcan al mismo tiempo: la exigencias de necesidad y de suficiencia se limitan la una a la otra. En efecto, las proposiciones causales han de enunciar, para ser tales, condiciones necesarias (una ley general) y suficientes (que expliquen éste fenómeno, aquí y ahora). Ahora bien, cuanto más exhaustiva es nuestra descripción de la causa, mayor probabilidad hay de que la explicación sea suficiente (y explique, así, el hecho concreto), pero menos probabilidades tendremos de que sea necesaria (pues incluye demasiados detalles). Y al revés: cuanto más exhaustiva es nuestra descripción del efecto, mayores probabilidades tendremos de demostrar que la causa (tal y como la describimos) es necesaria (pues damos cuenta de muchos detalles del contexto del fenómeno en cuestión), pero menores probabilidades tendremos de demostrar que es suficiente (pues ¿cómo podemos excluir que no concurren otras causas?)

Razonamientos de este tipo aproximan la teoría davidsoniana a la relatividad ontológica de Quine y aclaran la paradójica definición de «acontecimiento» con la que hemos topado más arriba. Lo que acontece no será reductible a una descripción sustancialista: su unidad autosubsistente se deshace en una pluralidad asistida por la contingencia. La pluralidad se deriva de la ineludible indeterminación

45. Davidson, 1982.

de nuestras descripciones de la realidad. «La causalidad y la identidad son relaciones —dice Davidson— entre acontecimientos individuales independientemente de cómo estos se describan. Pero las leyes son lingüísticas; de modo que los acontecimientos pueden ejemplificar leyes y, por ende, ser explicados o predichos a la luz de leyes sólo en la medida en que dichos acontecimientos se describan de un modo u otro.»⁴⁶ No hay que olvidar, en este punto, que los procesos lingüísticos, según la teoría davidsoniana que venimos desarrollando, son siempre procesos de interpretación que involucran la asignación de estados mentales y racionalidad al agente. Ya se verá, en particular, que el análisis davidsoniano de la cualidad de los estados mentales da como resultado la combinación entre un *monismo* naturalista y una comprensión no reductivista del estatuto de lo *intencional*. Este intento de compatibilización —al que denomina Davidson *monismo anómalo*— será abordado más adelante, en el apartado en el que serán tema expreso aspectos significativos de la *Filosofía de la mente*. No estamos, pues, ante una teoría reductivista, como era el caso en la filosofía quineana. En seguida comprobaremos que no es ésta la única diferencia entre las posiciones de Davidson y Quine.

3.3.5. Distancias entre Davidson y Quine

No estaría de más, con el fin de una recapitulación de aspectos transversales de la línea analítica que nos ocupa, recabar ahora un poco las distancias entre Quine y Davidson. Ya hemos mencionado la deuda que la filosofía de Davidson mantiene respecto a los problemas abiertos por Quine. De la teoría quineana acepta Davidson la teoría holística del significado y la tesis de la inescrutabilidad de la referencia.⁴⁷ Pero algunas diferencias no irrelevantes nos obligarán a juzgar el punto de vista davidsoniano con mayor cautela a la hora de compararlo con posibles paralelismos de la tradición continental.

46. Davidson, 1994, p. 27.

47. Davidson, 1984, cap. 16.

La primera de las diferencias afecta al punto de partida mismo, ya explicitado, según el cual la teoría del significado rebasa la dirección quineana —centrada en el problema de la traducción— hacia el problema de la interpretación, un problema que, por su propia inercia, tiene como meta tocar roca viva penetrando en la comprensión del *interpretandum*, finalidad que condujo la investigación hacia una teoría de la verdad. Pues bien, una de las diferencias centrales que este enfoque implica respecto al quineano afecta al problema del cientificismo. El fisicalismo de Quine lleva aparejada la exigencia de un reductivismo respecto al discurso sobre estados mentales, creencias o intencionalidad del agente. Sin embargo, como hemos visto, el materialismo de Davidson pretende dar espacio a la convivencia entre el materialismo y un respeto de la irreductibilidad de lo mental e intencional. Una segunda diferencia afecta a la concepción de la reflexión filosófica. El procedimiento davidsoniano, que, en cierto sentido, se aproxima a la reflexión trascendental —tanto que ha provocado la reacción indignada de aquellos que desprecian la investigación de presupuestos *apriorísticos*—⁴⁸ constituye una vigorización de la autonomía de la reflexión filosófica frente al discurso científico, una autonomía que, como sabemos, queda francamente en peligro en la concepción quineana de una *epistemología naturalizada*. Por último, nos gustaría señalar una diferencia que posee incidencia ontológica fundamental.

El externalismo de Davidson, como hemos comprobado, acarrea una desconfianza hacia el mentalismo. Esta desconfianza es también pieza clave del proyecto quineano. Ahora bien, bajo el punto de vista de la teoría davidsoniana, el empirismo quineano que sustenta este antimentalismo es desafiado. El empirismo es también una forma de dualismo, por cuanto interpone entre mundo objetivo y sujeto un ámbito de entidades intermedias, las impresiones humea-

48. Algunos han reaccionado, como decimos, indignados ante el procedimiento apriorístico de Davidson. Véase, por ejemplo, M. Johnston, «Why Having a Mind Matters», en E. LePore y B. P. McLaughlin (comps.), *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell, Oxford, 1985, pp. 408-426.

nas. Este dualismo persiste en la obra de Quine, que toma las excitaciones de las terminaciones nerviosas como el punto de arranque de todo nuestro aparato conceptual. Es, según Davidson, el tercer dogma del empirismo.⁴⁹ Y es que aquello con lo que se relaciona el significado, no es, desde el punto de vista externalista davidsoniano, la evidencia disponible para cada hablante, sino los eventos mismos en su densidad extralingüística. Claro está que esto es un presupuesto de la teoría, puesto que una realidad extralingüística es inescrutable. A esta tesis la ha llamado Davidson —por contraste con la empirista y conductista quineana— Teoría Distal de la Referencia.⁵⁰

3.4. CONFRONTACIÓN CON EL PENSAMIENTO HERMENÉUTICO CONTINENTAL

3.4.1. *Desfondamiento hermenéutico del sujeto vs. antimentalismo naturalista*

Un rasgo central que caracteriza la semejanza estructural entre el proyecto continental de *mundanización del sentido* y el analítico desarrollo de la *naturalización del significado* es, como venimos insistiendo, la propensión a situar los procesos de significación en el tejido de la inmanencia natural. Esté asistida por la profundidad vertical del *mundo de la vida* (en el primer caso) o por la extensibilidad reticular de las transacciones legaliformes (en el segundo caso), esta propensión no puede dejar de oponerse a una concepción idealista del sujeto. En particular, a esa concepción cartesiana y moderna que pretende salvar los poderes constituyentes de éste respecto al flujo sensible y mundanal, al entenderlo como un ámbito puro de gestación del sentido o como un receptáculo originario de significaciones acabadas. A continuación rastreamos este motivo en el escenario de la discusión que nos ocupa.

49. Cf. «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», en Davidson, 1984, p. 189.

50. Cf. Davidson, 1990, trad. cast., pp. 196 ss.

En los dos casos anteriormente destacados, dentro de ese campo de juego en el que significado e interpretación quedan entretreídos —los de las filosofías de Quine y de Davidson—, asistimos a un giro respecto a la modernidad cartesiana que comparte muchos rasgos con el que tiene lugar en la trayectoria continental. En este espacio de la tradición analítica nos encontramos con una concepción de los procesos de acción lingüístico-interpersonal que atenta, como la fenomenología posthusserliana y la hermenéutica, contra el mentalismo o la *filosofía de la conciencia*. En términos quineanos, se trata de una ruptura con el *mito del museo* dominante en la tradición, un «mito» o «metáfora» que induce a creer en la existencia de «significados» como si fuesen entidades con consistencia atómica y estuviesen señalados por palabras —rótulos o etiquetas, se diría, de un museo mental imaginario—. El mito valida tanto una «cosificación» del significado —según la cual éste está asociado con ideas o pensamientos definibles, rigurosamente delimitables, y frente a la que Quine hace valer la compleja tela de relaciones holistas—, como un «mentalismo pernicioso, en la medida en que consideramos la semántica de un hombre como algo determinado en su mente más allá de lo que puede estar implícito en sus disposiciones a una conducta manifiesta». ⁵¹ Este vínculo, que Quine pretende establecer, entre los procesos de significación y el dinamismo de la praxis conductual, sigue siendo la piedra de toque del proyecto davidsoniano, en el que —se puso de manifiesto— el significado y la verdad remiten a procesos de interpretación involucrados siempre en fenómenos pragmático-intersubjetivos. En ambos casos, el ascendiente pragmatista —fundamentalmente el de Dewey— porta una bandera antiidealista, teniendo como horizonte —como manifiesta expresamente Davidson— el de «traer la verdad, y con ella las pretensiones de los filósofos, a la tierra». ⁵²

Semejante prurito de la tradición analítica puede ser parangonado con el de la filosofía continental posthusserliana por buscar un vínculo entre la «constitución del sentido» y la facticidad prác-

51. Quine, 1969, trad. cast., p. 44.

52. Davidson, 1990, trad. cast., p. 147.

tico-material del «mundo de la vida». Tanto en un caso como en otro se trata de arraigar la forja de los procesos simbólicos en el campo de juego de la facticidad, convirtiéndolos en procesos «intra-mundanos». Sin embargo, la pretensión fenomenológico-hermenéutica de desfondar la naturalización, bien de la conciencia, bien del «mundo de la vida», es incompatible con los presupuestos del modo en que tiene lugar el retroceso analítico a la facticidad. En el caso de Quine, este retroceso comprende el significado como una propiedad de la conducta *observable* y, siguiendo el camino del naturalismo de Dewey, afirma la necesidad de admitir que «conocimiento, mente y significado son parte del mismo mundo con el que ellos tienen que ver, y que han de ser estudiados con el mismo espíritu crítico que anima la ciencia natural». ⁵³ En el caso davidsoniano, el materialismo con tintes fisicalistas crea también un hiato insalvable con la tradición continental.

Vistas así las cosas, es patente que la convergencia entre el anti-mentalismo analítico y la crítica continental a la *filosofía de la conciencia* afecta a la crítica de una concepción cartesiana —solipsista en el método y representativa en su fundamento epistémico-ontológico— del pensamiento y del sujeto, es decir, a una concepción en la que el mundo es pensado como un espectáculo interno, compuesto por objetos y accesible al «ojo interior». Pero es también patente que esta convergencia es lo suficientemente epidérmica como para dejar traslucir la controversia nuclear. La crítica continental al cartesianismo moderno no se agota en la crítica al solipsismo metódico. El continental se opone también al riesgo de que las instancias que ocupen el lugar de la conciencia constituyente, sea lo «público», sea lo «natural», se hagan objeto de una mirada *representativa, objetivante*. Desde tal punto de vista, el problema de la traducción y de la interpretación introducidos por Quine y Davidson están aún, por su filiación con el naturalismo, bajo sospecha para el oponente: bajo la sospecha de que lo «natural» sea de nuevo convertido en espectáculo objetivado de la recta «mirada», purgado de su carácter fenomenológico y reducido a pura «presencia». Tal es la propensión

53. Quine, 1969, trad. cast., p. 43; cf. pp. 43-48.

del otro mito o metáfora que repudia el continental, y que hemos comentado ya: la *metáfora óptica*, el mito *heliocéntrico* de la *filosofía de la conciencia* y del *pensamiento representativo*.

Pero la distancia aquí señalada entre ambas tradiciones presenta una disimetría. Tomando el caso de Quine, el carácter científicista que adopta la formulación del naturalismo en su doctrina determina que la confrontación entre la perspectiva continental y la analítica —siendo esta última, en este caso reductivista— adoptará siempre, por muy discutible que sea, una evolución expeditiva. Pues para el continental, el científicismo es un síntoma evidente de la mencionada *metáfora óptica* que caracteriza a la tradición presentificante o representativa. Ahora bien, un reto más vigoroso aparece cuando consideramos un naturalismo, como el de Davidson, no reductivista, no *científicista* en sus pretensiones. Las reflexiones subsiguientes no han podido, de hecho, evitar esta disimetría. Comenzaremos con el caso quineano y comprobaremos cómo en el davidsoniano la confrontación adopta mayor confusión y complejidad. Pero antes, resultará de interés subrayar un rasgo más que acerca a los contendientes: ambos se sitúan en la esfera contemporánea de un *pensamiento postmetafísico*.

Entre la «nueva ontología» continental —que inicia Husserl y que se prolonga en la ontología fenomenológico-hermenéutica—⁵⁴ y el concepto quineano de ontología existe, pese a la persistencia de la distancia insalvable concerniente al científicismo, un evidente parentesco en la estructura. Ambas tradiciones se sitúan ahora en un contexto no «metafísico». La tesis quineana de la «inmanencia de la verdad», ya comentada, implica una ruptura —pareja a la de la «nueva ontología» fenomenológica— con la versión «metafísica» de la teoría de la verdad como correspondencia. Tal versión, en efecto, involucra un realismo ingenuo —la fe en una adecuación necesaria del juicio a la realidad *en sí*—, que se desmorona si es considerada la imposibilidad de un «exilio cósmico». Para asegurarnos de una correspondencia semejante habría que presuponer la posibilidad de una comprobación externa, libre de perspectiva o,

54. Schnädelbach, 1991, § 7.

dicho con otra pregnante metáfora, *divina*. Un presupuesto así se reconoce imposible desde el momento en que asumimos como inenajenable la dependencia recíproca entre la verdad y la aprehensión de la verdad. Y este vínculo, que en el caso de la fenomenología se especifica en un lazo entre el «sentido del ser» y la experiencia «constituyente», es perceptible, de modo análogo, en la relación entre el referente y el «marco teórico», tal y como se describe en el caso del naturalismo quineano.

Dado que el antimetalingüístico de Quine, dentro de este contexto, es parangonable al giro anticartesiano del que la filosofía continental ha dado pruebas rotundas tras Husserl, no resulta extraño que reconozcamos una simetría entre el concepto quineano de ontología y el de la fenomenología posthusserliana. El caso de Heidegger (el de *Ser y Tiempo*) es especialmente iluminador. Tanto en el universo de Quine como en el de Heidegger la ontología se convierte en un análisis de presupuestos, lo que implica un pensamiento postmetafísico que no aparta su mirada del ámbito finito y determinado sin el cual se haría incomprensible la correspondencia pensamiento-realidad. Quine parte, en efecto, de que la verdad de una teoría puede presuponer la existencia de determinados objetos, es decir, la satisfacción de las variables de sus enunciados. En la medida en que se mantiene una teoría, por consiguiente, se sustenta un «compromiso ontológico». Ontología es el análisis de lo que presuponemos: según Heidegger, una comprensión del ser; de acuerdo con Quine, una definición de los objetos existentes. En el caso davidsoniano, el trazado trascendental del análisis no deja lugar a dudas. Las aspiraciones especulativas de la razón han sido, así, cercenadas en ambas tradiciones.

Este parentesco entre la «nueva ontología» continental y el concepto quineano de ontología —que se prolonga subyacentemente en Davidson— muestra que, después de Hegel, la dirección de las cuestiones ontológicas está muy influida por Kant, por la necesidad de alejarse de una metafísica no crítica o, de otro modo, contra las pretensiones (dialécticas —en terminología kantiana—) de la razón. Con tal nexo es compatible una heterogeneidad en lo que concierne al modo en que es comprendida la textura de los presu-

puestos ontológicos. El naturalismo quineano, en efecto, da forma a esta ruptura con la metafísica del realismo ingenuo suponiendo que la ontología está sustentada en el ámbito objetivo de las variables. Se adquiere un «compromiso ontológico» porque mientras no clarifiquemos el significado de los objetos que satisfacen nuestra teoría, sus márgenes, su ámbito, no podemos tampoco aclarar el significado mismo de la teoría. Pero ello implica una interpretación fisicalista del mundo, una «comprensión» objetivante de la realidad que el naturalista —frente a Heidegger— no ha justificado. Según esta ontología, al universo pertenecen objetos físicos, clases formadas por éstos, clases de objetos que son combinación de otras clases, y así progresivamente. Se trata de una ontología que no rebasa la —por Heidegger denominada— «metafísica de la presencia» y que no afronta —hay que decirlo— explícita y justificadamente esa inherencia. Pues, ¿cómo podemos alejar la sospecha de que en el naturalismo de Quine yace un presupuesto dogmático, en el momento en que nos preguntamos de qué misterioso modo hace compatible un «relativismo ontológico» con un objetivismo fisicalista? ¿No debería, por coherencia interna, ser considerado el fisicalismo y el conductismo como una más de las ontologías posibles y no como un factor común a todas ellas?

Hay una diferencia adicional que nos obligará, incluso, a repensar el sentido en que el *giro copernicano* kantiano es asumido y transformado en cada una de las tradiciones. Dicho giro, que propende a hacer depender lo real de la «constitución» del sujeto, no arrasa necesariamente la idea de que, por otro lado, el conocimiento genuino hace honor a demandas de la realidad misma. Cuando la tradición continental expresa esta idea hace valer, sin embargo, una dimensión *apelativa* de la experiencia que el analítico o no reconoce o reduce nomológicamente. Es a propósito de esta temática como se torna perceptible una proximidad del pensamiento de Davidson al fenomenológico-existencial, de todo punto extraña a Quine y, sin duda, fascinante.

3.4.2. «Apelación» vs. «Construcción» (Davidson con Heidegger más allá de Quine)

Hemos intentado mostrar anteriormente que la concepción ontológica de Quine comparte con la hermenéutica continental elementos tan fundamentales como el pluralismo y una posición anti-metafísica —en la que se reconoce el legado crítico-kantiano—, en la medida en que comprende la dimensión ontológica como un ámbito de presupuestos. Y hemos argüido que, sin embargo, es incompatible con la tradición continental en lo que respecta a los presupuestos fisicalistas y conductistas. Pero hay una distancia adicional que hemos anunciado y que quisiéramos hacer explícita aquí, porque concierne al modo en que el anticartesianismo de la trayectoria Quine-Davidson y el de la fenomenología posthusserliana adoptan rostros distintos.

Habría que comenzar cuestionando las pretensiones anticartesianas de Quine. Resulta difícil sustraerse a la sospecha de que la «relatividad ontológica» por él defendida presupone una visión «constructiva» de los diferentes marcos teóricos respecto a lo real y, en esa medida, un prurito kantiano que la fenomenología posthusserliana disloca. El anticartesianismo de gran parte de la filosofía posthusserliana continental transforma el husserliano «apriori de correlación» (entre «constitución del sentido» y «autodonación del objeto») de un modo que no viola, pero sí violenta y transfigura, el legado antimetafísico kantiano. Este componente está presente, incluso, en la fenomenología de Husserl, que tantos parentescos posee con la filosofía trascendental. Lo que se «da» a la actividad constituyente del sujeto no es —como en el kantismo— una rapsodia de datos sin voz propia y que, por su indigencia, necesita la espontaneidad conformadora del entendimiento; lo que se «da» a la conciencia, según la fenomenología, es la «cosa misma», y ésta demanda, desde sí, una dirección de la mirada (por eso, la actividad constituyente es «intencional»). Semejante reconocimiento de una «trascendencia no trascendente» —diríamos nosotros— es conservado en el giro anticartesiano posterior a Husserl y, quizás,

subrayado. Se trata del reconocimiento de que la dimensión «constituida» (el mundo) es, ella misma, y en un sentido peculiar, «constituyente». Constituyente, en cuanto dimensión «apelativa», como espacio de una demanda propia que posee la textura interna de un «fenómeno», de un aparecer dinámico. Valgan los ejemplos de la ontología heideggeriana (especialmente la de la última época) —en la que la «comprensión del ser» se hace vincular a un «requerimiento» previo que proviene del ser mismo—,⁵⁵ y de la fenomenología merleau-pontyniana, en la que las perspectivas de la «posesión de un mundo» son, más que construcciones de un sujeto ordenador, nervaduras comprensivas que el ser (ser prerreflexivo-en-situación) demanda desde sí.

Ya se dijo que esta dimensión «apelativa» es parte de la correlación entre mundo y sujeto, mantenida como una constante aún en las torsiones de la fenomenología posthusserliana. Nos apresuramos a sugerir que no se trata de una dimensión «mística» de la realidad mundanal, como si contuviese una fuerza, quizás, que le «sobreviene» al sujeto desde un mágico exterior. En tal caso, el realismo ingenuo que hemos descartado reaparecería abruptamente bajo otro disfraz. En la medida en que en la fenomenología existencial y en la hermenéutica la ontología sigue estando vinculada a la *experiencia del sentido*, el momento de «apelación» no puede ser ajeno a la praxis, a una acción del sujeto, aunque ello tenga lugar de un modo, ciertamente, muy peculiar. Si el sujeto de experiencia es un *sí mismo* prerreflexivo —como estas corrientes defienden—, la comprensión genuina del sentido es alcanzable sólo en la medida en que involucre un acto por el cual se intenta poner freno a las anticipaciones constructivas del juicio y de la conciencia, un acto necesario para «permitir» que la inserción prelógica en el mundo práctico muestre su rostro. Un rostro móvil, en el que el sujeto *se encuentra* y que, por tanto, rebasa su intencionalidad consciente. La «apelación» es, pues, una experiencia de reconocimiento del dinamismo de la praxis, es una comprensión situada de nexos de sentido que ya son efectivos y que, por tanto, exigen un acercamiento

55. Heidegger, 1943.

no arbitrario. Por eso, esta pasiva aprehensión no es menos productiva que una acción intencionalmente originada en el juicio. Se trata de una «pasividad activa», en términos de Merleau-Ponty;⁵⁶ es una condición —señala Heidegger— del encuentro genuino con el mundo: la de dejar al ente «ser el ente que es».⁵⁷

Tal dimensión apelativa de la experiencia no tiene parangón en la ontología quineana. Ciertó que se puede decir de la diversidad de los «marcos teóricos» que describen lo real efectivamente sólo si son coherentes con la experiencia. Pero en este caso, la experiencia no apela o demanda en un sentido «pasivamente activo». No «dice»; «niega», se limita a señalar el punto en el que emerge un «no» o, dicho sin metáfora, a refutar ciertas oraciones observacionales. Por muy anticartesiano que sea el giro quineano respecto a Frege, este giro sigue siendo cartesiano por kantiano: al fin y al cabo, las concepciones teóricas, en el organigrama quineano, «construyen», podríamos decir, la experiencia.

Pues bien, el externalismo de Davidson depara sorpresas en este contexto. La tesis según la cual el mundo objetivo posee un poder «causal» respecto al contenido de las creencias y una relación directa, no mediada, con ellas, es punto de partida suficiente para despejar una peculiar proximidad entre el naturalismo externalista y el retroceso continental al «mundo de la vida». A este punto álgido de la confrontación nos hemos visto abocados. Hemos señalado más arriba que una de las diferencias de la teoría davidsoniana respecto a la quineana radica en el externalismo. Esta posición, que afirma la existencia de vínculos directos entre los acontecimientos reales y los contenidos de las creencias, se opone al rígido «dualismo» entre concepto y contenido, entre sujeto y mundo. En particular, posee la virtud de desenmascarar —como hemos visto en 3.3.5— el empirismo quineano, la interposición entre mundo y sujeto de un ámbito de excitaciones sensibles, organizado luego de forma más compleja en nuestro aparato conceptual. De un modo más general, se opone el externalismo de Davidson a todas aquellas

56. Merleau-Ponty, 1964, p. 299.

57. Heidegger, 1943, trad. cast., p. 129.

concepciones con fuerte gradiente internalista, porque hacen de la verdad un «concepto epistémico».⁵⁸

Pues bien, no es difícil percibir la eficacia de esta comprensión davidsoniana de la relación sujeto-mundo en orden a diluir la propensión «constructiva» que hemos destacado en la ontología quineana. Arraigando en la vinculación entre significado y condiciones de verdad, tiene la virtud de garantizar lo que en la tradición continental se llama «intencionalidad». Ciertamente, el recurso de Davidson a la noción tarskiana de la verdad no está exento de dificultades. Algunas de ellas se refieren —como expresa Hernández Iglesias—⁵⁹ a un riesgo de circularidad, que se deriva del difícilmente eliminable presupuesto de que la oración de la cual deben darse las condiciones de verdad deba ser previamente traducida, interpretada.⁶⁰ Pero presuponiendo su corrección, se verá que toda actitud proposicional, en efecto, está, según el enfoque externalista, dirigido al objeto «en sí»; todo signo es comprendido como signo *de algo*, independientemente de cómo determinemos ese contenido. Una tal *extroversión* del signo puede parangonarse a la auto-trascendencia de la actitud intencional tal y como la fenomenología la concibe. Y la *exterioridad* del significado que el externalismo davidsoniano comporta congenia muy bien con la convicción husserliana de que el objeto al que está intencionalmente dirigida la actividad constituyente no es una instancia intermedia entre sujeto

58. Cf. Davidson, 1990; segunda sección.

59. Hernández Iglesias, 1990, cap. 5.

60. La oración 'Snow is white' es verdadera si y sólo si la nieve es blanca; pero también sería verdadero el teorema siguiente: 'Snow is white' es verdadera, si y sólo si la hierba es verde». Este último teorema no encierra falsedad, pero no es, intuitivamente, una buena traducción de la oración «Snow is white». Tales bicondicionales podrían ser eliminados —dice Hernández Iglesias— exigiendo que la oración que formula las condiciones de verdad sea una traducción de la oración a interpretar. Pero este requisito parece presuponer el concepto de significado que la teoría davidsoniana pretendía sustituir por una formulación en la que la significación quedaría aclarada, directamente, mediante la noción de condiciones de verdad.

y mundo real, sino la «cosa misma», la realidad en su desnudez. Podría decirse aún más. El anticartesianismo de Davidson no admite el límite que hemos desentrañado en el de Quine, pues a diferencia de éste último, permite entender la actividad del sujeto, no como «construcción» del objeto real (es decir, kantianamente), sino como una actividad impelida desde la «cosa misma». Pues la tesis de que los contenidos de las creencias tienen sus condiciones de emergencia y de validez en el mundo mismo posee profundos nexos con la convicción fenomenológico-hermenéutica continental, ya mencionada, según la cual la experiencia desnuda muestra un poder *apelativo*. Añádase a esto el vínculo que la teoría davidsoniana del significado establece entre procesos de significación-interpretación y el fenómeno de la verdad, un vínculo que precede a toda mediación de leyes de correspondencia, y se habrá alcanzado un punto de mira desde el cual el pensamiento davidsoniano revela insospechadas y sorprendentes convergencias con la ya analizada comprensión heideggeriana de la verdad como *desvelamiento*.

A pesar de esta fascinante aproximación, un análisis atento tropieza con limitaciones, cuyo alcance es suficiente como para reavivar el motivo central de distancia que venimos persiguiendo a lo largo de la confrontación entera entre las dos tradiciones. Las consideraciones anteriores sugieren, en el fondo, que la teoría davidsoniana del significado se adecua a la exigencia fenomenológica que venimos destacando bajo el rótulo de «apriori de correlación». Correlación entre «constitución del objeto» y «autodonación del objeto». La suposición del primer polo encontraría confirmación en las reflexiones anteriores que conducen a presuponer en la teoría davidsoniana un reconocimiento de la apertura intencional al mundo. La del segundo, en las últimas reflexiones realizadas sobre su externalismo—. Y tales consideraciones apoyarían, al mismo tiempo, que esa adhesión posee más proximidad con la forma en que el «apriori de correlación» ha sido transformado en la fenomenología posthusserliana (como una correlación entre «comprensión» y «automostración» de la verdad, tal y como la ontología fundamental heideggeriana subraya). Pero si esta convergencia mereciese el asentimiento del lector, habría que señalar todavía que está funda-

da en una interpretación de lo «no dicho» por Davidson. Hay dos obstáculos, al menos, que impiden afirmar que esta convergencia puede acreditarse en lo «dicho» por el autor.

El primer obstáculo radica en que el materialismo con tintes fisicalistas del que Davidson parte involucra comprender la textura ontológica última del mundo de un modo antifenomenológico: la textura de lo que llama Davidson «acontecimiento» es, en último término, la del «hecho» describable o representable (aunque sólo *en principio*) y no, como en el caso continental, la textura de un fenómeno, es decir, del *acto* o *acontecer* del *mostrarse un sentido*. El segundo obstáculo tiene su fundamento en las paradojas inherentes a la corrección davidsoniana del materialismo mediante la introducción de la categoría de agente intencional. A través de dicha corrección no se alcanza a disipar la impresión de que, tal y como es introducida, la categoría de agente impide comprender la subjetividad como vida, como *ipseidad (sí mismo)*. Analicemos este último obstáculo con más detalle.

Se ha señalado anteriormente que la admisión de la actitud de creencia, así como de la racionalidad y coherencia internas del mundo del agente, como condición de la interpretación, aleja la teoría davidsoniana del conductismo quineano y, en general, de una naturalización de la reflexión filosófica. ¿Cómo comprende Davidson estos ingredientes presuntamente «hermenéuticos» ligados a la «comprensión» del «sujeto»?

Es preciso señalar que debemos tomar la aplicación de categorías mentalistas o intensionales en esta filosofía con cautela. La presuposición de actitudes de creencia no vicia, semánticamente, según Davidson, el proceso de interpretación, pues tal admisión no implica que el intérprete conozca las creencias del sujeto ni el significado de sus expresiones. Queda más claro si reconstruimos sintéticamente los principales estratos del edificio teórico del autor. En términos generales, podríamos decir que la lógica de la argumentación davidsoniana —tal y como la hemos expuesto más arriba— impone dos pasos necesarios que terminan vinculando significación, interpretación y verdad. En primer lugar, el hecho de que la realidad está descrita en el *medium* del lenguaje y de que éste posee

una estructura abierta —capaz de enriquecerse creativamente—, impone formular una teoría de la significación lingüística en términos de una teoría de la interpretación. En segundo lugar, la teoría de la interpretación se ve abocada a reformular el «significado» de las emisiones que hay que comprender en términos de «condiciones de verdad» porque, dado que el intérprete cuenta únicamente con la observación de la conducta, debe acceder a la «roca viva» del sentido evitando introducir categorías intensionales. Si las introdujese para clarificar el contenido de las creencias *interpretandum*, presupondría, de algún modo, aquello a lo que debe dar explicación. Esto da lugar a un antimentalismo en la teoría davidsoniana en el que se reconoce la herencia de su maestro Quine. Pues bien, ¿cómo hacer compatible este antimentalismo con el reconocimiento davidsoniano, ya mencionado, del «espesor» interno del agente? Esto último debería ser posible si nos mantenemos en la analogía con la línea continental. En la tradición hermenéutica, en efecto, el derrumbe paralelo de la *filosofía de la conciencia* no da por resultado una eliminación del poder constituyente del agente, sino una profundización de tal poder, una inserción de la apertura de sentido en la vida prerreflexiva.

Davidson ha intentado mostrar que el *factum* de la interpretación atestigua la vida mental del sujeto y su racionalidad interna. Sin embargo, el resto de los supuestos de la teoría davidsoniana presentan una imagen del sujeto difícilmente conciliable con ésta. El antimentalismo que hemos señalado parece desdibujar el supuesto espesor que hemos atribuido al polo del agente. Podríamos pensar —en una lectura benévola— que este antimentalismo de Davidson no excluye que las nociones semánticas posean un estatus ontológico propio, sino sólo que deben ser obviadas en la teoría por razones *metodológicas*; claramente lo expone el autor cuando incluye, entre las condiciones de una teoría del significado, además de la dirección holista, el requisito de que debe ser verificable sin un conocimiento detallado de las actitudes proposicionales del hablante, pues en caso contrario se introducirían nociones estrechamente ligadas a la de *significado*, lo que provocaría, como hemos dicho, un círculo lógico inaceptable.⁶¹ Tal requisito metodoló-

gico puede ser satisfecho, según Davidson, apelando al *Principio de Caridad*, un principio que haría posible la interpretación de las preferencias de los hablantes, aunque nada se sepa del lenguaje y de las convenciones sociales a las que los hablantes están sujetos).⁶²

Ahora bien, lo cierto es que la textura final de la teoría davidsoniana adopta la forma —como se ha visto— de un externalismo —vinculado a una concepción materialista— según el cual los contenidos de las creencias y estados mentales surgen, originariamente, en la realidad objetiva.⁶³ Ello parece implicar, no sólo, como acabamos de suponer, que evita *metodológicamente* las nociones intensionales, sino, más allá de ello, que no otorga a las entidades aludidas por ellas —como «sentido» o «comprensión»— un auténtico *estatus ontológico*. Desde el punto de vista davidsoniano —se deduce— los contenidos de las creencias —al menos las más básicas— están forjados exclusivamente a partir de causas extrasubjetivas; ello

61. Davidson, 1984, p. 17.

62. Davidson, 1990, trad. cast., p. 194. El problema está en que en el teorema-V de Tarski —«O es verdadera si y sólo si *p*» (siendo O una oración del metalenguaje y *p* una traducción en el metalenguaje de la oración del lenguaje objeto)— implica ya una traducción y, por tanto, el conocimiento del significado de la oración a traducir. Davidson quiere eliminar esto, por el círculo que, como hemos mencionado, provocaría en la teoría. De tal modo que su solución consiste en eliminar de los teoremas así formulados el requisito de que la oración usada traduzca a la mencionada. Ello se logra exigiendo sólo que la oración del lenguaje objeto y la del metalenguaje tengan el mismo valor de verdad. Pues bien, cuando el intérprete radical tiene que interpretar resulta que debe asignar condiciones de verdad a las oraciones del sujeto en cuestión y ¿cómo hace eso si no conoce los significados de tales oraciones? Suponiendo, como presupuesto, que el hablante es coherente y por tanto, que debe ser falso que la mayoría de sus preferencias no sean verdaderas. Aceptado que son coherentes, también tenemos que aceptar que entre él y nosotros no puede haber una diferencia radical, una inconmensurabilidad radical. Aceptado eso, podemos usar sus oraciones en nuestro metalenguaje y examinar cuales son sus condiciones de verdad. Esto nos permite la interpretación de las preferencias de los hablantes, aunque nada se sepa del lenguaje y de las convenciones sociales a las que están sujetos.

63. «El mito de lo subjetivo», Davidson, 1992.

implica que no hay un espacio de subjetividad como genuino partícipe en la constitución de creencias. Para el hermeneuta continental, como se ha señalado, no puede haber un conocimiento de hechos sin que éstos aparezcan simultáneamente como sucesos en un *mundo de sentido* abierto ya desde el compromiso prerreflexivo del sujeto en el mundo.

El anticartesianismo de Davidson no sólo atenta contra el solipsismo metodológico —es decir, contra la idea de que los estados mentales son representaciones privadas— o contra el trascendentalismo kantiano —contra la existencia de una actividad conceptual autónoma y fija que ordenaría desde sí la experiencia. Atenta contra la idea de que el sujeto sea realmente *agente*, es decir, sujeto de sus pensamientos. Parecería que el «mundo» del agente es sólo un punto de llegada, y no, también, un punto de partida para la interpretación. O, en otros términos, que la autoridad de la «primera persona» es obstruida por el imperio de la perspectiva (externa) de la «tercera persona». Y si no hay ninguna originariedad de la primera persona como punto de emergencia de «sentidos», si no podemos hablar de un «sí mismo» con espesor —aunque éste no se sitúe en la conciencia, sino en la vida prelógica—, ¿cómo puede hablarse de «interpretación»?

Este segundo obstáculo rompe el «apriori de correlación» que vaticinábamos en la base del parentesco con la tradición continental. El polo «constituyente», en efecto, aparece como un espejismo desde el momento en que la teoría «causal» de los contenidos mentales y el predominio de la perspectiva de la «tercera persona» en la descripción de su «ser» hacen de éste un producto de relaciones (legaliformes) externas.

Este último aspecto —que se ha revelado tan relevante— será todavía confirmado con mayor rigor a propósito del *monismo anómalo* que Davidson mantiene en el campo de la filosofía de la mente.⁶⁴ Con todo, las observaciones precedentes deberían conducir a la conclusión de que, aunque Davidson rebasa el reductivismo y el cientificismo quineano, sigue preso, como éste último, de una deu-

64. *Infra*, cap. 6.

da con el cartesianismo más englobante: esa que el continental podría resumir bajo el rótulo de «metáfora óptica», es decir, la convicción de que lo real es «objeto» de la «mirada representativa». En la ontología davidsoniana, al fin, lo que es —el acontecimiento—, resulta inasequible a una descripción o explicación cabal, necesidad de interpretación en el seno de la comunicación, tan sólo *por defecto*: porque el acceso epistemológico unívoco está vedado. Pero el pluralismo de las perspectivas no evita que éstas lo sean de una realidad material idealmente explicable en forma nomológica. Por su parte, el mundo mental del agente ha quedado despojado de su virtualidad fenomenológica, no es agente de comprensión de sentidos. Pues un sujeto cuyos estados mentales son caracterizables adoptando la perspectiva de una tercera persona, no posee un ser irreductiblemente irrepresentable, un ser que, como el *Da-sein* heideggeriano, pueda entenderse como espacio de sentido de toda posible representación.

El lector podrá extraer sus propias conclusiones. A nosotros nos parece que un remate como éste pone en peligro el proyecto mismo de la teoría davidsoniana (y, por supuesto, quineana). De la idea de una «verdad sin interpretación», decíamos, se pasa aquí a la de la «interpretación como verdad». Pero ¿cabe hablar propiamente de «interpretación» en el contexto de una ontología para la cual el *interpretandum* originario, la textura primordial de los acontecimientos, no es la del «fenómeno de sentido» y en el seno de la cual el intérprete no interpreta aprehendiendo sentidos? Sin tomar como punto de partida la *comprensión del sentido*, no hay propiamente «interpretación», sino, más bien, «perspectiva», como puede tener una figura geométrica. Y en ese caso, no habríamos trascendido todavía la idea logicista de una «verdad sin interpretación». La habríamos mantenido como presupuesto inconfesado y, arropada con el velo de la ignorancia, escindida en una miríada de representaciones —perspectivas— incompletas.

Para las corrientes continentales fundamentales, el ser de lo real es «inobjetivable», no por defecto, sino *por principio*. Para la fenomenología en general, e incluso para la husserliana, porque no posee, como hemos señalado, el carácter de un «objeto» descriptible

empíricamente o explicable mediante procedimientos legaliformes (como es el caso en la ciencia natural), sino el de un *fenómeno*, *comprensible* en su *sentido*. Para otra variada red de corrientes (al menos para la fenomenología posthusserliana, la hermenéutica y el pensamiento de la diferencia), el ser de lo real es inobjetivable, además, porque es irrepresentable: porque, ni siquiera en cuanto «fenómeno de sentido», es susceptible de ser-puesto ante la mirada del espectador, porque no es presencia.

Pero que el punto de partida hermenéutico pueda parecer más coherente, no significa que su desarrollo explícito esté ausente de escollos. Por eso, interrogamos críticamente a continuación los trazos generales intentando mostrar sus consecuencias más controvertidas.

3.4.3. De la fenomenología heideggeriana del habla a la comprensión hermenéutica del lenguaje

La concepción hermenéutica del lenguaje gira en torno a un eje de origen fenomenológico y se yergue, por tanto, sobre los cimientos de aquello que la línea analítica de Quine y Davidson parecen, como acabamos de sugerir, haber abandonado. Lo real, en este caso, es concebido primariamente como *fenómeno de sentido*. La constitución de un ente en cuanto «objeto» descriptible empíricamente o «hecho» explicable nomológicamente es, desde tal punto de vista, ulterior en el orden ontológico por presuponer la instauración de las coordenadas mismas desde las cuales *lo que aparece* es así acogido y tematizado, como campo asequible a la ciencia natural. El origen de esta concepción se encuentra en la fenomenología del habla, que debemos, sobre todo, a la obra de Heidegger y de Merleau-Ponty.

Desde la fenomenología del habla hay que buscar el ser del lenguaje en la dimensión vertical, trascendente respecto a toda estructura delimitable, del *habla*. Esta dimensión ontológica del lenguaje se hace especialmente asequible si la oponemos a una supuesta estructura lógica o sintáctico-semántica cuyo carácter intrínseco consistiese en conformarse con un *corpus* referencial cualquiera.

El existenciaro *habla* está ontológicamente vinculado, en Heidegger, al fenómeno de la verdad. A la concepción de la verdad en cuanto *alethéia* nos acercábamos más arriba. Es, veámos, un acontecimiento de desvelamiento, el movimiento mismo de presentación, anterior a la presencia que el ente mantiene y conserva en cualquier forma de correspondencia ser-pensamiento. Pues bien, podría decirse que el *habla* es un modo de ser del *Da-sein* —del que se nos revela ahora el rostro, también, de un *ser-en-el-lenguaje*— responsable de ese fenómeno de «apertura de sentido» que hay que suponer, según la concepción heideggeriana, a la base de una comprensión específica del ser del ente, de sus relaciones recíprocas y de su relación con el ámbito del juicio.⁶⁵ El *habla* es, así, el supuesto lingüístico-existenciaro de la verdad como *desvelamiento* y, posee, como ella, la forma de un *acontecimiento*. Es el despejamiento de una campo de significatividad que acontece al sujeto en el uso de la lengua.

También Merleau-Ponty ha destacado esta dimensionalidad vertical del acontecimiento frente a la horizontalidad del sistema. El lenguaje instituido, sedimentado —al que denomina *parole parlée*— produce la apariencia de que los significados están ya signados de una vez por todas en un *corpus* sistemático. Sin embargo, el lenguaje vivo, no gastado —ese al que denomina, en contraposición, *parole parlante*— es capaz de vehicular una reexperiencia del sentido. Esta reexperiencia, que no es repetición de un significado ideal, sino una reactualización creativa de significados ya «disponibles», muestra que el sentido lingüístico nuevo se gesta *in actu*, en el decurso inmanente mismo del decir. El habla es acontecimiento: en el habla, el significado está «en estado naciente».⁶⁶

Podríamos encontrar en la fenomenología del habla un interesante contraste con la ontología naturalista quineano-davidsoniana a la que hemos arribado. Decíamos que los presupuestos de un ser en principio nomológicamente explicable y de un agente sin densidad propia (en cuanto actor de una constitución ontológica de

65. S.Z., § 34.

66. Merleau-Ponty, 1945, trad. cast., p. 213.

«mundos de sentido») son suficientes para exhumar el cadáver de una «verdad sin interpretación». En el caso de este frente continental, sin embargo, la copertenencia entre verdad e interpretación queda a salvo en la medida en que entiende al sujeto y al mundo como polos correlativos del fenómeno de la «apertura de sentido». En particular, podría decirse que, frente a la tendencia del logicismo y del materialismo a eliminar al sujeto del campo constituyente de las significaciones en favor de las relaciones intraestructurales, es posible ver aquí una «vuelta al sujeto» (carnal, existencial).

Ahora bien, esta problemática ha aparecido ya anteriormente en nuestro recorrido, justamente para perfilar el más emblemático motivo de discordia para la tradición analítica: lo que llamábamos «ontologización del lenguaje». Esa dimensionalidad trascendente que, como señalamos, es anterior a toda sedimentación de la significación en estructuras sintáctico-semánticas, oblitera, en el pensamiento heideggeriano, un estudio específico del lenguaje, a costa de preservar su trascendencia como acontecer en un místico ámbito pre-sígnico. Una sospecha análoga ha suscitado Ricoeur en el caso de Merleau-Ponty;⁶⁷ pero esto último resultará especialmente propicio, más adelante, en ese otro campo de análisis de la teoría de los actos de habla.⁶⁸ Nos ceñimos aquí a la línea propiamente hermenéutica. Y en ese trayecto, resultará sorprendente, quizás, que nos apresuremos a mostrar cómo, además del peligro ya señalado, la concepción heideggeriana del ser del lenguaje como *habla* esconde en otro lugar el riesgo del que lo acabamos de salvar: también este punto de vista ontológico-fundamental puede despertar el fantasma de una «verdad sin interpretación», una verdad que no es la de una *mathesis universalis* pero sí la de un *acontecer* tan indisponible que ya no puede ser entendido, quizás, como algo que suceda en el diálogo entre los hombres, sino a sus espaldas, como un *absoluto contingente*.

Incluso desde una perspectiva hermenéutica y pragmática, se le ha reprochado a Heidegger un riesgo entretejido con el de una hipós-

67. Ricoeur, 1969, pp. 80-101.

68. *Infra*, 5.2.2.

tasis del fenómeno del «habla» —que lo asimila demasiado precipitadamente a un acontecer de la verdad y que no media tal comprensión ontológica con el análisis de la estructura expresa del lenguaje—. La desconfianza ha encontrado, en efecto, también un acicate a propósito de la forma en que Heidegger diagnostica los fundamentos de la comprensión intersubjetiva entre los hablantes. Ciertamente, Heidegger ha reconocido el carácter dialógico del lenguaje.⁶⁹ El lenguaje —afirma— «acontece en la conversación», pero «la unidad de una conversación consiste, sin embargo, en que, en cada caso, en la palabra esencial esté desvelado lo uno y lo mismo, aquello en lo que acordamos, aquello en base a lo cual estamos de acuerdo».⁷⁰ Con ello, Heidegger acentúa el hecho de que el entendimiento de los hablantes está ya precomprendido con anterioridad en un mundo abierto, que permite a éstos tanto el acuerdo como el desacuerdo. Este énfasis heideggeriano en la anterioridad de la «apertura del mundo» corre el riesgo de equiparar aquello sobre lo que es posible llegar a un acuerdo y aquello que sirve de base al acuerdo, lo que impide un análisis expreso del modo en que se produce el acuerdo en el proceso mismo del entendimiento intersubjetivo y lingüístico.

Nos encontramos con el riesgo de hipostasiar de nuevo el *habla* como un acontecer originario de apertura y revelación de la verdad, respecto al cual la dimensión pragmática de la comunicación tiene que ser considerada como derivada o subordinada.⁷¹ Y, puesto que es

69. «Hölderlin und das Wesen der Dichtung», en Heidegger, 1971.

70. *Ibid.*, 39; trad. cast., pp. 59-60. Véase Lafont, 1993, pp. 87-123.

71. Esta tesis se pone de manifiesto en la crítica que realiza Heidegger a Humboldt en «Der Weg zur Sprache» (en Heidegger, 1959). El autor se opone a toda reducción de la esencia del lenguaje a la capacidad de hablar, a su consideración como *actividad humana*. Ciertamente Heidegger reconoce allí la relación entre la dimensión del habla en cuanto acontecer y la dimensión pragmática del entendimiento. «El lenguaje requiere del hablar humano y sin embargo no es el mero producto de esa actividad de hablar» (*Ibid.*, 256), pero tal y como Heidegger considera esa relación, parece que la anterioridad de la apertura lingüística del mundo en el habla no se deja penetrar, a su vez, por la productividad de

la comunicación el espacio en el que los hombres son genuinamente agentes de la interpretación del sentido, el riesgo coincide, como se anticipó, en seguir manteniendo a resguardo esa idea de una «verdad sin interpretación» de la que pretenden alejarse tanto la hermenéutica continental como la ontología holista de Quine y Davidson.

Frente a estos elementos de una posible ontologización del lenguaje en Heidegger, parece justo exigir —si hemos de ser fieles al principio del «giro lingüístico»— una mediación de la ontología a través del análisis del lenguaje, así como una mayor fidelidad al vínculo entre verdad e interpretación. Veamos la corrección que pretende su máximo defensor, Gadamer.

Gadamer continúa entendiendo el lenguaje sobre la base heideggeriana fundamental, en la medida en que afirma la lingüisticidad originaria del *ser-en-el-mundo* y entiende que el ser fundamental del lenguaje radica en su función ontológica de «constitución del sentido» o «apertura del mundo». De este modo, la experiencia hermenéutica es, consubstancialmente, siempre una experiencia lingüística.⁷² Resultará esclarecedor en este punto subrayar que esta

la conversación efectiva que se ofrece en el aspecto pragmático de la comunicación, por lo que la concepción del lenguaje en Heidegger queda adherida a una provocativa hipóstasis del fenómeno lingüístico en la forma de un acontecer que es trascendente respecto a toda actividad humana, lo que queda sugerido en la conocida y frecuente alusión heideggeriana al «hablar del lenguaje». «Nosotros no hablamos sólo el lenguaje, hablamos *desde* el lenguaje. Esto sólo nos es posible porque 'ya siempre' hemos escuchado al lenguaje. ¿Qué escuchamos ahí? Escuchamos el hablar del lenguaje ... El lenguaje habla al 'decir', esto es, al *mostrarse*» (*Ibid.*, pp. 254-255. Véase Lafont, 1993, pp. 80-87).

Hay que señalar también que esta tendencia a desvincular el fenómeno del habla del de la efectiva comunicación intersubjetiva ha despertado sospechas, al mismo tiempo, por su virtual acotación de los poderes «descubridores» del lenguaje a un «juego de lenguaje» específico. Y de ello da fe la tendencia del Heidegger de la *Kehre* a asociar el «despejamiento del sentido», no *tout court* con el lenguaje de la vida cotidiana, sino con el lenguaje exclusivo de los poetas y grandes pensadores, el cual dejaría aparecer las cosas de un modo tal que permite al *Da-sein* cambiar esencialmente (cf. Heidegger, 1962, última sección).

72. Cf. *VM*, I, § 12.

concepción se opone a la comprensión dominante del lenguaje en la historia occidental, una comprensión que ha hecho del lenguaje un medio o instrumento de expresión y de comunicación.⁷³ Es en este trayecto donde Gadamer retoma la tradición opuesta, que rescata el vínculo entre lengua y «apertura del mundo» y que, ya presente en Hamann y Herder, se hace vigorosa en Humboldt.

Humboldt había acometido el análisis de los lenguajes naturales desde la convicción de que no hay «mundo en sí», sino sólo en el seno de la multiplicidad de las lenguas, cada una de las cuales constituye una «perspectiva del mundo». La adhesión gadameriana a la concepción fundamental de Heidegger se ve mediada por esta atención a la conformación de los lenguajes naturales, como portadores de un horizonte de comprensión desde el cual es abierto lo «real». Pero nuestro autor retoma el hilo conductor de una hermenéutica de las tradiciones, corrigiendo la propensión formalista de Humboldt a derivar la comprensión del mundo de su «forma interna». Y es que la «forma» lingüística y el contenido, que abarca toda la historia efectual en el seno de una tradición, no pueden ser separados —advierte Gadamer—. Por ello, la experiencia lingüística coincide con la experiencia hermenéutica de verdad que acontece históricamente.⁷⁴

73. En la reconstrucción de esta historia, Gadamer intenta mostrar cómo la originaria «unidad de palabra y cosa» es consubstancial a todo lenguaje —en la medida en que la primera «desvela» el ser de la segunda— y cómo este nexo ontológico, cuyo reconocimiento es discernible en los orígenes de la filosofía griega, es distorsionado a partir de la primera ilustración socrático-platónica. Semejante distorsión viene provocada por la remisión de la relación entre palabra y cosa a una correlación previa, propia del *Logos*, entre lo *noético* y los objetos del mundo, lo que confiere a la palabra un valor de mero *signo* de algo ya conocido y convierte al lenguaje, en general, en instrumento, en vehículo de transmisión en esa relación esencial. Frente a ello, Gadamer afirma el estatus ontológico y universal del lenguaje; ni el sujeto ni el mundo son anteriores a él, pues es el suelo irremisible sobre el que se erige la comprensión del ser de los entes y la propia autocomprensión (Véase especialmente *VM*, I, § 13, pp. 487-536).

74. Cf. *VM*, I, § 14, pp. 526-547.

La ontología hermenéutico-lingüística muestra, una vez más, una vocación hostil a la *filosofía representativa*. Pues el lenguaje, y con ello, la apertura del mundo, están atravesados en su ser por la facticidad temporal; es una instancia en la que siempre nos encontramos, en la que estamos, por decirlo con Heidegger, *yectos*; y la conciencia especulativa no puede levantarse sobre esta esencial finitud para objetivar la experiencia lingüística; ocurre, más bien, que toda conciencia de sí y del mundo están ya abiertos por la experiencia del ser que se opera en el lenguaje. La irrebasabilidad de lo lingüístico implica, pues, no sólo la consubstancialidad entre pensamiento y lenguaje, sino una ontología de la finitud en la que la constitución del sentido se muestra normativamente relevante: la «apertura del mundo» que tiene lugar en el lenguaje es un acontecer de la verdad.

Una de las tesis que manteníamos sobre la estructura general del pensamiento continental actual incidía en la conservación del «apriori de correlación» a lo largo de todo el proceso de *mundanización del sentido*. Esta tesis puede ahora ser corroborada en la comprensión hermenéutica del lenguaje. Pues según la concepción gadameriana, el proceso de acontecer de la verdad posee una conformación dialéctica peculiar, que es la clave de la experiencia hermenéutica. Reconoceremos ahí esa paradójica unidad entre el momento *constituyente* (constitución desde un ámbito de sentido) y el *constituido* (donación de la «cosa misma» desde sí). Es un acontecer que se forja en el movimiento incesante de confrontación entre dos instancias: la interpelación de la «cosa misma», que se presta a ser «escuchada» (es decir, el sentido que recorre el pasado o el fenómeno concreto *interpretandum*), y la apropiación del intérprete desde su horizonte de prejuicios.⁷⁵ Entre ambos momentos hay un *circu-*

75. En este sentido, Gadamer confirma el momento de verdad del hegelianismo, lo que hace expresamente a través de su descripción del carácter «especulativo» del lenguaje. En el lenguaje, «lo que es» se expresa en el movimiento de su autopresentación y en el seno de un «todo» de relaciones que se expande en el discurrir histórico. La «unidad especulativa» entre «ser» y «representarse» tiene su expresión hermenéutica en la copertenencia entre los dos momentos insepara-

lo hermenéutico productivo. No hay «cosa misma» independientemente del horizonte de pre-juicios del intérprete, pero para que éste comprenda ha de insertarse adecuadamente en el círculo hermenéutico, *dejando* hablar a aquello a lo que se aproxima.

En los trazos fundamentales del análisis realizado anteriormente reconocemos la herencia heideggeriana fundamental. Ahora bien, lo específico que distancia a Gadamer de su maestro es el especial énfasis que pone en el carácter dialógico de la experiencia lingüística. Es la estructura comunicativa la que desvela esta experiencia. El *habla* sigue siendo, en analogía con Heidegger, esa dimensión ontológica que es un acontecer y que trasciende al «lenguaje» expreso —ese que se articula en la forma de un encadenamiento de «enunciados»—. ⁷⁶ Ahora bien, introduciendo el elemento comunicativo, Gadamer intenta ir más allá de la *Kehre* heideggeriana para encontrar en el lenguaje, no sólo la condición de posibilidad previa que abre el espacio común en el que los hablantes se entienden «sobre algo», sino, además, el lugar de un encuentro entre el «yo» y el «tú». Semejante encuentro es descrito como un entendimiento intersubjetivo que se yergue —como pensaba Heidegger— sobre el trasfondo de una «apertura del mundo»

bles, objetivo y subjetivo, que hemos señalado. «El modo de ser especulativo del lenguaje muestra así su significado ontológico universal. Lo que accede al lenguaje es, desde luego, algo distinto de la palabra hablada misma. ... Y a la inversa, lo que accede al lenguaje no es tampoco algo dado con anterioridad al lenguaje e independientemente de él, sino que recibe en la palabra su propia determinación» (*VM*, I, 568). Pero este movimiento no es, frente a Hegel, el despliegue teleológico de un absoluto, sino un proceso de interpretación —y de corrección de la interpretación «en la cosa»— que es interminable porque se efectúa bajo condiciones finitas e históricas, e indisponible porque no puede, por lo mismo, ser objetivado por el sujeto en una perspectiva libre de prejuicios. Se muestra en ello, frente a Hegel, la radical *pertenencia* del sujeto a la historia, lo que impide hablar de un sujeto absoluto que se conoce a sí mismo. Todo ello confirma que la experiencia lingüístico-hermenéutica es un acontecer, pues no es disponible para el sujeto; éste, más bien, está inserto en el movimiento de dicha experiencia, que condiciona su conciencia y sus proyectos interpretativos.

76. Cf. *VM*, II, pp. 181-195.

previa y compartida, pero que, simultáneamente, está siempre por producir y cobra forma en el discurrir efectivo de la instancia de la conversación.

Con ello, Gadamer pone freno al riesgo de limitar la comprensión del ser lingüístico a la constatación de su condición de «moralidad del ser», que es tanto como hipostasiarlo en la forma de un «absoluto contingente» que predetermina y rebasa siempre el espacio de la comprensión intersubjetiva. Este espacio de la comprensión intersubjetiva es ahora, para Gadamer, no exclusivamente un espacio *ya siempre abierto* y compartido por los hablantes —suposición que hace desestimar a Heidegger como carente de interés el análisis de la forma efectiva en que se estructura el acuerdo fáctico entre los que dialogan—, sino también el espacio en el que se elabora la experiencia del mundo a través del entendimiento y el consenso. Con ello, Gadamer retoma la convicción de Humboldt, según la cual es sólo en el proceso mismo de la conversación donde puede constituirse la perspectiva común en base a la cual los hablantes han de alcanzar el entendimiento.

La mediación entre apertura de sentido y comunicación intersubjetiva en este giro, en el que el *habla* se transforma en *diálogo*, no puede dejar de arrastrar esa otra entre apertura y sedimentación signica, que nos sitúa en una auténtica filosofía del lenguaje. La concepción gadameriana lleva implícita la necesidad de un análisis expresamente lingüístico de la comunicación intersubjetiva. Pero con especial énfasis ha sido reivindicado esto en la versión hermenéutica de Ricoeur. En la filosofía de este hermeneuta, la confrontación con el estructuralismo lingüístico ocupa un lugar constitutivo. De esa confrontación deriva una crítica a la *ontología del habla* que es de vital importancia, pues abre una senda de diálogo con la actual filosofía del lenguaje, una «senda perdida» en la concepción heideggeriana. La constatación del ser lingüístico de la existencia fuerza, según Ricoeur, a efectuar un giro de la fenomenología husserliana hacia una *hermenéutica de los símbolos*. Pero este giro plantea exigencias también allí donde el mundo de la significación ha sido trasladado desde la conciencia trascendental al mundo de la vida, una vez que se descubre al sujeto como agente

del habla. La tesis crucial en este punto es la de que el estudio del lenguaje no puede quedarse en una «fenomenología del habla». Ésta, como en el caso del análisis merleau-pontyniano y heideggeriano, restaura con razón la cuestión por la dimensión ontológica del lenguaje, como dimensión inherente al ser-en-el-mundo y como esfera de la apertura del sentido. Pero esta cuestión, como la cuestión heideggeriana por el «ser», ha sido realizada —advierte Ricoeur— demasiado precipitadamente, obviando el recorrido «largo» a través del examen estructural del lenguaje, del examen de las mediaciones semiológicas y lógicas de los procesos de significación. La lección del estructuralismo, a pesar de sus deficiencias, consiste en que hay que tomarse en serio un análisis de la esfera sintáctico-semántica, estructural, del lenguaje, de modo que se tematice la imbricación entre estructura y habla, pues, si bien es cierto que esta última designa la dimensión inobjetivable del lenguaje y posee el carácter de un *acontecer* en el que emergen significaciones inéditas, no es menos cierto que los frutos de este acontecer quedan objetivados en el nivel de la *langue* y que la estructura formal del lenguaje impone reglas y límites a esta objetivación. El camino «largo» de la hermenéutica no puede eximirse, pues, de mediar su pesquisa ontológica con los análisis formales que demanda la lingüística y la filosofía del lenguaje.⁷⁷ Excede los límites de nuestro estudio un análisis de la propuesta hermenéutica de Ricoeur. Baste señalar aquí que la mediación a la que nos referimos ha llevado a Ricoeur a un tipo de hermenéutica en la que la meta de una *hermenéutica del ser del yo* sigue el largo curso de una *hermenéutica de los símbolos*, siempre fragmentaria.⁷⁸

77. Ricoeur, 1969, pp. 243-254; trad. cast., pp. 151-162. La necesidad de esta mediación entre el enfoque pragmático-ontológico y el enfoque sintáctico-estructural lo retoma Ricoeur con profundidad en *Sí mismo como otro* —Ricoeur, 1990— (espec. estudios tercero y cuarto).

78. Toda la obra de Ricoeur puede leerse en la clave de lectura representada por la relación polémica entre modernidad y hermenéutica. Y la peculiaridad del planteamiento del autor francés radica en que tiene como horizonte fundir en una perspectiva integral la superación de la modernidad y la continuación de su

Situado el ámbito del *sentido* en el campo del lenguaje y, más exactamente, en el de la comunicación lingüística, se nos ofrece una oportunidad espléndida para buscar argumentos en el mismo campo de juego del pensamiento analítico.

3.4.4. *Observación conductista vs. participación hermenéutica. La experiencia hermenéutico-lingüística como diálogo, juego y acontecer*

El punto en el que nos encontramos conduce, de nuevo, al hallazgo de analogías importantes con la tradición analítica. Antes que una superación de los problemas encontrados en la posición davidsoniana, la *fenomenología del habla* nos encerraba en el camino sin salida del que queríamos escapar: el de una concepción antihermenéutica de la «verdad sin interpretación». La hermenéutica parece recuperar la idea de una verdad como interpretación al redescubrir el enlace entre una dimensión ontológica objetiva —el acontecer del sentido en el habla— y una dimensión subjetiva e intencional en la que se desenvuelve —la comunicación. ¿No es

vocación más originaria. Pues, por un lado, se entiende a sí misma como una *filosofía de la reflexión* que aspira a identificar el ser del yo; pero, por otro, entiende de la reflexión como *esfuerzo por existir* y a la identificación del yo que promete como una *hermenéutica del «yo soy»*, en cuanto sujeto inmerso en la facticidad existencial. En el seno de este posicionamiento dual, el *cogito* no sucumbe, como en Heidegger y Gadamer, sino que se ve forzado a una metamorfosis hermenéutica que, sin desautorizarlo, cercena su pretensión de fundamento: es un *cogito quebrado*. Esta intención anima el proyecto de Ricoeur desde sus primeras obras. Y en todas ellas, ya desde *Finitud y culpabilidad* hasta su más reciente *Sí mismo como otro*, es el lenguaje el medio privilegiado que la hermenéutica descubre como acceso a la subjetividad. «El mundo del lenguaje precede y engloba al hombre» (Ricoeur, 1960, p. 45). Por eso, es una hermenéutica de la subjetividad como hermenéutica de los modos en que el hombre habla y se objetiva lingüísticamente. En este punto, descubre Ricoeur en el símbolo el resorte crucial de la significación. Se trata, pues, de una «hermenéutica de los símbolos».

79. Cf., por ejemplo, «Las condiciones del pensamiento», en Davidson, 1992.

estructuralmente semejante el resultado al que conduce el naturalismo de Davidson? De la tesis davidsoniana de que la comunicación involucra un proceso de interpretación continuo y de que el lenguaje posee una estructura esencialmente abierta se deriva la consecuencia de un pluralismo de interpretaciones. Ahora bien, el presupuesto de la interpretación mencionado, según el cual la posesión de creencias está directamente vinculada con eventos objetivos, excluye la posibilidad del relativismo a ultranza. La opción de considerar falsas la mayoría de las creencias del sujeto no es viable para el intérprete radical, por lo que el supuesto contrario habrá de ser necesariamente correcto. Hay una verdad objetiva, aunque sólo accedemos a ella como un presupuesto. Hay otros muchos argumentos que cumplen, en el esquema davidsoniano, la misma función que el anterior. Y quisiéramos mencionar uno especialmente relevante, por cuanto trae a escena el papel constitutivo del acuerdo intersubjetivo y de la praxis comunicativa. Aunque *en principio* es el mundo objetivo el que origina los contenidos de las creencias, éstas son siempre elementos de una praxis comunicativa. El carácter social del lenguaje es subrayado claramente por Davidson, a veces apuntalándolo en un análisis del aprendizaje de la lengua;⁷⁹ otras, subrayando el elemento pragmático de su concepción del lenguaje que hemos mencionado más arriba. «Reconocemos que la verdad debe de alguna manera relacionarse con las actitudes de las criaturas racionales; esta relación se revela ahora como si surgiera de la naturaleza del entendimiento interpersonal. ... El apuntalamiento conceptual de la interpretación es una teoría de la verdad; la verdad descansa, así, al final, en la creencia y, más al final incluso, en las actitudes afectivas.»⁸⁰

Efectivamente, la relación hermenéutica entre el *acontecimiento de la verdad* y el diálogo interpretativo es análoga a la davidsoniana vinculación entre *verdad objetiva* y la praxis comunicativa. Si nos resistíamos a pensar esta última como auténtico fenómeno hermenéutico es —se recordará— porque resulta difícil entender que un punto de vista sea efectivamente un acto de interpretación tomando

80. Davidson, 1990, trad. cast., pp. 201-202.

como supuestos, por un lado, que el mundo es explicable nomológicamente, al menos en principio, y que las creencias del sujeto están causadas desde fuera, por otro. Pues ambos supuestos despojan a los polos de la correlación de su carácter fenomenológico: ni el ente es, entonces, fenómeno de sentido, ni el sujeto puede ser entendido como actor, como agente de una apertura de sentido.

Pero, ¿por qué habría de tener esta descripción de la diferencia entre la concepción continental y la versión analítica el valor de una crítica a esta segunda línea? ¿Por qué debería ser tomada como una denuncia y no como una mera descripción aséptica de diferencias? Hay muchas razones para ello y todas implican una apuesta. Valga, para justificar mínimamente la nuestra, la siguiente observación: elementos tales como el materialismo fisicalista, el conductismo, o la validez en principio del proyecto de la ciencia natural, no han sido justificados por el filósofo de la tradición analítica, sino adoptados como premisas. Y ello no sólo posee la forma de un dogmatismo, sino que colisiona, incluso, con otros presupuestos: en particular, con el del relativismo ontológico (como hemos argumentado más arriba para el caso de Quine) y con la admisión de un sujeto agente e intencional (en el caso davidsoniano).

Quizás —pensamos— el foco de emergencia de estas deficiencias radica en la incondicional adhesión a una perspectiva de investigación que estaba ya supuesta en el ascendiente pragmatista (Dewey): la que hace de los fenómenos de comunicación, de traducción o de interpretación, hechos que deben ser explicados desde la observación de la conducta. Si, en vez de partir de esta perspectiva «externa», se tomase como condición de posibilidad de la tarea del investigador la perspectiva «interna» de la comprensión participativa en el ámbito de estudio, los resultados serían, sin duda, diferentes. ¿Y no aportó el Wittgenstein de las *Investigaciones* suficientes razones para pensar que no es posible la comprensión de un lenguaje sin introducirse de modo efectivo en las reglas de juego que lo conforman y animan? Reflexiones en la línea wittgensteiniana como la sugerida necesitan un análisis específico (cap. 5). Si nos ceñimos a la concepción hermenéutica del lenguaje que venimos describiendo, será interesante parar mientes en la «lógica pre-

gunta-respuesta» que esta corriente descubre en el tejido de la comunicación.

La experiencia lingüístico-hermenéutica, como hemos dicho, es una experiencia comunicativa. Gadamer aclara esta estructura dialógica por referencia al modelo de la conversación y lo que llama «lógica pregunta-respuesta».⁸¹ Que Gadamer se remita al modelo de la conversación para aclarar la estructura de la experiencia hermenéutica es fácil de aclarar desde los supuestos hasta ahora analizados. El «círculo hermenéutico» entre pasado y presente lleva ya implícito que la experiencia histórica es un diálogo. El «tú» en ese diálogo es, tanto la voz del pasado, a cuya alteridad hay que mantener fidelidad, como el interlocutor con el que se confronta el intérprete en el presente. Dada la variabilidad a la que está sujeta la interpretación, la univocidad de un mundo de sentido presupone un entendimiento entre los hablantes. Así, la «cosa misma» sobre la que han de entenderse los interlocutores no es un «en sí» que está a disposición de éstos antes de la conversación, sino que aparece en el movimiento mismo de la conversación intersubjetiva. De ahí que Gadamer diga que «el lenguaje es el medio en el que se realiza el entendimiento de los interlocutores y el consenso sobre la cosa».⁸² Ahora bien, en consonancia con el reconocimiento de una dimensión *apelativa* de la experiencia —a la que hemos hecho referencia— la comprensión presupone «dejar ser» a la «cosa misma». Ello significa ahora que mantener una conversación presupone, simultáneamente, «ponerse bajo la dirección de la cosa misma hacia la que se orientan los interlocutores».⁸³ Esta estructura de la conversación, en la que la «cosa misma» es, al mismo tiempo, horizonte previo y tema de consenso, se clarifica en la estructura «pregunta-respuesta». Hay una relación esencial entre «preguntar» y «saber» (en cuanto comprender). Pues es inherente a la pregunta abrir posibilidades de sentido, lo cual es esencial —como ya sabemos— a toda comprensión. Esto implica, tanto, en primer lugar, que aque-

81. *VM*, I, §§ 11 y 12.

82. *VM*, I, p. 462.

83. *VM*, I, pp. 444-445.

llo que hay que comprender adopta la forma de una respuesta a una pregunta «planteada» por la «cosa misma», como, en segundo lugar, que el acceso a ella, a esa pregunta originaria (y a la respuesta verdadera) sólo puede llevarse a cabo mediante la elaboración, por parte del intérprete, de la «pregunta adecuada». Pero esta última sólo se hace posible a través de un movimiento de balanza de sucesivas preguntas que abren el espacio en el que algo tiene que ser interpretado y se corrigen de modo continuo en la escucha de lo que la alteridad del sentido comprensible emana desde sí. Esta estructura circular pregunta-respuesta es la que en la conversación entre los hablantes de una comunidad, rige el entendimiento como la búsqueda de una «unidad de perspectiva» o un «mirar conjuntamente».⁸⁴

Ya se ve que este modelo conversacional es aplicable a la experiencia hermenéutico-lingüística, en su máxima amplitud, como un proceso histórico, pues la tradición, el pasado, es también un «tú» con el que el presente ha de entenderse y al que hay que dirigir preguntas del modo indicado. En todo caso, lo que la estructura pregunta-respuesta subrayada por el hermeneuta pone al descubierto es que no es posible la interpretación, la conversación, sin presuponer un momento de precomprensión participativa. Este argumento basta para señalar el punto en que un supuesto no fundamentado del analítico queda a la espera de una aclaración. Todo el organigrama de la ontología quineano-davidsoniana se monta sobre la hipótesis de una comprensión que ha de cumplirse partiendo de la pura observación externa (en las situaciones, respectivamente de la «traducción radical» y de la «interpretación radical»). Pero ¿es posible *preguntar* y *responder* sin que los interlocutores hayan ya entrado en el círculo descrito, en el que direcciones y sentidos son buscados a través de renovadas «vueltas»? ¿Y no es *participativamente* el único modo en que esto es posible?

Al responder positivamente a esta cuestión, el hermeneuta continental ha escrutado también la estructura de la comunicación lingüística como *juego*. Al aproximarnos someramente a esta perspec-

84. *VM*, I, p. 446.

tiva encontramos, además de argumentos que refuerzan la vía de la «participación hermenéutica» frente a la de la «observación conductista», la ontología del *acontecer* que es propia de la tradición continental. Sobre el concepto de «juego» es fundamental el análisis que de él hace Gadamer a propósito de su consideración de la experiencia estética.⁸⁵ Si la dimensión de «fiesta» hace referencia a la temporalidad en esta experiencia y la dimensión de «símbolo» pone de manifiesto que en la obra de arte «acontece» de modo inmanente una experiencia de verdad, la tercera forma fundamental de la expresión artística, el «juego», muestra que en ella tiene lugar un proceso de participación en un todo significativo que es experimentado como una realidad que supera la subjetividad del jugador. Este carácter de «juego» no es propio exclusivamente de la experiencia de lo bello, sino que impregna, según Gadamer, la experiencia entera de verdad que tiene lugar en la comprensión hermenéutica en cuanto diálogo. Pues el diálogo es un «juego» de habla y réplica que involucra un modo de inserción peculiar: no depende «de la voluntad reservada o abierta del individuo, sino de la ley de la cosa misma que rige esa conversación, provoca el habla y la réplica y en el fondo conjuga ambas».⁸⁶ Pues bien, esta perspectiva sobre el problema del diálogo esclarece de otro modo que la comprensión se yergue siempre sobre un «saber de fondo» o pre-comprensión que no es reconstruible reflexivamente sino que resulta inobjetable, y que, por tanto, la comprensión —que surge en el «tener que ver con la cosa misma»— es un proceso en el que estamos insertos y no un proceso que podemos dirigir mediante reglas aprióricas; en suma, significa que «en cuanto que comprendemos *estamos incluidos en un acontecer de la verdad* y llegamos siempre demasiado tarde cuando queremos saber qué debemos creer».⁸⁷

85. Véase *VM*, I, primera parte, y *Gadamer*, 1997.

86. *VM*, II, pp. 150-151; véase *VM*, I, § 14, pp. 584 ss., *VM*, II, pp. 150 ss. y 265 ss.

87. *VM*, I, p. 585.

3.5. PROBLEMATICIDAD DEL MOTIVO HERMENÉUTICO.

LA DIMENSIÓN NORMATIVA DE LA INTERPRETACIÓN

La ontología del *acontecimiento*, que reencontramos al final de este ciclo, es la que, según nuestra hipótesis general, se opone de diversos modos, y en los diferentes puntos de encuentro y desencuentro de las dos tradiciones, a la ontología de la *factualidad*. En nuestro contexto, que comenzó enfrentando las dos perspectivas bajo los lemas de la «comprensión» y de la «explicación», nos gustaría dejar una cuestión abierta en la disputa, siguiendo este trayecto: en primer lugar intentaremos mostrar la virtual superioridad del punto de vista hermenéutico sobre el analítico en la precisa cuestión del estatuto de la epistemología, sugiriendo que la explicación (que una *epistemología naturalizada* generaliza) presupone la comprensión hermenéutica. En segundo lugar, interrogaremos sobre las posibles deficiencias derivadas de una universalización de la perspectiva del comprender y de la paralela pérdida, quizás, de los potenciales *normativos* que nunca son abandonados en el terreno de la explicación.

3.5.1. «Pretensión de universalidad de la hermenéutica» vs. «naturalización de la epistemología»

El conflicto entre la empresa hermenéutica y el naturalismo analítico, se dijo, tuvo un inicio abrupto en el contexto de la polémica «explicación-comprensión». Se enfrentaban allí los ideales de una *Ciencia Unificada*, dirigida por el ideal de un saber universalmente nomológico, y las pretensiones de las Ciencias Humanas por conferir a la comprensión hermenéutica un estatuto cada vez más alto. El proyecto quineano de naturalización de la epistemología ha abierto de nuevo la cesura.

Uno de los problemas que, evidentemente, nos asalta cuando consideramos la posibilidad de una epistemología naturalizada es el que afecta a su potencialidad normativa. ¿Cómo puede ofrecer normas respecto a los procedimientos legítimos de la ciencia o en rela-

ción a los fines de la praxis científica un discurso que se instala en el interior mismo de la ciencia, o en continuidad con el método científico-natural?

Como veremos, uno de los más destacados críticos de una epistemología naturalizada en el ámbito anglosajón es H. Putnam, cuyos argumentos a favor de una comprensión *cuasi-trascendental* —nos atreveríamos a decir— de la vocación racional de universalidad normativa, apoyan una epistemología no naturalista. Con este punto de vista contrasta el de R. Rorty, que deduce de su posición naturalista la necesidad de un abandono de la epistemología en general, como disciplina normativa en favor de una concepción «conversacional» de la justificación, por la cual ésta es vinculada a prácticas sociales describibles.⁸⁸ Pero, independientemente de estos argumentos, quisiéramos, por el momento, mencionar una muestra representativa de las reflexiones que apoyan las posibilidades normativas de la epistemología naturalizada, con el fin de examinar esta problemática con mayor rigor y aproximación metodológica.

La posición de Quine respecto al sentido de una epistemología naturalizada y simultáneamente normativa no dejan de suscitar insatisfacción. A tenor de sus argumentos, la normatividad epistémica radica en la producción de un discurso «tecnológico». Dicho discurso ofrecería, a su juicio, una descripción de los medios (prácticas, procedimientos) más eficaces para realizar los «fines» que son inherentes al «juego de lenguaje» mismo de la ciencia, a saber, la comprensión de la realidad y el desarrollo de una técnica útil. Con ello, habría sido alcanzada una especie de normatividad que no necesita de componentes genuinamente normativos, es decir, valorativos.⁸⁹ Un examen atento no podrá pasar por alto que Quine elude, finalmente, el problema normativo, bien reduciendo los objetivos de la ciencia a elementos epistémicos *internos* (evaluados en términos de eficacia), bien admitiendo como consagrados unos fines externos (no justificados por el autor), bien desentendiéndolo-

88. Rorty, 1979, trad. cast., pp. 161 ss., 205 ss. *Infra*, 4.3.2 y 5.3.3.

89. Cf. Quine, 1990, trad. cast., pp. 19 ss., y su «respuesta a Villanueva», en Acero, 1987.

se de los fines últimos del quehacer científico: la «tecnología» sólo puede aportar reglas estratégicas, que —por su propio sentido— se pronuncian sobre medios, pero no sobre fines. Críticas de este tipo han sido realizadas incluso sin abandonar el terreno del naturalismo analítico.⁹⁰

Es en la tesitura que acabamos de esbozar donde cobran importancia nuevos y audaces intentos de reinstalar componentes normativos en el marco de una epistemología naturalizada. Los esfuerzos de Laudan, por ejemplo,⁹¹ han desplegado el horizonte de una reflexión de la ciencia sobre sus propios fines sin salir al espacio de una filosofía trascendental o a una ontología pre-científica. Tales expectativas parecen fundarse en la posibilidad de que informaciones de carácter fáctico permitan articular la justificación de limitaciones o fronteras de acción con sesgo normativo. Así, por ejemplo, el principio —muy cercano al que mantiene el «racionalismo crítico» de Hans Albert— de «realizabilidad» se desprendería de la necesidad de excluir aquellas metas de la acción que implican prerrogativas irrealizables (de acuerdo con la descripción natural del mundo), lo que posee consecuencias de envergadura, tales como el rechazo de exigencias utópicas.

A nuestro juicio, sin embargo, cualquier intento en esta línea adolece de un problema fundamental. Nuestros análisis anteriores no han podido dejar de concluir en la constatación de que la del naturalismo científicista es una ontología que posee elementos injustificados, es decir, adoptados por fidelidad a una «fe» incuestionada, la fe en la validez «objetiva» de las verdades de la ciencia natural y en la fundamentalidad del concepto de «justificación de la verdad» vehiculada a su través. Según ese concepto de justificación, los enunciados representativos, referenciales, de la ciencia, tienen por único basamento el interior de la misma ciencia. Pero hasta tanto en cuanto no hayan sido ofrecidos argumentos convincentes contra

90. Rodríguez Alcázar, 1994. Agradezco al profesor y compañero Javier Rodríguez Alcázar informaciones muy pertinentes que se barajan en este apartado, así como sus aclaraciones y numerosas sugerencias.

91. Laudan 1984, 1987 y 1990.

el reto hermenéutico que hemos insertado en numerosos lugares del precedente análisis —sintéticamente, ese reto según el cual la «significatividad» de los enunciados científicos reposa sobre un marco de previa «comprensión» del sentido— el proyecto de una epistemología naturalizada permanecerá vinculado a un dogma. Es por ello por lo que consideramos pertinente volver sobre la diferencia entre la ontología davidsoniana y la fenomenológico-hermenéutica.

En esta línea de reflexión, el punto de vista davidsoniano nos pone ante una situación de especial dificultad. Pues, sin abandonar el naturalismo, y adheriéndose, incluso, a un materialismo con componentes fisicalistas, Davidson ha conducido el problema de la interpretación y el significado a un punto en el que la *naturalización de la epistemología* —aquí cuestionada por nosotros— ha sido puesta ante límites. Pues, como hemos visto, los intentos de reconciliación entre extremos polares como el materialismo y el carácter irreductible del discurso sobre la racionalidad del agente, así como el proceder *cuasi-trascendental* que el discurso davidsoniano sigue, implican una ruptura con la naturalización de la reflexión filosófica. Y es compatible incluso con tesis vinculadas a la tradición continental, como la autonomía de las ciencias sociales y humanas respecto a las ciencias de la naturaleza. Esta dimensión de la teoría sugiere que el sujeto, sea como conciencia, sea como apertura pre-reflexiva al mundo, posee un *espesor* irreductible en términos fisicalistas y de explicación nomológico-causal. En términos especialmente pregnantes del autor: «Lo que hace a la tarea (de la interpretación) practicable en absoluto es la estructura que el carácter normativo del pensamiento, el deseo, el habla y la acción imponen sobre las atribuciones correctas de actitudes a los otros, y así, sobre las interpretaciones de su habla y las explicaciones de sus acciones».⁹²

El problema ahora es el siguiente: ¿cómo podemos conciliar un naturalismo que, al final, concibe la totalidad de lo real en términos materialistas con una concepción del sujeto que no es reductivista respecto al estatuto de su dimensión mental y de su virtualidad

92. Davidson, 1990, trad. cast., pp. 201.

normativa? ¿No implicaría esto concederle al sujeto un carácter *ontológico* incompatible con el materialismo naturalista? Nuestras reflexiones conducen, pues, al plano de la ontología. Y ya se ha comprobado que desde este punto de vista la posición de Davidson levanta sospechas, en la medida en que la vida mental del sujeto es reconstruida presuponiendo un privilegio metodológico de la *tercera persona*, es decir, una perspectiva externa.

No insistiremos más en este aspecto. El argumento quizás más importante en este contexto concierne al tipo de limitación que Davidson reconoce al modelo explicativo-causal. Como se vio, no nos encontramos con una limitación *por principio*, con un reconocimiento de la defectibilidad interna al *sentido* del método. El método nomológico-causal es acogido en el universo davidsoniano como punto de partida incuestionado y, en consecuencia, como una especie de *ideal normativo*. Si este ideal muestra porosidad, una flaqueza insuperable, no es por alguna razón que afecte a la consistencia intrínseca de su idealidad o de su deseabilidad. Es porque en su aplicación, este método, querido impoluto y sin fisuras por el cientificista, levanta obstáculos prácticos en su propio camino. Que exista un margen de equivocidad, de inextinguible indeterminabilidad en la relación entre necesidad y suficiencia de la ley nomológica, por ejemplo, es un problema que le adviene al ideal nomológico, por así decirlo, a pesar de su reconocida exclusividad, como sobrevienen accidentes —quizás insuperables— en una empresa de cuya dignidad no se tiene la menor duda.

Pero la objeción hermenéutica no tiene este cariz. No está dirigida a elementos de la coreografía del escenario, sino contra el escenario mismo. Lo que el hermeneuta viene señalando es que la explicación legaliforme, bajo cualquiera de sus rostros, presupone una ontología de *hechos* representables (al menos idealmente), de sucesos descriptibles, de aconteceres estructurados de forma legaliforme, y no de *acontecimientos* o *fenómenos* en un sentido originariamente griego y posteriormente fenomenológico. Si una explicación —señala aquí el hermeneuta— es significativa es porque despliega una expectativa metodológica con ulterioridad a que el ente haya sido comprendido en un *sentido* materialista. Y no es que sea des-

preciable. Es que es insuficiente, porque acota una sola de las posibles *comprensiones del sentido* de lo real.

Los seguidores de la hermenéutica, que han hecho valer argumentos como los anteriores, se encuentran a menudo, sin embargo, con un problema que hoy posee relevancia fundamental en el escenario de la discusión filosófica. Siendo la pretensión de la hermenéutica universal, es decir, pretendiendo la hermenéutica que la *comprensión del sentido* es una experiencia de verdad presupuesta en cualquier operación metódica⁹³ y estando desprovista esta experiencia de verdad de una teleología unívoca, es decir, estando prohibida en su seno una *comprensión cada vez mejor*, estando abocada a reconocer que «*cuando se comprende, se comprende de un modo diferente*» (Gadamer), ¿cómo resolver el problema de la normatividad del conocimiento? ¿No nos encontramos ahora en el extremo opuesto al de una *epistemología naturalizada*, en el que el monologismo de una normatividad científicista cede el paso a una ausencia de norma?

3.5.2. ¿Interpretación sin verdad?

Por medio de las calas que hemos realizado en la compleja problemática del conflicto entre las tradiciones hemos abocado en la necesidad de pedirle cuentas al punto de vista hermenéutico, una vez que han sido descritas sus exigencias frente al naturalismo analítico. El recorrido ha revelado en qué medida el nexo entre experiencia hermenéutica y experiencia lingüística se ha ido configurando como un nexo necesario. En este punto la problemática del lenguaje no sólo adquiere una relevancia interna, en cuanto vertebra la concepción hermenéutica, sino que, además, se convierte en heraldo de esta corriente en un escenario filosófico en el que se ha consolidado el «giro lingüístico» del pensamiento. Interesa, por tanto, recapitular su idiosincrasia fundamental, con el fin de interrogar por la apuesta hermenéutica bajo la clave de la filosofía del lenguaje.

93. Gadamer, *VM*, II, § 17. I, trad. cast., p. 367.

Dos son, en síntesis, las líneas de fuerza que vertebran la concepción hermenéutica al respecto. En la primera es posible reconocer la presencia viva de la perspectiva fenomenológica. La tematización misma del lenguaje hace de éste un *fenómeno*: no es el ente «lenguaje», en su textura objetivable, tal y como es accesible en la «actitud natural», el tema de análisis, sino más bien, un fenómeno de sentido: el sentido del ser-lingüístico de la existencia. Desde ese punto de vista aparece como el fenómeno del «habla». Pero aquí se vislumbra la segunda línea de fuerza de la concepción hermenéutica; en cuanto *medium* de la comprensión, el fenómeno lingüístico es desvelado como un acontecer en el que se gesta la «apertura de sentido» sobre la cual se yergue la concepción del mundo, y la autocomprensión del sujeto (Gadamer) o la «tarea» de reapropiación reflexiva del ser del sujeto a través de una *hermenéutica de los símbolos* (Ricoeur). Estas dos claves señalan tanto el vigor de la concepción hermenéutica del lenguaje, como el foco de su problematicidad.

Como hemos mencionado, parte de las dificultades atañen a la fisura entre «habla» y «lenguaje» y el riesgo de hipóstasis de la «ontología del habla», del que habíamos dado cuenta al analizar la concepción heideggeriana. Pero si nos retrotraemos a los fundamentos de esta tesis no será difícil, sin embargo, descubrir en ella un horizonte cuyo valor en el escenario actual del pensamiento resulta indiscutible. La mostración de la originariedad del «habla» está vinculada en el pensamiento heideggeriano a la destrucción de la «metafísica de la presencia». El «pensar representativo», que hace del ser un ente o un objeto puesto a la disposición del sujeto, tiene su paralelo lingüístico en el dominio que el *logos apofántico* ha cobrado en las figuras emblemáticas del pensamiento occidental. Este *logos*, que Aristóteles asociaba con el enunciado predicativo (y distinguía respecto a la pragmática y la retórica)⁹⁴ ha sido convertido por la tradición en patrimonio de la lógica y en canon de la verdad.

Ahora bien, este valor de la perspectiva hermenéutica se ha convertido, simultáneamente, en un foco de problematicidad que ha

94. Aristóteles, *De interpretatione*, 4, 17a.

de resolver. Nuestras reflexiones han puesto, quizás, al descubierto la necesidad de mediar el horizonte ontológico de la «fenomenología del habla» con una reflexión analítica sobre los caracteres formales del lenguaje. Pero otro de los problemas más acuciantes con los que se enfrenta la concepción hermenéutica del lenguaje consiste en su precipitada identificación entre «significado» y «validez», entre «sentido» y «verdad». Las condiciones de la comprensión del sentido son, tanto en Heidegger como en Gadamer, simultáneamente las condiciones de validez. Y ello porque el acontecer de la «apertura de sentido» coincide con el «acontecer de la verdad». Ciertamente que la posición de Ricoeur a este respecto introduce matices distintos, dado que la *hermenéutica de los símbolos*, al mediar la comprensión con el análisis de estructuras simbólicas variadas, introduce el problema metodológico de su justificación. Pero éste método, al que llama atestación,⁹⁵ vuelve a apelar, por su dependencia con perspectivas interpretativas diversas, a una experiencia hermenéutica de comprensión.⁹⁶

95. Ricoeur, 1990, trad. cast., pp. 330-5.

96. La «vía larga» que defiende Ricoeur, a través de la interpretación del carácter simbólico del lenguaje, introduce necesariamente una perspectiva de análisis que involucra la atención a problemas metodológicos bien precisos. La mención de algunos de ellos que el propio Ricoeur hace bastará para aprehender el sentido general de esta exigencia metodológica que estamos comentando: la tarea del análisis lingüístico exige una enumeración, demarcación y caracterización de las diferentes formas simbólicas; a ello debe ir aparejada una «criteriología», cuya misión consiste en indagar la estructura y función semántica de formas de expresión involucradas en la dimensión simbólica del lenguaje, tales como la metáfora, la alegoría, o la similitud; tal criteriología es, a su vez, inseparable de un estudio de procedimientos de interpretación, pues el fondo simbólico de los fenómenos es, advierte Ricoeur, puesto a la luz de formas distintas en función de hermenéuticas diversas, cada una de las cuales utiliza una metodología, un modo de aproximación a la realidad simbólica. Finalmente, la hermenéutica filosófica tiene a su cargo el importante problema de arbitrar entre las pretensiones totalitarias de cada una de las hermenéuticas, de las interpretaciones, mostrando cómo cada método se ve arrastrado por presupuestos de fondo que, siendo, quizás, fructíferos, son parciales (cf. Ricoeur, 1969, pp. 15-20).

Una vez más, nos parece que en esta perspectiva hermenéutica resplandece una valiosa aportación a la filosofía del lenguaje contemporánea. Su apuesta invita a reconocer en la pertenencia a la historia, en las condiciones de la facticidad existencial y la finitud humana, no una frontera que cierre el paso a las pretensiones de significación lingüística, sino una condición posibilitante, una potencia productiva que permite la emergencia de sentidos en el lenguaje. Y, al mismo tiempo, llama la atención, una vez más, sobre la incidencia ontológica de este *factum*. La constitución del significado en el devenir vivo de la lengua —propone el hermeneuta— posee más alcance que el que circunscribe la idea de un «pragmatismo naturalista», como al estilo de Dewey, para el que la dimensión pragmática constituye un conjunto de prácticas sociales descriptibles de modo naturalista.⁹⁷

Puesto que el fenómeno de la interpretación es irreductible, para Ricoeur no tiene sentido la expectativa de discernir criterios aprióricos de normatividad. Sin embargo, el «camino largo» que emprende la hermenéutica de los símbolos implica que el «retorno a sí» atraviesa un *momento epistémico de verificación reflexiva*, un momento que ha de hacer uso de los criterios analíticos de los saberes objetivos. En dicho recurso cobra relieve el análisis del lenguaje en cuanto a su dimensión semántico-referencial. Pero no hay que olvidar —advierte Ricoeur en este punto— que el lenguaje, más allá de esta dimensionalidad referencial, sigue diciendo el ser, el ser del yo, aunque este horizonte ontológico se encuentre aplazado o diferido a través de dicha dimensionalidad. El momento metódico de la verificación reflexiva no es, pues, más que un paso necesario en un proceso en el que es interpretado el ser del sujeto, el «sí mismo». Y puesto que este ser «se dice de muchas maneras» a través de diversas mediaciones (acción, relato, predicados éticos...) y desde métodos hermenéuticos distintos, no puede decirse que el patentizarse como ser-verdadero del objeto ontológico de la hermenéutica adquiera los rasgos propios de la certeza cartesiana. A este modo de validación, que está tan lejos de la certeza cartesiana como de la vocación antimetódica de las filosofías del «anti-cogito», lo llama Ricoeur «atestación»; ésta es una forma de «crédito» o «fianza» que no produce evidencia, pero que tampoco se funda, por lo dicho, en una creencia arbitraria (cf. Ricoeur, 1990, trad. cast., pp. 330-335).

97. Rorty, 1991; 1989, §§ 1 y 5.

El alcance ontológico que el hermeneuta quiere poner de relieve se cifra en que la facticidad práctico-vital no es una instancia cuya naturaleza es explicitable en la forma de explicaciones o descripciones objetivas; es un «fenómeno» que se objetiva en prácticas sociales concretas pero que no puede ser confundido con ellas. Alude, no a lo dado en su inmediatez, sino al proceso mismo del «aparecer» de lo dado en ellas, como un acontecer que trasciende todas sus objetivaciones.

Ahora bien, el foco de problematicidad más importante que plantea esta concepción consiste, como hemos anticipado, en que identifica quizás demasiado precipitadamente sentido y verdad. Si la interpretación del sentido es *ya* la norma, el único criterio, ¿por qué hablar de «verdad»? ¿No hay una frontera excesivamente estrecha entre la idea de una «verdad como interpretación» y la de una «interpretación sin verdad»?

Tal vez sea la crítica de Tugendhat la que con mayor lucidez ha sabido desbrozar la dificultad. La «apertura de sentido» es, ciertamente, una precondition de la verdad de los enunciados, pues prejuzga el horizonte bajo el cual aparece el ente; abre el campo de juego de la posible verdad de los enunciados bajo determinadas condiciones. Ello no significa, sin embargo, que dicha precondition pueda ser identificada con la verdad. Esta última presupone una diferencia sujeto-objeto y una intervención corroboradora del juicio que permita la comprobación o justificación de lo que afirmamos sobre la cosa; y ello sólo puede darse en el nivel enunciativo.⁹⁸

Es ésta una problemática de profundo calado, pues remite, de nuevo a la cuestión acerca del origen de los criterios empleados en esta ulterior intervención metódica. El problema lingüístico acerca de la relación entre significado y validez nos conduce, pues, a un problema general de profundo alcance: el problema normativo acerca de los criterios de verdad. Dicho problema hace acto de presencia, en el escenario actual, con distintos «rostros» e involucra una matizada y compleja confrontación con otras corrientes filosóficas. Es por ello por lo que nos parece inevitable omitir aquí un

98. Tugendhat, 1967.

análisis detallado de sus implicaciones; en el contexto de la confrontación con sus rivales podrá valorarse con mayor profundidad y seriedad la apuesta hermenéutica. Sin embargo, haciendo honor a la misma hermenéutica, intentaremos aquí facilitar una «anticipación de sentido» respecto al espectro de cuestiones que nuestro análisis de esta corriente permite poner al descubierto.

La objeción planteada por Tugendhat conduce a la confrontación entre la hermenéutica gadameriana y la «hermenéutica filosófica» que hoy se levanta sobre bases ilustradas, en las figuras, sobre todo, de Habermas y Apel. De esta confrontación, en la que se ponen en juego presupuestos irreconciliables, hablaremos más adelante, cuando la propia posición habermasiano-apeliana sea invocada como punto de contraste con posiciones analíticas análogas en muchos aspectos (como la del internalismo normativo de Putnam). La hermenéutica gadameriana se ha planteado de modo explícito el problema de la normatividad del comprender. La corrección de los prejuicios involucra, se afirma, una adecuada inserción en el «círculo hermenéutico», de forma que las propias anticipaciones de sentido se corroboren en «la cosa misma». Por otro lado, el compromiso metódico implicado en el concepto de «atestación» que, como se vio, pertenece al pensamiento de Ricoeur, confirma que la corriente hermenéutica no es ingenua respecto al problema que planteamos.

En todo caso, ni la supuesta normatividad del círculo hermenéutico ni la *vía larga* de Ricoeur satisfacen al reilustrado actual, convencido de que, por muy parciales que sean, de hecho, nuestros juicios sobre la «validez» de nuestras comprensiones del mundo o de la comprensión de sí, el núcleo del diálogo permite anticipar criterios ideales incondicionados que regulan el proceso de aproximación a la verdad. El fascinante problema que aquí nos hace frente no es otro que el de la relación entre «facticidad» e «idealidad normativa» que, como veremos a continuación, reaparece también en el escenario de la tradición analítica.

CAPÍTULO 4

REALIDAD Y CONOCIMIENTO

INTRODUCCIÓN. EL ESTATUTO DE LA DIMENSIÓN INTENSIONAL
Y EL PROBLEMA DE LA «JUSTIFICACIÓN DE LA VALIDEZ»

El problema central que ha protagonizado la sección anterior ha sido el de la pertinencia ontológica del problema de la interpretación. Desde ese prisma hemos examinado encuentros y desencuentros entre dos grandes veneros que canalizan, en cada una de las tradiciones, las relaciones entre mundo y descripción, verdad y comprensión: la hermenéutica continental y el analítico naturalismo holista. El hiato central ha sido reconocido, al final, en la heterogeneidad del punto de partida mismo del que emana cada una de las trayectorias y que determina, soterradamente, implicaciones fundamentales. Podemos *observar* la conducta de Hermes para descifrar el mensaje que se nos oculta. O podemos intentar *participar* en el ritual de la Sibila para comprender las reglas de juego en las que Apolo sitúa los mensajes. Esta segunda vía conduce a reconocer en el *fenómeno del sentido* un elemento último, intrascendible, al que apunta la comprensión como interpretación y, así, a una ontología del *acontecimiento*. Situado en la primera vía, el investigador prefiere considerar, desde la distancia, aquello que hay que comprender como un objeto o como un hecho objetivable, asumiendo una ontología de la *factualidad*.

Hay que señalar que desde la tradición analítica misma esta vía *representativa* es recusada por otros cauces que son paralelos, en principio, al de la hermenéutica continental. En un paso ulterior nos veremos obligados a recorrer, de paso, esa trayectoria, que se incluye dentro del vasto ámbito de problemas ligado a la teoría

pragmática del significado, sobre todo en la versión ofrecida por Wittgenstein. Pero, puesto que nuestras consideraciones sobre el problema de la traducción y de la interpretación han desembocado en cuestiones que afectan a ese movimiento analítico denominado «externalismo», dedicaremos explícitamente una sección a tal temática, que se mueve eminentemente en un terreno no pragmático sino semántico. Se hace necesario, dada la trascendental importancia que en la tradición analítica ha cobrado, abordar la disputa entre esa posición y su opuesta, el «internalismo».

Pero las razones que empujan a abordar esta polémica no se fundan exclusivamente en la oportunidad o en la necesidad historiográfica. Hay al menos dos razones de índole estructural para internarnos en ella en el contexto de nuestra problemática general. La primera es de incidencia predominantemente ontológica. Si los hitos fundamentales de la tradición continental —tal y como vamos desplegando— quedan congregados en torno a la noción de «sentido», entonces es de vital importancia examinar las líneas de fuerza de esta propensión en la que nos hemos internado de la mano de Davidson, la analítico-externalista, una propensión a reducir (frente al internalismo) la dimensión intensional del lenguaje a partir de, y en beneficio de, la extensional. La pertinencia ontológica es clara, pues la categoría de «intensión» —a la que se recurrió en la época de actividad del *Círculo de Viena* por contraste con la de «extensión referencial»— acoge el contenido fundamental de lo que Frege llamó «sentido» y está vinculada, por ello, con la categoría fenomenológico-continental de «constitución del sentido». El modo en que la dimensión intensional de los procesos de significación sea considerado por el filósofo de la tradición analítica es, desde este punto de vista, absolutamente relevante respecto a la confrontación entre el continental «retroceso al mundo de la vida» y el proyecto de naturalización del significado en la tradición analítica.

La segunda razón posee un cariz más marcadamente epistemológico. Aunque la cuestión por el conocimiento y la cuestión por el ser de lo real no puedan separarse, metodológicamente resulta, quizás, operativa su distinción. En nuestro caso, porque hacerlo per-

mitirá mostrar cómo, de la mano de la pregunta ontológica, entra en escena en nuestra discusión la *questio iuris* de la «justificación» o «validación» de nuestros asertos sobre la realidad. La oposición «externalismo-internalismo», en efecto, no se funda sólo en la alternativa «extensión-intensión», sino, al mismo tiempo, en la tensión «objeto-sujeto», una tensión involucrada directamente en esa cuestión judicial, epistemológica. Y ello porque una determinación acerca de la existencia o no de una genuina dimensión intensional del lenguaje es decisiva, tanto en la pregunta acerca de cuál sea el estatuto ontológico del sujeto, como en la cuestión epistemológica sobre qué es lo que garantiza la objetividad del conocimiento. Una perspectiva externalista está confrontada con muchas preguntas al respecto, de las que constituye un ejemplo la necesidad de aclarar cómo puede el sujeto, cuyos estados mentales están «causados» por la realidad, valorar sus propias opiniones sobre la realidad. Y si, frente a un externalismo radical, mereciese auténtico crédito que la realidad comparece sólo a través de la dimensión intensional del sentido, entonces sería preciso reconocer la participación del sujeto en la constitución de esta última —dado que no podemos hablar de «sentido» independientemente de su ubicación en una experiencia— y, en consecuencia, deberíamos preguntarnos por los criterios que hacen de una experiencia de sentido una perspectiva más verdadera que otra.

Si, considerando este contexto general de cuestiones, retomamos el curso de las problemáticas que hasta aquí se nos han ido imponiendo, parece prometedor continuar ahora en base a las siguientes consideraciones, en las que la mencionada *questio iuris* surge de modo natural. Un externalismo radical parece conducir necesariamente a una teoría de la verdad como correspondencia que restaura una cierta herencia metafísica, al hacer descansar la *justeza* de las creencias en la adecuada recepción de los *inputs* de la realidad. A esa constelación de presupuestos escapa la posición davidsoniana, por su potente introducción de elementos heterogéneos. Ya hemos visto cómo el externalismo se combina allí con una —en cierto modo internalista— asunción de la interpretación en el marco de un holismo del significado. Las sospechas más persistentes

tes se nos presentaron en torno a la cuestión de qué estatuto posee, en realidad, un sujeto-intérprete en una ontología materialista, en una ontología para la cual no hay, en fin, «sentido» como sustancia de la interpretación. Y dado que esta sospecha apela, en el universo analítico, al ámbito de la *filosofía de la mente*, la conclusión más acabada sobre el pensamiento de Davidson aparecerá en el contexto de esa temática (en el último capítulo del presente trabajo). Ahora bien, no estamos excusados aquí de preguntar sobre las consecuencias de un externalismo extremo. Es lo que haremos a propósito de la posición, paradigmática, de Kripke. En un paso ulterior, y de la mano de Putnam, escucharemos relevantes argumentos que, dentro de la tradición analítica han resultado críticos con ese violento externalismo y han empujado a una fusión con ingredientes internalistas. Con ello, además de aproximarnos a posiciones hoy fundamentales en el pensamiento anglosajón, nos situamos en un escenario de discusión en el que las posiciones continentales se sentirán directamente apeladas.

En efecto, en esta desembocadura surge una cuestión central en la lógica de nuestro análisis. Se podría decir que la ontología hermenéutica signada en el «apriori de correlación» posee una estructura análoga a la que desde una perspectiva analítica tendría una compatibilización entre elementos externalistas e internalistas. Esta semejanza estructural será, por sí misma, digna de estudio. Pero, además, revelará la posibilidad de una confrontación interesante. Hemos acabado nuestra sección anterior señalando la problematidad clave de esa ontología hermenéutica: al identificar verdad y apertura de sentido, validez y comprensión interpretativa, parece abandonar la cuestión epistemológica sobre los criterios que permitirían hablar de mayor o menor justeza interpretativa, en favor de un pluralismo no normativo. El *realismo interno* de Putnam posee fuertes argumentos tendentes a fundamentar una normatividad epistémica sustentada en presupuestos idealizadores. Es, precisamente, un resultado muy próximo al que, desde la filosofía continental, conducen las posiciones re-ilustradas de Habermas y Apel. Pues bien, dado que la hermenéutica ha recusado todo normativismo idealista o trascendental de este estilo y, sorprendentemen-

te, ha defendido la virtualidad normativa del «círculo hermenéutico», habremos encontrado la ocasión más propicia para subrayar las líneas de fuerza de esta controversia, no sólo en su versión continental (en la que la hermenéutica debate con una «pragmática trascendental»), sino en unas coordenadas desde las que la problemática análoga típicamente analítica (y en el campo no pragmático, sino semántico) podrá mostrar su propia fuerza.

4.1. EL CONTEXTO ANALÍTICO

4.1.1. *Externalismo e internalismo*

Sobre todo a partir de la década de los 70, en la que autores como Kripke y Putnam aportan incisivos puntos de vista contra categorías semánticas intensionales, viene discurriendo una polémica entre «externalismo» e «internalismo». Será provechoso analizar con más detalle el rostro que han adoptado los polos de esa polaridad, sobre todo la perspectiva externalista, que se ha hecho predominante en las dos últimas décadas en la tradición analítica. Pues el externalismo tiende a reducir en términos extensionales las categorías intensionales, lo que en las coordenadas de nuestra problemática fundamental augura una reducción naturalista del espesor que la tradición continental reconoce a la *constitución del sentido* desde el mundo de la vida.

Caracterizados ambos puntos de vista del modo más general posible, podría decirse lo siguiente. Epistemológicamente, el externalismo defiende la tesis de que la justificabilidad de las creencias —aunque el sujeto posea un «acceso epistémico» privilegiado respecto a ellas— se fundamenta exclusivamente en condiciones externas a los estados mentales e independientemente de categorías semánticas intensionales. El internalista, por el contrario, considera que el reconocimiento, por parte del sujeto, de la validez de su creencia es parte necesaria de la justificabilidad y es propenso a ofrecer un espacio de legitimidad a categorías intensionales. En *Filosofía de la mente*, el externalista piensa, a diferencia de un inter-

nalista, que la naturaleza de un estado mental es independiente de condiciones internas o subjetivas y que depende lógicamente de un estado del mundo.

De un modo más preciso, la discusión gira, sobre todo, en torno al problema de qué significa poseer una «creencia justificada».¹ Si definimos este problema como el de averiguar qué condiciones han de cumplirse para que pueda decirse «*a* sabe que *p*», estas posiciones podrían definirse del modo siguiente. El externalista piensa que para afirmar que un individuo *a* «sabe que *p*», es decir, las condiciones que justifican una creencia, basta con que se cumpla que *p* sea verdadera, que *a* crea que *p* y que la creencia de *a* «depende lógicamente» o «está causada por» el hecho de que *p* es verdadera. De otro modo, un individuo tiene una creencia justificada si se da el caso (externo a su subjetividad) de que lo que cree está externamente justificado. El internalista considera que la creencia está justificada si, además, se cumple la condición de que el individuo en cuestión cree que dicha creencia está justificada, es decir, si es consciente de que esa creencia la mantiene en virtud de que lo que cree es correcto externamente. En este último caso se incluye una condición interna, de reconocimiento, para la justificabilidad de una creencia.

Otro modo de abordar el problema es el que sigue. El externalismo considera que el sujeto posee un «acceso epistémico privilegiado» a sus creencias, pero que no puede, de modo interno, distinguir entre sus creencias y la verdad. La justificabilidad se explica por condiciones externas a la subjetividad del individuo. Desde el punto de vista de la *Filosofía de la mente*, se trata de averiguar cuál es la naturaleza de un estado mental, por ejemplo, el de la creencia. Una posición internalista mantendría que la naturaleza de la creencia está determinada enteramente por sus características subjetivas, por lo que el sujeto tiene, no sólo un «acceso epistémico» privilegiado a sus estados mentales, sino que tiene, además, el privilegio exclusivo para decirnos la naturaleza de su estado mental (de creencia). El externalismo afirmaría que la naturaleza de un estado mental está

1. Dancy, 1993, pp. 64 ss. y 153 ss.; Goldman, 1980; Bonjour, 1980.

determinada por elementos o condiciones no subjetivas. La naturaleza de la creencia depende lógicamente —ésta es la clave— de la naturaleza o existencia de algún rasgo del mundo.

4.1.2. La «semántica de los mundos posibles» y la «nueva teoría de la referencia»

Enunciada en general para una teoría del significado, la tesis del externalismo —que, como decimos, es hoy predominante— diría, pues, que el significado depende de factores independientes de las «ideas» o «estados mentales» del hablante. Así, se podría decir, según el externalista y empleando la expresión que se ha hecho famosa, que «los significados no están en la cabeza».

Para dar claridad y justificabilidad a esta tesis, el externalismo se ha servido de un procedimiento que ha alcanzado una gran difusión y estima en las últimas décadas: el de la semántica de los «mundos posibles». El concepto fue introducido por Kripke y Putnam. Un «mundo posible» es un mundo alternativo, imaginable, en el que el contenido de una oración expresada en la situación actual recibiría otras adscripciones referenciales y veritativas. Pues bien, el concepto lógico de «mundo posible» ha coadyuvado en la concepción «externalista» del significado. Cuando el externalismo de Kripke y Putnam, en teoría del significado, pone en cuestión que la relación entre expresiones y significado venga determinada por estados mentales o por el «sentido» que los hablantes atribuyen a sus preferencias lingüísticas, nos invitan a imaginar el significado de una expresión en mundos posibles distintos, con el fin de mostrar que cambia en función de la composición objetiva de éstos y que, por tanto, no depende directamente de la intencionalidad del sujeto. Hay conocidos *experimentos mentales* que utilizan esta lógica, del tipo que ejemplifica Putnam cuando nos invita a imaginar el significado de las palabras en una «Tierra Gemela». Supongamos que existe un planeta, similar a la Tierra en todo, llamado «Tierra Gemela». Los nativos de la Tierra Gemela, que aparentemente hablan nuestro idioma, llaman a la sustancia que nosotros denominamos «agua», un líquido incoloro, inodoro e insípido, que se usa

para saciar la sed, lavarse, refrescarse en verano, etcétera, y que abunda en los espacios marinos, con el mismo nombre. A pesar de que en apariencia el líquido es el mismo en ambos mundos, tienen estructuras moleculares diferentes. Por tanto, los términos no significan lo mismo en ambos mundos. Así queda más claro que lo que el externalista pone en cuestión es que la intensión de los términos determine o influya determinadamente en su extensión.

Visto así, hay que concluir que los nombres, en general, significan los objetos o las sustancias a las que se aplican o, en una versión menos radical, que esos objetos o sustancias forman parte inseparable del significado. Así pues, la relación entre el signo y su referencia —subyace en el fondo de esta teoría— existe sin intervención de intermediarios semánticos (sentido, connotación, intenciones de los hablantes, etcétera). A esta subyacente tesis se la viene llamando de la *referencia directa*.

Fueron trabajos de Kripke² y de Putnam³ los que constituyeron el bastión externalista. Pero en la evolución posterior de ambos autores el externalismo del significado ha derivado en dos posiciones opuestas: una muy próxima a lo que podríamos llamar *realismo metafísico* (Kripke) y otra que, epistemológicamente, permite la introducción, de un modo peculiar, de prerrogativas internalistas (el *realismo interno* de Putnam). A continuación presentamos ambas derivaciones.

4.2. EL EXTERNALISMO DE S. KRIPKE, ¿UN NUEVO REALISMO METAFÍSICO?

4.2.1. La «modalidad de *re*» y la «designación rígida» en el debate sobre el esencialismo aristotélico

La radicalidad del externalismo kripkeano ha dado nuevos bríos a una posición que recuerda a la metafísica aristotélica. Y ello, no

2. Especialmente Kripke, 1971 y los incluidos en Kripke, 1980.

3. Putnam, 1973 y 1975.

sólo porque restaura una teoría de la verdad como correspondencia entre el juicio y la realidad *en sí*, sino sobre todo porque supone un «esencialismo». Dejando a un lado que bajo este nuevo formato no puede hablarse de «sustancias» inmateriales, la inspiración aristotélica embriaga aquí un punto de vista según el cual es inevitable hablar de elementos *esenciales* al ente, en el sentido de propiedades permanentes de los seres o de los fenómenos, cuyo carácter *necesario* —esto es lo que se infiere del pensamiento kripkeano— no se refiere a su inexorabilidad en el seno de un sistema conceptual o de una facultad trascendental de conocimiento, sino a su pertenencia a la *cosa misma* real.

Esta propensión contrasta con el *giro copernicano* que habíamos constatado en la línea ontológica quineano-davidsoniana. Como hemos visto, el relativismo ontológico quineano implica que carece de sentido hablar de propiedades esenciales de las cosas al margen de nuestra descripción en el interior de un lenguaje o sistema conceptual específico. El contraste entre este relativismo y las ideas de Kripke —expresadas, fundamentalmente, en *El nombrar y la necesidad*— sobre la «modalidad de *re*» constituye uno de los más interesantes indicios de un debate actual que pivota sobre la vieja cuestión del esencialismo aristotélico.⁴

La modalidad de *re* es un modo de representación conceptual en la que se presupone un vínculo esencial entre concepto y cosa. Contra esta modalidad se había expresado Quine en diversos escritos de los años cuarenta y cincuenta.⁵ En la Conferencia I de *El*

4. El texto básico en este punto es Kripke, 1980, especialmente la Conferencia I. Véase Frápolli/Romero, 1998, capítulo 5. Debo al manuscrito de J. J. Ace-ro «Cómo ver nuestro sistema conceptual desde fuera. Kripke y la modalidad de *re*» las reflexiones más importantes sobre esta temática.

5. Uno de los escritos fundamentales en los que Quine se opone a esta modalidad conceptual es en *Desde un punto de vista lógico* (1953). La reflexión quineana es la siguiente. El principio lógico de *sustituibilidad* dice que en una oración pueden sustituirse expresiones por otras correferenciales sin que varíe el valor de verdad. Pues bien, la cuestión surge de una presunta excepción a este principio. Si bien es verdad que necesariamente el número 9 es mayor que el número 5, no es verdad que es necesario que el número de los planetas sea mayor

nombrar y la necesidad Kripke ofrece argumentos que pretenden asentar la legitimidad de esta modalidad de *re* y, por tanto, de la doctrina del esencialismo aristotélico. El conocido ejemplo de que la victoria electoral del 68 le es *accidental* a Nixon, puede dar una muestra de en qué dirección se mueven las reflexiones de Kripke contra la tesis de que la distinción «esencial/accidental» depende de nuestras contingentes descripciones de las cosas. «Cuando uno pregunta si es necesario o contingente que Nixon haya ganado las elecciones, está planteando la cuestión intuitiva de si en alguna situación contrafáctica *este hombre* habría perdido de hecho las elecciones». Que perdiera las elecciones podría haber sido algo posible, contingente, pero hay algo necesario que se mantiene: que es Nixon, este hombre.⁶

Ya se ve que la argumentación kripkeana incluye la semántica, ya mencionada, de los «mundos posibles», que son, rigurosamente, «situaciones contrafácticas». Con ese proceder afronta el reto de aclarar cuáles son las condiciones de verdad de enunciados que expresan necesidad o contingencia (como «x podría no haber sido P» y «x es necesariamente P»). Al responder a dicho reto, la reflexión se ha visto conducida a una de las doctrinas más polémicas de los últimos años, la de la existencia de *designación rígida*. No entrare-

que 5 (pese a que el número de planetas es 9). Esta quiebra del principio la achacaba Quine a que en una oración regida por un operador modal (como el adverbio 'necesariamente') un término singular (como '9' o 'el número de planetas') no es un objeto, es decir, el referente del término, sino un sentido fregeano, una forma de especificar al objeto. Por eso, Quine analizaba la expresión «necesariamente 9 es mayor que 7» del modo siguiente: «es necesario que "9 es mayor que 7"», donde las comillas simples sellan la oración encerrada entre ellas a las operaciones lógicas de sustituibilidad de términos por otros correferenciales. Existía una lectura distinta de la expresión «necesariamente 9 es mayor que 7», que es la que comúnmente se ha llamado «de *re*»: «9 es necesariamente mayor que 7». Esta expresión es lógicamente más limpia, pues no permite ninguna excepción al principio de sustituibilidad. Pero Quine la rechaza porque implica un *esencialismo aristotélico*: que al número 9 le corresponde esencialmente ser mayor que el 7. Debo estas informaciones a J. J. Acero (Manuscrito).

6. Kripke, 1980, trad. cast., pp. 41 ss.

mos en la consideración de detalles argumentativos de la teoría kripkeana de fondo —como los que, tomando como base la *semántica de cálculos modales*, afectan a la defensa de que los enunciados de identidad son, si verdaderos, necesarios,⁷ o aquellos otros que están a la base de la distinción entre nombres propios y descripciones definidas, como categorías lógicamente diferentes—. ⁸ Baste señalar que con la doctrina de la designación rígida se defiende la idea de que hay ciertas expresiones cuyo valor referencial no es relativo a un mundo posible; poseen un grado de *constancia referencial* que hace que designen lo mismo en cualquier situación imaginable. Esto permite distinguir entre rasgos «esenciales» (los casos de rigidez designativa) y rasgos «accidentales» (los que cambiarían en mundos posibles imaginarios) de objetos o hechos.

Una vez que la reivindicación de la «modalidad de *re*» ha tomado asiento en el *corpus* kripkeano, pueden ser encajadas con naturalidad problemáticas que, si bien poseen relevancia propia en el contexto interno de la tradición analítica, no son ingredientes imprescindibles en nuestro contexto de investigación, dado que re-

7. Kripke, 1971. Se apoya Kripke en el *principio de identidad* de Leibniz (que dice que si dos objetos son el mismo, poseen propiedades comunes) y la *tesis de la autoidentidad* (la necesidad de que un objeto sea idéntico consigo mismo). El resultado, en el que se utiliza un aparato lógico complejo, es que los enunciados de identidad, si son verdaderos, son necesarios. No hay enunciados contingentes de identidad. Los *designadores rígidos* serían, en este caso, las expresiones que admiten ser las contrapartidas de las variables en tales enunciados de identidad.

8. Aunque autores como Frege, Russell, Searle y Wittgenstein tienen posiciones distintas respecto a qué significan los nombres propios, todos ellos consideran que los nombres no señalan un objeto sin más, sino que la ostensión implica presupuestos de fondo; los nombres proporcionarían información concreta sobre su referente. Para Kripke, los nombres son expresiones puramente denotativas. Las descripciones definidas, como «el autor de *La divina comedia*», no ofrecen un sentido asociado internamente al nombre. Entre cosa y nombre no hay categorías intensionales. Las descripciones definidas sólo ofrecen propiedades contingentes. Esta distinción está relacionada con la *teoría causal de la referencia*, que abordaremos más adelante: en la ceremonia de *bautismo* un nombre queda adherido a una cosa real, sin descripciones. Éstas van siendo determinadas posteriormente.

presentan consecuencias ulteriores o secundarias en el orden lógico de fundamentación de la cuestión del *esencialismo*, que es la que aquí subrayamos.⁹ Importancia crucial posee, por el contrario, la circunstancia de que la doctrina de la designación rígida está asociada a la tesis de la *referencia directa* o *referencia genuina*. Según ésta, existen expresiones *directamente referenciales*, es decir, que designan absoluta o directamente, sin mediación intensional alguna. Ya se adivina que una constelación tal de tesis puede constituir un bastión contra el *giro copernicano*, al suponer un nexo cognoscible, e independiente de la mediación de la subjetividad, entre palabra y cosa.

Los argumentos de Kripke, que no podemos reseñar aquí con detalle, recorren un modo de cercioramiento de la invariabilidad de la referencia en contextos, circunstancias o valoraciones diferentes, en el que reaparece la semántica de los «mundos posibles». La «técnica» de análisis empleada ha sido emparejada por algunos con el punto de mira de S. Mill.¹⁰ Lo que Acero llama —frente al análisis «modal»— análisis «milliano», consiste en una peculiar forma de acceder al hallazgo de una referencialidad resistente a la variación de los «mundos posibles». En el análisis «modal» imaginamos los valores referenciales de nuestros conceptos cuando los situamos en mundos posibles distintos. En tal caso, cuando examinamos el comportamiento de un designador introducimos, entre el término singular y su referente un valor semántico intermedio, una *intensión*. Pero en el análisis *milliano* partimos inicialmente de un individuo y no introducimos una intención entre el designador y su valor referencial. Decimos: «Aristóteles, *este hombre*»; o «gato, *este animal*». Y comprobamos que ciertos atributos no pueden cambiar imaginativamente sin que dejemos de referirnos al mismo individuo o ser. Comprobamos que el valor referencial no puede cambiar, precisamente porque lo utilizamos para convenir cómo es el

9. Entre ellas cuenta la cuestión de si no todos los designadores rígidos lo son *de facto*, sino, como los nombres propios, sólo *de jure* —es decir, porque lo convenimos así— (Cf. Prefacio de Kripke, 1980).

10. Acero, manuscrito.

mundo posible en consideración.¹¹ Acero nos invita a considerar que este peculiar método se propone fundamentar un resultado esencialista en sentido metafísico tradicional, mostrando que nuestro sistema conceptual, en este caso, ha topado con algo que no es relativizable en función de sus específicos y contingentes recursos (¿la «cosa misma»?). «Puesto que la *res* es la misma sin importar cómo hagamos explícitas las posibilidades implícitas en (la parte de) el sistema conceptual que estemos examinando, ¿por qué no inferir de ello que el sistema ha tocado roca viva, algo que no depende exclusivamente de sus propios recursos, sino de la cosa mis-

11. He aquí dos ejemplos: 1. Supongamos que decimos que Aristóteles fue «el hombre más notable que estudió con Platón». La idea es que el nombre «Aristóteles» designa al mismo hombre en todos los mundos posibles y que es contingente que fuese o no el hombre más notable que estudió con Platón (Kripke, 1980, trad. cast., pp. 59 ss.). 2. Imaginemos la expresión «los gatos son animales». Cabe suponer que en otro mundo posible haya un ser que tenga el mismo aspecto que un gato, pero que sea un demonio. La respuesta de Kripke es: sería un mundo que contendría demonios disfrazados de gatos, no un mundo en el que los gatos no fuesen animales. Es esencial, puesto que se mantiene en todos los mundos posibles, que un gato es un animal (*Ibid.*, p. 123). Así, en el análisis «milliano», como dice Acero, lo que hace Kripke es que parte de una definición o de un concepto en el mundo real, tal como «los gatos son animales». Luego estipula un mundo posible en el que hay seres que sólo se parecen a éstos (como seres que, asemejándose a los gatos, no son animales). Si, en el ejemplo, predicásemos «gato» de estos seres, nuestro juicio sería falso. No comenzamos —como en el análisis «modal»— introduciendo un concepto y un individuo que *cae* bajo ese concepto determinado y luego cambiamos de mundo posible, viendo así que ha cambiado el concepto en función de circunstancias distintas y, consecuentemente, sus valores referenciales. En el análisis «milliano» no comenzamos por un concepto y un mundo (el real), sino por un *individuo*. Lo fijamos mediante una expresión (como «animal», en cuanto gato). En un momento posterior nos preguntamos si el individuo podría ser de esta o de aquella manera, si podría predicarse de él esto o aquello. Y comprobamos que hay algo contingente (lo que podríamos predicar de modo distinto) y algo necesario: que ese individuo no puede dejar de ser tal si pierde alguna característica. Cuando describimos situaciones *contrafácticas* estamos trabajando con un individuo al que *de hecho* le hemos atribuido tal o cual característica. Otras pueden cambiar en los mundos posibles, pero *esa* no, pues entonces estaríamos hablando de otro individuo.

ma, y que en este preciso sentido nos hemos salido fuera de sus límites (o con sus límites, pero por el lado de fuera)?».¹²

4.2.2. Teoría «histórico-causal» de la referencia.

Realismo metafísico vs. convencionalismo

Una de las claves del «giro lingüístico» en general, y de concepciones contextualistas, relativistas o inmanentistas, es que desde sus coordenadas no cabe la posibilidad de retroceder a una teoría de la verdad como correspondencia en el sentido, al menos, de la metafísica clásica, en la que el realismo esencialista de la filiación mundo-representación parecía suponer que podríamos comparar ambos términos «desde fuera». Esta posibilidad, para la que viene empleándose la metáfora «exilio cósmico», es la que, a tenor de algunas interpretaciones, podría recuperar como legítima la teoría kripkeana. Y es que el esencialismo que hemos descrito, si ha de ser cabal, necesita justificar que la *constancia referencial* no es un mero rasgo de nuestro sistema de conceptualización del mundo, sino que «refleja» una constancia *real* de la «cosa misma».

Demostrar lo que se ha dicho implica que podemos «señalar» al mundo con el lenguaje, tocando, por así decirlo, *roca viva*. Ahora bien, ¿no están sujetos los mecanismos de ostensión —tal y como dice Wittgenstein en las *Investigaciones Lógicas* (§§ 26-64)— a interpretaciones y prácticas asumidas en nuestro uso del lenguaje, lo que determinaría que los vínculos entre lenguaje y mundo son intralingüísticos, y también contingentes? En esta línea podría ser defendido, incluso un *convencionalismo*, según el cual la regularidad de nuestros conceptos se asienta sólo en convenciones lingüísticas.¹³ Un reforzamiento de las posibilidades del realismo frente al convencionalismo nos brinda la concepción histórico-causal de los procesos mediante los cuales el lenguaje hace referencia a la realidad. Algunos —como J. J. Acero (manuscrito)— ven en ella la mejor oferta kripkeana para discurrir por la *vía fuerte* del realismo

12. Acero, manuscrito, p. 22.

13. Así piensa, por ejemplo, Sidelle, 1989.

metafísico, sin que haya que renunciar a la concepción wittgensteiniana.

A la pregunta de qué determina el enlace entre referente y expresión respondió Kripke, en *El nombrar y la necesidad*, sugiriendo que el uso de un nombre, asociado a un referente, es un eslabón de una cadena cuyo origen se remonta hasta un acto en el que por vez primera quedaron conectados ambos polos: una especie de *bautismo inicial*. Dicha cadena sería un proceso en el que, a través de la exploración de la experiencia, el nombre va siendo conectado con atributos, de tal modo que la referencia va siendo progresivamente aclarada. A la teoría que articula esta metáfora —una metáfora que pretende ilustrar el funcionamiento de los designadores rígidos— es a la que se le ha dado el nombre de *Teoría Causal de la Referencia*, hoy defendida, entre otros, por Evans.¹⁴ En el contexto de dicha teoría se hace admisible que en el acto inaugural de «bautismo» interviene, mediante ostensión, un magma posibilitador e interpretativo que pertenece a nuestro uso del lenguaje, es decir, que nombre y objeto se habrían asociado de un modo ciertamente convencional o arbitrario. Pero, por otro lado, la teoría sugiere que en el proceso causal posterior se profundiza en una *conexión real*, pues sin presuponerla no podríamos enunciar progresivamente cosas sobre el objeto en cuestión. De algún modo, un elemento ajeno a nuestro sistema intralingüístico —se sostiene— contribuiría a controlar las funciones de los conceptos y a conferirles condiciones de identidad. Todo ello implicaría una vez más que el lenguaje nos permite un examen de conceptos objetivamente y desde fuera de él.

Estas sugerencias constituyen un reto para el pensamiento continental contemporáneo, no sólo porque representan una quiebra de la modernidad cartesiano-kantiana, sino también porque renuevan la idea de una «verdad sin interpretación» a cuyo desmoronamiento ha contribuido paulatinamente el proceso de *mundanización del sentido*. Hacen necesario, por tanto, una nueva puesta en escena de la controversia entre tradiciones. Pero antes, veamos otra posición prototípica en el ámbito analítico, muy pertinente en la

14. Evans, 1973.

medida en que es crítica en muchos aspectos con la anterior: la de H. Putnam.

4.3. EXTERNALISMO Y CRÍTICA AL REALISMO METAFÍSICO: PUTNAM

4.3.1. *El «entredós» del Realismo Interno*

Aunque en sus primeras obras, Putnam defendiese un externalismo muy próximo al que aquí se ha vinculado al pensamiento de Kripke, este autor ha propuesto una epistemología y una ontología que, manteniendo el punto de vista externalista en la teoría del significado, introduce una ruptura epistemológica con el realismo metafísico. De su concepción, a la que denomina «realismo interno», reseñamos los aspectos más relevantes.

Aún manteniendo una teoría externalista del significado, tal y como la hemos descrito, Putnam rechaza el *realismo metafísico* en general y, en particular el de Kripke. Este rechazo se apoya en la idea de que el *realismo metafísico* incluye una concepción de la verdad como correspondencia que presupone, para la afirmación de conexiones necesarias entre signo y cosas, un imposible procedimiento externalista de comprobación de tal correspondencia: lo que se denomina, metafóricamente, el *exilio cósmico* o, el *punto de vista del Ojo de Dios*. El *realismo interno* mantiene¹⁵ una posición internalista en lo que concierne al problema de la verdad. «Lo característico de tal concepción es sostener que sólo tiene sentido formular la pregunta *¿de qué objetos consta el mundo?* desde *dentro* de una teoría o descripción».¹⁶

Mediante esta posición quiere hacer frente Putnam, no sólo al realismo metafísico —como hemos indicado— sino, simultáneamente a la posición filosófica que considera inversamente gemela respecto a éste: el relativismo. Y el realismo interno no admite el

15. Putnam, 1981, cap. 3.

16. *Ibid.*, p. 59.

relativismo porque —reconocemos aquí el componente externalista— «no niega que hay *inputs* experienciales en el conocimiento; el conocimiento no es un relato que no tenga otra constricción que la coherencia *interna*; lo que niega es que existan *inputs* que no estén *configurados en alguna medida por nuestros conceptos*, por el vocabulario que utilizamos para dar cuenta de ellos y para describirlos, o *inputs que admitan una sola descripción, independientemente de toda opción conceptual*».¹⁷

4.3.2. *Verdad como «aceptabilidad idealizada» Más allá de la «naturalización de la razón»*

La posición de Putnam, que pretende mantenerse alejada, tanto de la *Escila* del realismo metafísico como de la *Caribdis* del relativismo, tiene que admitir dos presupuestos opuestos, al menos en apariencia: por un lado, que la verdad es siempre «para nosotros» y, por otro, que no depende de la contingencia fáctica de su aceptación. La salida a esta paradoja adopta una forma muy semejante a la que sigue la teoría habermasiano-apeliana: el concepto de verdad se hace correlativo del concepto de «aceptabilidad ideal» o «justificación bajo condiciones ideales». «La verdad no puede ser tan sólo aceptabilidad racional por una razón fundamental; se supone que la verdad es una propiedad perenne de un enunciado, mientras que la justificación puede perderse. ... Hablamos como si hubiera tales cosas como condiciones epistemológicas ideales, y llamamos «verdadero» a un enunciado que estaría justificado bajo tales condiciones».¹⁸

Esta trayectoria reflexiva de Putnam, tan próxima al punto de vista reilustrado continental —al que nos hemos aproximado en el capítulo 2— fortalece sus semejanzas derivando, por coherencia interna, en una posición frontalmente opuesta al naturalismo. Puesto que tocamos en este punto el motivo fundamental de colisión entre las tradiciones continental y analítica, conviene reparar en los

17. *Ibid.*, pp. 63 ss.

18. *Ibid.*, pp. 64-65.

perfiles de este «antinaturalismo». Nuestras reflexiones ulteriores volverán sobre esta central cuestión.

La razón no puede ser naturalizada, porque es, de acuerdo con la definición de verdad mencionada, «inmanente y trascendente» al mismo tiempo.¹⁹ Putnam pone el acento en la virtualidad normativa de la racionalidad. Ciertamente, que la razón sea «inmanente», es decir, interior a nuestro «punto de vista» sobre lo real —descartada la posibilidad de un «exilio cósmico»—, hace inviable la pretensión de una teoría fundamental epistemológicamente y absoluta en sus fronteras explicativas. Pero, por otro lado, Putnam reconoce que pertenece a la razón una *pretensión de universalidad normativa*, una aspiración a dictar criterios de corrección e incorrección válidos con independencia de las determinaciones biológicas o culturales de quienes los proponen, lo que constituye su carácter «trascendente» y el motivo de su irreductibilidad a una comprensión naturalista.

Es de gran relevancia mencionar aquí que los cauces que conducen a Putnam hacia una concepción no naturalista de la racionalidad convergen con los que le empujan contra el *cientificismo*. Aunque en los años cincuenta y sesenta el autor ha bebido de este cáliz, otras obras (como *Razón, verdad e historia*) permiten deducir su renuncia como aspecto asociado al *realismo interno*, si tomamos el *cientificismo* como un modo peculiar de asumir la perspectiva del realismo metafísico. De hecho, ésta es la línea de argumentación fundamental que adopta Putnam en su obra *Cómo renovar la filosofía*, una obra en la que el autor se dirige explícitamente contra la doctrina según la cual «la ciencia y sólo la ciencia describe el mundo tal como es, independientemente de la perspectiva».²⁰

Cierto que en este libro desentraña el filósofo dificultades que atañen a constricciones propias del método natural, como cuando afronta el proyecto de Inteligencia Artificial y califica como límite inherente a una pretendida reproducción de la inteligencia o del lenguaje humanos el que la misma inteligencia humana haya de ser

19. Putnam, 1982, trad. cast., 81; véanse pp. 70 ss.

20. Putnam, 1994, trad. cast., p. 28.

supuesta en semejante propósito.²¹ Pero el argumento central parece ser, como decimos, que el *cientificismo* hereda gran parte de las propiedades del punto de vista de Dios.²² Así, por ejemplo, cuando contradice el recurso de Fodor a la noción de causa para justificar una concepción naturalizada de la referencia, arguye que la misma noción de causa incluye nociones intencionales como la dependencia del contexto o la de su ser relativamente a intereses.²³ El *cientificismo* elude, pues, el principio del realismo interno según el cual no hay descripciones puras, independientes de un contexto.

Si bien el concepto de verdad como aceptabilidad recuerda a la *pragmática trascendente*, esta desembocadura antinaturalista posee muchas semejanzas con el punto de vista hermenéutico, que nos conducía a subrayar la incidencia ontológica de la participación en un contexto práctico-vital. Estos ricos matices nos han traído a un terreno muy interesante en la discusión. Pues, si estamos en lo cierto, la central distancia que venimos analizando —entre una *ontología del acontecimiento* y una *ontología de la factualidad*— se mantiene a pesar de la adopción analítica de una posición no naturalista en el preciso sentido anterior.

4.4. LA DISCUSIÓN EN EL CONTRASTE ENTRE NATURALIZACIÓN DEL SIGNIFICADO Y MUNDANIZACIÓN DEL SENTIDO

No hay un par de conceptos en la filosofía continental que pueda representar, de modo unívoco, el lugar de un *analogon* de las

21. En el cap. 1 argumenta que la reproducción de la inteligencia humana de un modo artificial supondría, entre otras cosas, formalizar operaciones tales como las *inferencias inductivas*. Pero esto, dice, es imposible, dada la naturaleza misma de la inducción: simplemente no se pueden aislar unos cánones inductivos que formalicen las inferencias inductivas válidas porque éstos presuponen lo que llamamos inteligencia humana, justamente lo que queremos simular. Otro tanto pasa con el lenguaje humano. No se puede simular el lenguaje humano sin simular toda la capacidad intelectual humana.

22. Cf. esp. cap. 5.

23. Cf. *Ibid.*, pp. 72 ss.

opciones analíticas, aquí consideradas, del externalismo y el internalismo. Haciendo *epojé* de diferencias irreconciliables, podríamos generalizar el contraste en los términos de una perspectiva idealista y otra materialista respecto a la relación entre sujeto y objeto. Mientras desde el primer punto de vista la subjetividad —sea concreta, sea ideal— es constituyente de la realidad objetiva, desde la segunda es un «mundo objetivo» el que posee fuerza fundante; desde esta última, además, se propende a pensar al sujeto como reflejo de condiciones externas. La riqueza de rostros que este contraste presenta históricamente es mucha. Las oposiciones apriorismo-empirismo, hegelianismo-materialismo histórico, son sólo unos ejemplos. En el ámbito de la filosofía de nuestro siglo, que es la que nos ocupa, podemos distinguir, quizás, dos variantes muy generales. Una de ellas sedimenta en el contraste entre «reconstrucción de la modernidad» y «postmodernidad», pues bajo esa óptica se enfrentan, respectivamente, los defensores de una transformación del sujeto moderno (sobre todo en la clave pragmático-comunicativa de la nueva *reilustración*) y los que abogan por su «desenmascaramiento» como una ilusión segregada en el sueño del *pensamiento identitario* (*pensamiento de la diferencia*). La otra variante se encuentra en un estadio lógicamente anterior a éste en el contexto general de una *mundanización del sentido* y conserva todavía, por sus dos lados, la fe en la autoidentidad del sujeto, aunque ponga en vilo su estatuto ontológico y epistemológico respecto al *mundo de la vida*. Se trata de la oposición entre la *filosofía de la conciencia* (de la que participa la fenomenología husserliana) y las reacciones fenomenológico-existenciales y hermenéuticas que hemos ya considerado. Es esta segunda oposición la más próxima forma de analogía con el par analítico. Pues ni externalismo ni internalismo dudan de la existencia cabal del sujeto, si bien disputan su fundamentalidad en el orden ontológico y epistemológico respecto a la realidad objetiva. La primera de ellas reaparecerá cuando hagamos jugar, de la mano del Wittgenstein de las *Investigaciones* una forma analítica poderosa de diluir al sujeto mismo.²⁴

24. *Infra*, 5.3.

Tomando este paralelismo como base, las reflexiones subsiguientes convergen en la tesis siguiente. El modo en que el internalismo y el externalismo formulan sus problemas y soluciones incorpora un naturalismo que el continental del siglo XX, tanto en la versión de la filosofía de la conciencia (Husserl), como en el resto de versiones opuestas a ésta, rechaza. Lo rechaza en virtud de la herencia que, en todo caso, suscribe respecto a los conceptos de «mundo de la vida» y «constitución del sentido». Mantendremos, también, que ni siquiera las mediaciones analíticas entre externalismo e internalismo permiten superar el hiato con la tradición continental, en la medida en que, conservando el naturalismo indicado, representan, también, una quiebra del «apriori de correlación» entre «constitución del sentido» y «autodonación del ente», ya configurado en la fenomenología husserliana y transformado en otras versiones opuestas a ésta.

4.4.1. «Los significados no están en la cabeza» vs. «el mundo de la vida no es en la conciencia»

En las coordenadas señaladas, resultará esclarecedor concretar el contraste continental en los términos de *filosofía de la conciencia-filosofía de la ec-sistencia*. El internalismo, en efecto, se parece mucho a lo que el continental llama «filosofía de la conciencia», es decir, a la tradición que, de un modo idealista, propende a tomar al sujeto como fundamento del objeto y que, de un modo solipsista, considera que la autoconstitución del sujeto es anterior a la dimensión intersubjetiva y a la dimensión de la facticidad práctico-material. Frente a esta tradición —cartesiana, evidentemente— se erigen muchas corrientes continentales, oponiendo al valor fundante de la «interioridad» subjetiva el del desbordante mundo de la facticidad temporal, corporal, comunicativa, etcétera. Haciendo abstracción del modo en que sobre el suelo de esta facticidad se acabe por *desfondar* al sujeto (diferente según los casos: como *Dasein*, como existencia carnal anónima...), parece que, en todo caso, la oposición a la filosofía de la conciencia pone énfasis en la *extroversión* del sujeto y en su relación de dependencia respecto a la

constitución del mundo. Este modo de *ser-fuera* que recoge el término *ec-sistencia*, guarda una relación con el externalismo analítico, para el que los contenidos de las creencias proceden de algún modo de un ámbito exterior a la subjetividad. Así, el punto de vista externalista, que es predominante en el ámbito analítico, pone, a todas luces, dique a ese mismo venero de la filosofía continental que, en el seno de esta última, ha sido sorprendido por el desplazamiento de la *vida constituyente* desde el mundo de la conciencia al de la *existencia*. Y ello no sólo el más extremo (asociado al esencialismo de Kripke), sino enunciado en su forma emblemática más general, la de que «los significados no están en la cabeza». Sin embargo, si realizamos un examen más minucioso, no será difícil comprobar que sobre el fondo del paralelismo estructural propio de este concreto escenario emerge de nuevo el mismo y persistente hiato que rotura nuestra trayectoria general de análisis: el que permite hablar del proceso de *mundanización del sentido* frente al de *naturalización del significado*.

Siguiendo una lectura débil de la emblemática fórmula —«los significados no están en la cabeza»— no aparecen contrastes relevantes, sino que se aclaran las semejanzas. Podría entenderse en términos, bien antipsicólogos, bien antisubjetivistas. En el primero de los casos, ni siquiera la fenomenología husserliana —por su antinaturalismo idealista— pondría objeción alguna. En el segundo caso, podría parangonarse el externalismo —que es antifregeano— a la reacción posthusserliana en la filosofía continental. Sincintamente: el paralelo continental del lema externalista mencionado podría rezar «el mundo de la vida no *es* en la conciencia». El desbroce que hemos intentado realizar —en las reflexiones del apartado anterior— de las similitudes entre el externalismo de Davidson y la fenomenología posthusserliana —¡que alcanzan, incluso a asegurar una similitud con la filosofía heideggeriana!— es prueba de ello. En ambos casos, los procesos semióticos se hacen inmanentes al mundo considerado *natural*, sea éste el de la facticidad práctico-vital, sea el de la facticidad de los procesos objetivos de la naturaleza.

Ahora bien, dejando a un lado esta lectura débil —que es,

como se verá en seguida, ingenua— habría que reparar en contrastes de fondo. Lo que la fórmula implica cabalmente es que los procesos de significación y su correspondiente paralelo ontológico de referencialidad son, según su naturaleza y génesis, independientes de la aprehensión, interpretación o vivencia de tales procesos por parte del sujeto, aunque, obviamente, sean procesos que acontecen sólo *en esa* relación en la que el mundo es puesto mediante la existencia de un sujeto (una relación lingüística). El externalismo no concede valor *constituyente* al polo —«internalista» en el lenguaje analítico— de la vivencia o de la aprehensión de los *inputs* del mundo. En otros términos, el externalismo parte de que *hay* un mundo y que las interpretaciones, vivencias, o experiencias son procesos que no influyen en su composición. El ámbito de la *constitución del sentido* —que para el continental posee una inherencia ontológica inexcusable— queda aquí desposeído de su carácter ontológico.

Si, despejado el sentido del externalismo de este modo, lo hacemos valer contra la filosofía husserliana, se hace patente que no se limita a poner en cuestión un idealismo subjetivista que gran parte de la filosofía posthusserliana ha denunciado. Lo que, más allá de esto, queda en entredicho es, fundamentalmente, aquello que la fenomenología ha introducido bajo los términos de «apriori de correlación», es decir, la tesis según la cual la *donación del objeto* y la *constitución del sentido* desde el *mundo de la vida* intencional son dos caras de una misma moneda. Ahora bien, si esta correlación, originariamente fenomenológica, se desguaza, queda también en entredicho el carácter fenomenológico de cada uno de los polos. Pues pensar la subjetividad como experiencia de sentido y el mundo como vida es pensar dos fenómenos mutuamente dependientes. Un primera conclusión pertinente en el contexto del conflicto de las tradiciones es que la ruptura con el idealismo o con el subjetivismo tienen una conformación muy distinta en una y en otra, a pesar de que convergen en la referida *mundanización* de la dimensión semiótica central. En el marco anglosajón, descubrir los significados, no en la *cabeza*, sino en la *tierra* tiene que implicar un naturalismo objetivista en el sentido antifenomenológico que veni-

mos encontrando, es decir una ontología para la cual el mundo está compuesto por objetos o hechos aseguibles al análisis designativo o a la explicación nomológica. En cambio, cuando la continental *filosofía de la existencia* —como la de Heidegger— *ponen cabeza abajo* al cartesianismo, lo hacen para subrayar una *tierra irrepresentable*. El «fuera» al que se alude en el término *ec-sistencia* es el existir mismo, por el que el mundo es *vivido* como acontecer del ser. Otro tanto ocurre en el caso de corrientes próximas a ésta, como la hermenéutica. Y es que, a diferencia de lo que ocurre en el proceso analítico de *naturalización del significado*, en la continental *mundanización del sentido* no queda disuelto el enlace o correlación propiamente fenomenológico. El mundo natural es mundo experimentable en la vivencia, *mundo de la vida*: el *sentido* acontece en él, no *está* en él de un modo espacio-temporal; *es* en él.

Se da la circunstancia, quizás, de que nuestro análisis fuerza a insistir hasta la prolijidad en esta diferencia entre los cursos de las dos tradiciones. Habíamos rondado ese tema ya a propósito del externalismo davidsoniano y nos vemos inclinados ahora a mostrar que se hace especialmente claro en el contexto del externalismo *fuerte* de Kripke. Sin embargo, invita a la paciencia la circunstancia, también pertinaz, de que los rasgos diferenciales a los que centralmente nos referimos han sido integrados de un modo tan firme en cada una de las tradiciones, que parecen haberse convertido en presupuestos desapercibidos. Considérese este ejemplo. A pesar de que la «teoría causal de la referencia» kripkeana rescata la distinción entre sustancia y accidente, hay quien defiende que este esencialismo es «inofensivo»²⁵ por involucrar en la categoría de «esencia» sólo códigos genéticos (de individuos) y estructuras profundas de sustancias, en términos de la ciencia natural.²⁶ ¿Inofensivo? ¿Pero si

25. Por ejemplo, Salmon, 1982.

26. En el contexto de la «teoría causal de la referencia», utilizando la metáfora de la *ceremonia bautismal*, el esencialismo de Kripke afirma que lo único esencial es el *origen* de los individuos o, alternativamente, la estructura profunda de las sustancias. Al animal, humano o no, le hace esencial su *código genético*, que depende de las células sexuales a partir de las cuales se formó. En un sentido parecido se abordan los términos de masa y de clase natural, como «agua»

este punto de partida presupone una ontología según la cual la identidad de los individuos está cifrada, no en su historia *narrativa* —por poner un ejemplo contrastante— y que la concepción de la ciencia natural sobre la estructura del mundo no es, de antemano, una comprensión específica del *ser de lo real*, sino objetiva y universal!

4.4.2. «Internalismo-externalismo» vs «correlación entre constitución y autodonación del sentido»

Podría parecer que, por el contrario, el *realismo interno* de Putnam rebasa estas fronteras del externalismo, al incorporar también componentes internalistas. El análisis de este punto de vista, *sui generis* en muchos aspectos, necesitará más adelante precisiones de alcance epistemológico. Lo tomamos aquí, provisionalmente, en alguno de sus aspectos y como un ejemplo particular en el que no se abandona tampoco la ontología naturalista, pese a intenciones expresas. Lo que interesa ahora es examinar la posibilidad general del internalismo dentro de las coordenadas de la discusión analítica. Y en este punto, parece que la quiebra del «apriori de correlación» fenomenológico determina, no sólo, como hemos comprobado anteriormente, que el externalismo dominante confirme el objetivismo del proceso de *naturalización del significado*, por contraste con el de *mundanización del sentido*. Esa ruptura y el hiato consecuente entre tradiciones pueden ser reconocidos en el modo mismo en que la oposición internalismo-externalismo está pensada.

Si estamos en lo cierto, el punto de vista continental y el analítico no se diferencian, primordialmente, por adoptar tendencias distintas dentro de esa alternativa que representa el par internalismo-externalismo, sino por el modo en que articulan y comprenden el juego mismo de las alternativas, sea cual sea la que se adopte como predominante. Algunos autores de la propia tradición analítica pa-

o «gato». Es esencial para que algo pertenezca a una determinada clase natural el que posea la estructura profunda que de hecho poseen los miembros del conjunto paradigmático de individuos o de muestras sobre los cuales el término que nombra a esa clase se introdujo.

recen trabajar con la hipótesis, por el contrario, de que optar por una de las tradiciones implica optar por una de las alternativas del par. Esto se deduce de posiciones que, sin parecerse falsas, nos resultan cuando menos, insuficientes, como las de J. J. Acero y M. Kusch. El primero²⁷ señala que entre la tradición analítica y la continental la distancia más general incluye un hiato entre los modelos *teorético* y *participativo-hermenéutico* del conocimiento. En el primero de los casos, el desarrollo del conocimiento sería entendido —con matizaciones, quizás, en obras de orientación más internalista—²⁸ como elaboración y perfeccionamiento de teorías, siendo éstas entidades lingüísticas o extralingüísticas de naturaleza compleja. Sin embargo, en la tradición continental —como se muestra explícitamente en Gadamer— la lógica del conocimiento seguiría un antiobjetivismo que, en términos analíticos —tal y como Kusch señala—²⁹ va de la mano de un punto de vista internalista. El punto de vista internalista, según Kusch, sería reconocible en la convicción de que la *pertenencia* a la facticidad de la comprensión implica³⁰ que «no existe ningún lugar de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse por sí mismo en objeto». Kusch y Acero sugieren, en esta línea, que este antiteoreticismo de la tradición continental es convergente con los importantes componentes «internalistas» de filosofías como las de Quine o el último Putnam. Esta descripción no está en disonancia con lo que venimos defendiendo, pero, por sí misma, adolece de unilateralidad.

De acuerdo con esta disección del conflicto, los personajes en juego vendrían a corresponder con un externalista teorético (analítico) y un internalista antiobjetivista (continental). Pero los análisis anteriores sugieren que estas adscripciones son cuestionables. Ya hemos visto que el externalismo (davidsoniano) posee muchas semejanzas con la filosofía de la existencia (incluso heideggeriana),

27. Acero, 1991, pp. 20 ss.

28. Como Laudan (1977) o Hintikka (1981a y 1981b)

29. Kusch, 1987.

30. Gadamer, *V.M.*, 543.

conservando el hiato entre un naturalismo objetivista y una ontología del acontecimiento. Si consideramos la inclusión de componentes internalistas, el contraste sigue siendo el mismo. Ya se mostró que la tesis quineana de la «indeterminación de la traducción» no pone en cuestión una ontología fisicalista. El punto de partida según el cual el fin del conocimiento es la elaboración de una teoría sobre el mundo, compuesto éste por un conjunto de «objetos» aseguibles —al menos hipotética o idealmente— a una descripción es común a posiciones externalistas y a propensiones internalistas.

Si, en esta línea, preguntamos por el *realismo interno* de Putnam, por su peculiar incorporación del internalismo epistemológico en una teoría externalista del significado y por su peculiar «antinaturalismo», comprobaremos que no ofrece un panorama sustancialmente distinto: no puede ser asimilado a una posición como la hermenéutica, sólo porque posea un fuerte gradiente internalista, pues lo importante es *cómo se piensa* dicho elemento internalista en un caso y en otro. El modo en que la mayoría de las corrientes continentales piensa la relación del polo del mundo con el del ámbito intensional es diferente. El realismo interno concede, al fin y al cabo, y de un modo muy kantiano, que existe *en principio* un mundo objetivo. Que este, digamos, *nouménico* espacio ontológico esté vinculado internamente con las perspectivas epistemológicas hasta el punto de que impida hablar de una diferencia *nóumeno-fenómeno*, no alivia el peso de un *pensamiento representativo* subyacente que es capaz de sobrevivir a la muerte del dualismo kantiano. Pues es el caso que, tanto para el fenomenólogo posthusserliano, como para el hermeneuta, el pensador de la diferencia e, incluso, para el reilustrado, la forma en que la realidad mundanal emerge «ante nosotros» es la del *fenómeno de sentido*. Un fenómeno de sentido no puede ser explicitado en categorías extensionales, por muy lábiles que éstas se conciban. Y pensar al sentido como carne del mundo mismo implicaría pensar lo intensional como sustancia de lo extensional, y no sólo, como es el caso en el *realismo interno*, como parte de nuestra *aproximación al mundo*. Se diría que, cuando Putnam piensa el supuesto «empuje» de la realidad como *inputs* se ve afectado por uno de esos *lapsus* lingüísticos que tan significativos

son para la suspicacia del psicoanálisis o de la desconstrucción derridiana: un lapsus que sugiere una íntima complicidad con el funcionalismo. Pero, aunque esta precisa filiación levantara sospechas, lo cierto es que, cualquiera sea la adscripción, para Putnam el flujo mundanal no está concebido en categorías dinámicas como la de *fenómeno*, *acontecimiento* o *fuerza*, sino desde la categoría de objeto. Ni siquiera —como veremos más adelante— el ámbito propiamente intensional que Putnam reconoce posee ese aspecto.

Señalado esto, se comprenderá que, no ya sólo el externalismo, sino la conformación misma de la controversia internalismo-externalismo, está fundada sobre pilares ontológicos muy distintos a los que forman el entramado del paralelo continental. Entre lo externo y lo interno, entre lo objetivo y lo subjetivo, el continental, como venimos señalando, propende a establecer un enlace indisoluble *a priori*. Se trata de los paralelos posthusserlianos del «apriori de correlación» entre «sujeto constituyente» y «autodonación del ente». He aquí algunos de estos paralelos: la simultaneidad entre *comprensión del ser del ente* y *autocomprensión en un proyecto-yecto* —o entre *requerimiento del ser* y *comprensión del ser*— (Heidegger); la inextricable relación entre la demanda de la *cosa misma* y la *interpretación* en el *círculo hermenéutico* (Gadamer); la inextricable relación de opuestos como reflexión y prerreflexión, mundo y sujeto corporal, según el «entredós» que perseguía Merleau-Ponty; la copertenencia entre *verdadero* —como aceptable en circunstancias ideales— y *síntesis de la comprensión del sentido* (reilustración alemana); e, ¡incluso!, si lo miramos bien, la correlación entre *desconstrucción de la identidad del sentido* y *desfondamiento de la identidad del sujeto*, entre *diferencia* —ontológica— y *diseminación* —epistemológica— («pensamiento de la diferencia» francés).

Si dejamos a un lado, por el momento, el caso —especialmente complejo— del pensamiento de la diferencia, y nos referimos a la línea fenomenológico-hermenéutica, podemos reconocer en esa recíproca inherencia de los dos polos (constituyente y constituido) con la que ya hemos topado más arriba³¹ un motivo interesante de

31. *Supra*, cap. 2.

contraste con las relaciones entre lo externo y lo interno en la aceptación analítica. Para una ontología del sentido, como la continental, la realidad, es decir, la «cosa misma», es simultáneamente constituyente y constituida. Que sea, en primer lugar, constituida, significa que, en cuanto sentido experienciable, necesita consubstancialmente la proyección de horizontes de experiencia desde un mundo de la vida, aunque éste haya sido *cuasi*-desubjetivado hasta el punto de representar un ámbito de existencia prerreflexiva. Una perspectiva analítica «internalista», por lo que vemos, atribuye pertinencia ontológica a los procesos de interpretación o comprensión; los reconoce *constituyentes*, en cierto modo. Pero lo hace de un modo muy distinto: son constituyentes en cuanto *mediadores* en el mecanismo de la referencia. Y la referencia —sea accesible o no de modo cabal— es, para el filósofo de la tradición analítica, un hipotético mundo «natural» compuesto por objetos o estados de cosas que serían (al menos *en principio*) asequibles al análisis descriptivo-empírico o explicativo en función de pautas legaliformes. Por el contrario, bien entendido que para el continental la «cosa misma» es ya «sentido», la comprensión, la interpretación, la vivencia, etcétera, son para él, no sólo *mediadores*, sino *conformadores* del ser de lo real. Siguiendo la dirección opuesta de la correlación, resulta que la «cosa misma», es, en el cosmos continental, al unísono *constituyente*. Y ello, porque la «perspectiva» que se erige desde el mundo de la vida y a la luz de la cual se hace presente la «cosa misma» viene ya impelida por la *demanda* de esta última. Esto es lo que sugeríamos cuando nos enfrentamos a las dificultades del pensamiento davidsoniano. Del mismo modo, la teoría de la *referencialidad directa* kripkeana y el carácter nomológico o causal que le adscribe es extraño por completo al modo en que el continental piensa la *demanda* de la «cosa misma»: no es reducible a una fuerza causal. Es un fenómeno mismo de sentido, que requiere su propia forma de ser experimentado.

4.5. EL PROBLEMA DE LA NORMATIVIDAD EPISTEMOLÓGICA

Como hemos anunciado al introducir esta sección, el contexto de la problemática internalismo-externalismo proporciona un suelo propicio para abordar el problema de la *validez* del conocimiento. Y se ha sugerido también una ascendencia kantiana como prototípica en el modo moderno de abordar dicha cuestión. La *quaestio iuris*, la pregunta por la justificación del conocimiento objetivo, había sido presentada como opuesta y hasta reductora, al menos en sus inicios, respecto a la postrera cuestión fenomenológica por el sentido.³² Dos cuestiones nos parecen ahora fundamentales. En primer lugar, y puesto que, como decimos, el *giro copernicano* de Kant impregna la aproximación moderna a la cuestión propiamente epistemológica, discutiremos las posibilidades de éxito del realismo externalista de Kripke en cuanto a ese impulso antikantiano o voluntad premoderna que lo hace «metafísico». En segundo lugar, a propósito de un normativismo epistemológico que no disuelve, sino transforma la herencia kantiana, nos preguntaremos por su virtual capacidad para dar respuesta a la cuestión que habíamos lanzado a la hermenéutica al final del capítulo anterior. Como señalábamos, esta corriente, parece realizar la reducción inversa a la kantiana, identificando la verdad con la apertura de sentido misma. La cuestión, entonces, se refiere a los criterios racionales que permiten validar interpretaciones distintas. Este segundo punto involucra, por un lado, un análisis del enfrentamiento entre hermenéutica y reilustración pragmático-comunicativa, en el ámbito continental, pues se ha convertido en un hito de inexcusable análisis en nuestra época. Y suscitará, por otro, la pregunta por las diferencias y semejanzas entre dicha reilustración y el realismo interno de Putnam, lo cual constituirá, propiamente, la ocasión para poner frente a frente la tradición continental y la analítica.

32. *Supra*, 3.1.

4.5.1. «Realismo metafísico» prekantiano vs. «realismo hermenéutico» postkantiano

La forma en que ha sido asumida o desplazada la herencia kantiana en nuestro siglo, así como su peculiar roce con el proyecto fenomenológico-hermenéutico, ha emergido ya en varios contextos de nuestro análisis. Comentando las diferencias entre la línea de investigación Quine-Davidson sobre los problemas de traducción e interpretación y la línea hermenéutica continental, aludimos a la semejanza estructural entre el relativismo quineano y el kantismo, así como a un parentesco entre el externalismo de Davidson y la ruptura posthusserliana con dicho kantismo. Para recordar lo que decíamos, baste señalar que el relativismo ontológico de Quine, por su vinculación con el empirismo y el conductismo, convierte a las diferentes «perspectivas ontológicas» en marcos teóricos «constructivos» respecto a una rapsodia de datos que constituyen el punto de partida de la conceptualización. Este cartesianismo kantiano parecía rebasado por el marco externalista davidsoniano, en la medida en que reconocía una vinculación directa entre mundo y sujeto y una fuerza causal del primero respecto al segundo. Este componente, decíamos, posee semejanzas con el rebasamiento fenomenológico y, especialmente, posthusserliano, del kantismo, que supone el reconocimiento de que el polo del objeto no es una mera rapsodia de datos, sino la «cosa misma», un *fenómeno* que «demanda» desde sí una dirección. Esta dimensión «apelativa» de la experiencia que el filósofo continental ha escrutado de tantas formas parecía supuesto en el externalismo. Pero ya objetamos que esta hipótesis queda defraudada por el carácter legaliforme (causal) que Davidson atribuye al enlace mundo-creencia. Todas estas reflexiones podrían ser ahora proseguidas considerando el externalismo desde la perspectiva kripkeana.

Es evidente que el realismo de Kripke converge con corrientes continentales como la fenomenología posthusserliana y la hermenéutica en que rebasa, en el sentido mencionado, la preeminencia «constructiva» del sujeto a la que es propenso el kantismo. Para

examinar con mayor detenimiento esa dimensionalidad del externalismo kripkeano, veamos de qué modo preciso pretende romper con patrones kantianos. Se le atribuye al realismo de Kripke el haber revolucionado la tradición filosófica en lo que concierne a las relaciones entre metafísica y epistemología. El fondo de la cuestión está en una presunta liberación de la ontología respecto al apriorismo epistemológico. En *El nombrar y la necesidad* el análisis de las relaciones entre los conceptos «necesario»/«contingente» y «a priori»/«a posteriori» reta, en efecto, a la filosofía trascendental clásica, al considerar la posibilidad de juicios verdaderos *a priori*, pero contingentes (Conferencia I) y enunciados necesarios, pero verdaderos *a posteriori* (Conferencia III). Sin embargo, no parece injustificada la sospecha de que esta tesis, aunque resulta coherente con los presupuestos del realismo kripkeano, no afecta a la coherencia interna del andamiaje conceptual kantiano, porque los conceptos que se emplean poseen significados distintos en uno y en otro caso. Así, cuando Kant habla de verdades *a priori* se refiere a verdades que se descubren por reflexión pura, sin recurso a la experiencia. Que verdades que expresan un hecho contingente sean a veces, según Kripke, cognoscibles *a priori* —como «un metro es la longitud de la barra de platino e iridio que hay en el museo de Pesas y Medidas de París»— implica, simplemente, una definición de «apriorismo» distinta a la kantiana. Ese juicio no sería apriórico, según Kant, porque no puede ser elaborado mediante una reflexión pura (necesita una convención). Y que, según Kripke, existan verdades necesarias pero cognoscibles *a posteriori*, como «la estructura del agua es H₂O», implica, igualmente, una definición distinta de «necesario», si se toma como ariete frente al apriorismo. Ese juicio no sería «necesario» para Kant en el sentido en el que lo son los «juicios sintéticos a priori», pero sí en el sentido en que expresan los «juicios sintéticos a posteriori».

La reflexión precedente apoya la idea de que, en el caso de Kripke, no nos encontramos con una *transformación de la filosofía trascendental*, con una revolución —interna— de la filosofía trascendental, sino con una vuelta a la metafísica pre-moderna y pre-kantiana. Esta vuelta —la de un realismo metafísico y esencialis-

ta— nada tiene que ver con la crítica continental al kantismo. Si la fenomenología posthusserliana (Heidegger, Merleau-Ponty), la hermenéutica e, incluso, el pensamiento francés de la diferencia, se oponen al idealismo kantiano no es a costa de un retroceso a la metafísica esencialista y realista, sino de una transformación o revolución interna de lo que desde Descartes y Kant se reconoce como poder constituyente del sujeto: este poder, ahora, ya no es el de una estructura categorial trascendental, pero persiste bajo la nueva faz de la «constitución del sentido» desde el «mundo de la vida». Como dice Heidegger,³³ el idealismo, bien entendido, expresa la idea de que todo ente se da en el espacio de una comprensión del ser, lo que se compece muy bien con el análisis existencial.

Una de las consecuencias a las que este hiato da lugar afecta al modo en que el realismo comparece en cada una de las perspectivas. Puede decirse, antes de nada, que desde una cierta óptica las corrientes continentales mencionadas incluyen un realismo. Esto es paradigmáticamente perceptible en el caso de la hermenéutica. Pues la interpretación, se supone, es una operación receptiva: si es «adecuada», se rige por la dirección que demanda ya la «cosa misma» que se interpreta. Ahora bien, es importante reparar en la circunstancia de que este sesgo realista no es más que —y en virtud de la correlación fenomenológica en la que insistimos— el rostro invertido de un simultáneo e inseparable «idealismo», pues la supuesta «cosa misma», es, al unísono, un fenómeno cuya existencia no resulta pensable con independencia de la interpretación. Esta realidad de la experiencia hermenéutica aparece sólo en el seno de una apertura de sentido desde la perspectiva del intérprete. Pues bien, el atenerse a una estructura experiencial como la descrita —la del «círculo hermenéutico»— es un rasgo de la hermenéutica que impide incluir a esta corriente en las filas de una vuelta pre-crítica al realismo metafísico.

Se estaría tentado a admitir que el realismo kripkeano reproduce de otro modo la doble faz destacada en el caso de la hermenéutica, una estructura epistemológica análoga a la que el apriori

33. S. Z., § 43 a.

fenomenológico de correlación delimita. Pues, junto al externalismo, incorpora un elemento convencionalista a través de la mencionada teoría causal de la referencia. Nada impediría pensar, en efecto, que los acuerdos fácticos de investigadores tamizan, a lo largo de la transmisión histórica de un concepto, el *inputs* de la realidad. Según ello, la inexorabilidad de la realidad y el flujo de las concepciones humanas serían, a la postre, correlativas. Pero si, desde el «juego de lenguaje» kripkeano, consideramos que ciertos enunciados expresan verdades necesarias en cualquiera de los mundos posibles, no concebimos este elemento convencional como lo hace el hermeneuta. Para éste último, la perspectiva heurística del intérprete es realmente constituyente respecto a la «cosa misma». La «cosa misma», dicho de otro modo, no es considerada como una realidad firme que se «descubre» paulatinamente, conforme se acumulan interpretaciones: es cambiante, en función de las interpretaciones mismas. En el esquema de Kripke no cabe tal acepción. Lo convencional, subjetivo o «idealista» posee un valor secundario; posee, se deduce, un valor heurístico de descubrimiento, que no es constituyente respecto al ser de lo verdaderamente necesario. Quizás sea esta ruptura con la correlación realidad-aprehensión de la realidad la que determina un realismo de tipo metafísico.

Las diferencias se yerguen, de nuevo, sobre ese mismo fondo que viene imponiéndose en todos nuestros análisis: una ontología naturalista de la *factualidad* y una ontología del *acontecimiento*, rostros en el magma de una paralela mundanización de los procesos de significación. Pues también el realismo metafísico kripkeano hace descender a la estructura mundana el origen de los significados, como hizo Aristóteles respecto al idealismo platónico. Pero de un modo que desafía, como hemos visto, al espíritu fenomenológico-hermenéutico y que, hay que decirlo, es denostado como objetivista a manos de éste último. Ello afecta a la diferencia entre un realismo que pretende retroceder a la espesura metafísica prekantiana y una crítica *interna* al giro copernicano del kantismo. Si la tradición continental combate en el cartesianismo y en el kantismo aspectos fundamentales de la «modernidad» no es, como se ha señalado, a costa de romper el vínculo constituyente del sujeto res-

pecto al objeto. Es, fundamentalmente, por la convergencia de esos aspectos con el fenómeno más amplio que tiene lugar por obra del objetivismo inherente al pensamiento *representativo*, sea considerado éste bajo el aspecto de la «metafísica de la presencia» (Heidegger), el de la filosofía del *método* (Gadamer), el de la «metafísica de la identidad» (pensamiento de la diferencia), etcétera. Y esto da crédito a la paradoja de que, siendo el realismo de Kripke un retroceso pre-moderno, se presta, a una crítica del filósofo continental que es semejante a la que éste realiza al horizonte de la modernidad. El esencialismo y la restauración de la teoría *fuerte* de la correspondencia son, desde una mirada continental, ejemplares de la *metáfora óptica*.

4.5.2. El conflicto sobre la normatividad entre hermenéutica y reilustración pragmático-comunicativa

Hemos anticipado que la posición de Putnam, crítica con el realismo kripkeano, posee semejanzas muy importantes con la reilustración de Habermas y Apel y, en esa medida, virtualidades normativas frente al reto hermenéutico, que hasta ahora ha venido ocupando la mayor parte del espacio cuando ha comparecido la tradición continental. Antes de poner frente a frente al realismo interno de Kripke y a la concepción pragmático-comunicativa del *Logos* será inexcusable, por tanto, poner al descubierto las claves de una polémica que arrostra ya un largo expediente en el ámbito continental: la polémica normativa entre hermenéutica y reilustración dialógica. De cada una de estas corrientes se han ofrecido ya rasgos generales. Nos ceñimos ahora al conflicto, un conflicto que del lado hermenéutico, ha estado protagonizado sobre todo por H.-G. Gadamer.

Frente a las sospechas sobre el *déficit normativo* en la teoría hermenéutica de la verdad, ya mencionadas, ha llamado la atención Gadamer con frecuencia sobre el carácter no arbitrario de la experiencia hermenéutica. Dicha experiencia —una experiencia de verdad— poseería la forma de un *círculo hermenéutico* productivo, un círculo en el que se pone en obra una confrontación recíproca en-

tre el sentido que hay que interpretar (transmitido históricamente) y la opinión del intérprete. Sólo a través de la última aparece el primero, pero, simultáneamente, la comprensión exige un «acto de escucha», un «dejarse decir algo» (desde el texto o desde el «tú» del diálogo) que fuerza a una corrección y matización continuas de las opiniones previas. Es así como la interpretación, dejándose perfilar y corregir desde la «cosa misma» se convierte en una tarea normativa.³⁴ Ahora bien, precisamente porque se trata de un «círculo» en el que las correcciones mismas se realizan desde una tradición, la hermenéutica intenta escapar a una concepción hegelianizante, en la que las correcciones de la interpretación puedan ser consideradas como pasos en un proceso de progreso asintótico. No hay síntesis progresivas y superadoras hacia una meta ideal de comprensión unívoca y transparente. Insertos en el tiempo, estamos siempre, dice Gadamer, en el movimiento de un «comprender siempre diferente», en un constante «ser-de-otro-modo».³⁵ «Comprender mejor» es un lema contrario a la hermenéutica, ilustrado, según el cual es posible alcanzar interpretaciones cada vez más transparentes, eliminando «comprensiones prejuiciosas», lo que significaría que los prejuicios son sólo obstáculos, límites irracionales a la transmisión del sentido y no, como dice Gadamer, «juicios previos», horizontes de sentido anteriores al juicio y posibilitadores de él. Con ello, re-encuentramos, a pesar de todo, un presupuesto que guarda una analogía con el realismo kripkeano: el predominio del polo del ser sobre el polo de lo ideal-subjetivo. En versión hermenéutica, esto se especifica en el postulado de la superioridad del *interpretandum* sobre el intérprete: no se puede comprender a un autor, a una época, etcétera, mejor de lo que éstos se comprenden a sí mismos.

La razón dialógica que Habermas y Apel defienden en la actualidad integra una dimensión fenomenológico-hermenéutica, a pesar de su vinculación a un cierto idealismo (trascendental en el caso apeliano,; *cuasi*-trascendental en el habermasiano). De ello ya hemos hablado anteriormente, señalando que, de acuerdo con el giro

34. Gadamer, 1951, § 9.

35. *Ibid.*, trad. cast., p. 366.

lingüístico que estos autores introducen en la teoría de la racionalidad, la comunicación lingüística se considera *medium* de la comprensión de *algo en tanto que algo*, es decir, del *sentido* de lo real.³⁶ Ahora bien, junto a este ingrediente, el análisis de la comunicación muestra, según Habermas y Apel, que la «comprensión del sentido» está siempre mediada por la «justificación de la validez».

Los fundamentos de esta tesis, sustancial en nuestro contexto, se encuentran en la teoría dialógica de la verdad.³⁷ Los hablantes, además de pertenecer a una comunidad en la que ya está trabada una concepción del mundo, erigen *pretensiones de validez*, pretensiones vehiculadas a través de una dimensión tácita, pragmática, de los actos de habla (dimensión *performativa*) y dirigida al contenido de lo que expresamente dicen, sostienen o creen (parte proposicional del acto de habla). Si no fuese así, si no se reconociese esta *doble estructura* del habla, según los autores, no podría ser entendida la dinámica dialógica de la interacción. Pues en tal dinámica, los puntos de vista entre hablantes o entre comunidades entran en conflicto de tal modo que son revisados reflexivamente contenidos determinados. Ello quiere decir que en el ejercicio mismo del habla pretendemos validez para nuestros asertos, una validez en principio universal, pues en el acto mismo de sostener un punto de vista el hablante no puede dejar de afirmar una validez irrestricta, no limitada a un auditorio particular. Partiendo de este principio pragmático, el análisis invita a reconocer que cuando las pretensiones de validez son cuestionadas, la necesidad racional obliga a pasar desde la *comunicación cotidiana* al *discurso argumentativo*, en el que se trata de aportar razones capaces de reparar el acuerdo roto. La dinámica de la comunicación, es decir, la racionalidad lingüística, coincide con la de un diálogo dirigido al *acuerdo*, al *entendimiento*. De otro modo no podrían los actores restaurar la interacción racional. Para justificar la validez, los que discuten no pueden recurrir directamente a los testimonios de la realidad, dado que éstos están siempre mediados por las interpretaciones ineludiblemente unidas a la

36. *Supra*, 2.1.2.

37. Por ejemplo, Habermas, 1984, §§ 2 y 8; Apel, 1987b y 1987c.

justificación misma. La justificación no tiene otra vía que la capacidad de convicción de los argumentos, el acuerdo susceptible de ser logrado por el mejor conjunto de «razones». La verdad coincide, así, con el consenso. Pero no con cualquier consenso, sino con uno racional, no impedido por obstáculos de ningún tipo. Se trata del consenso que se alcanzaría en una *situación ideal de habla* (Habermas) o en una *comunidad ideal de comunicación* (Apel). Este presupuesto idealizador estaría anticipado en todo acto de habla argumentativo y su textura es la del conjunto de condiciones formales idealmente necesarias para un acuerdo sin fisuras (equilibrio argumentativo, posibilidad irrestricta de participación, tiempo ilimitado de análisis...). Es, por tanto, una *situación contrafáctica* que no posee realidad empírica posible, pero que forma parte del ser-racional en la forma de una *idea regulativa* en la aproximación infinita a la verdad.

Las aclaraciones precedentes despejan el camino a esa tesis de la *hermenéutica crítica* (Habermas) o *hermenéutica filosófica* (Apel) según la cual la hermenéutica ha de hacerse normativa, integrando una referencia a criterios ideales.³⁸ Bajo la aspiración a unas condiciones de diálogo cada vez más próximas a las contrafácticas, la interpretación ha de mediar comprensión y validación argumentativa, enfrentando así dos potencias, una de carácter hermenéutico, otra de carácter ilustrado. La primera es la apertura de sentido, en la que germina la comprensión humana de lo real y en virtud de la pertenencia a la facticidad histórica y corporal; la segunda es la justificación de la validez mediante reflexión crítica, una reflexión productiva en la medida en que «somete los avances de sentido que la apertura lingüística del mundo comporta a una continua prueba de acreditación».³⁹ Como Apel ha desarrollado en profundidad; entre ambos polos media, según esta concepción, una dialéctica que tiene por idea regulativa la situación ideal anticipada ya referida.⁴⁰

38. Por ejemplo, Habermas, 1982, secc. II; 1983a. Apel, 1973, vol. II, secc. I; 1981; 1993.

39. Habermas, 1988, trad. cast., p. 56.

40. Apel, 1989.

El proyecto filosófico habermasiano-apeliano pretende congeñar, así, el motivo hermenéutico de la comprensión del sentido y la *questio iuris* normativa, que hasta ahora habían aparecido enfrentados. Y no sólo se muestra conciliador respecto a estos polos. El proyecto implica también una mediación entre aquellos opuestos que distanciaban a la hermenéutica de las ciencias naturales (comprensión-explicación). En este punto es donde la apelación gadameriana a la normatividad del círculo hermenéutico ha encontrado una respuesta concreta. Los reilustrados se esfuerzan por mostrar que la inserción en ese círculo no está exenta de la posibilidad de trabas distorsionadoras en la transmisión del sentido, producidas, bien por la naturaleza interna, bien por esa naturaleza externa que es, para el hombre, la sociedad. Las expresiones vitales de sentido pueden ser deformadas por motivos inconscientes de la conducta o por mecanismos sociales de coacción (poder, tradición impuesta o colapsada, creencia dogmática o fanática, etcétera.). En ambos casos, la comprensión diáfana se ve imposibilitada por auténticos prejuicios respecto a la verdad. Los reilustrados definen estos prejuicios como «distorsiones en la comunicación», habida cuenta de que la racionalidad comunicativa es el suelo nutricio de la transmisión del sentido. Y puesto que estas trabas impiden la autocomprensión genuina, son calificadas como alienaciones. Una hermenéutica crítica o filosófica se propone, así, desenmascarar deformaciones en la comprensión, haciendo las veces de una «terapia de la humanidad»⁴¹ que reinterpreta el método psicoanalítico en claves de la teoría de la comunicación.⁴² Pues bien, este proyecto obliga a mediar los métodos de la comprensión y de la explicación. Si la comprensión hermenéutica permite asir un fenómeno en un marco de sentido *ya abierto*, la explicación ha de sacar a la luz motivos de acción ocultos que determinan visiones del mundo o interpretaciones deformadas y que están entretejidas con la transmisión productiva de sentido. Hablamos aquí de un método explicativo en sentido nomológico, tal y como los enemigos de la hermenéutica

41. Apel, 1973, II, trad. cast., pp. 119-120.

42. Habermas, 1982, § 5.

habían hecho valer, pero no porque la naturaleza humana individual o social esté estructurada, según Apel y Habermas, en función de leyes semejantes a las que las ciencias naturales explicitan. Lo que la explicación desenmascara son «motivos» que, por su propia textura, demandan ser entendidos en su «sentido», pero que han sido fortalecidos a espaldas de la conciencia de una forma tal que, de hecho, rigen conductas ciegamente, comportándose así como causas respecto a efectos determinados. La comprensión del sentido está tamizada por la coacción de distorsiones que han sedimentado en regularidades (los reilustrados hablan de *cuasi-le-yes*) productoras de sinsentido y, en la medida en que representan autoengaños, alienantes. La inmanencia de la racionalidad dialógica implica, así, una mediación entre la comprensión y la explicación cuyo interés director es el de una emancipación de la humanidad.⁴³

Estos planos axiales de la hermenéutica normativa determinan necesariamente un choque con el pluralismo abierto de la posición gadameriana. El que exista un ideal regulativo para el progreso en la verdad implica romper, tanto con la tesis de la superioridad del *interpretandum*, como con la que afirma la imposibilidad de síntesis progresivas en el curso de la interpretación. Pero, por otro lado, el reilustrado considera que no rompe con el presupuesto hermenéutico fundamental según el cual la facticidad de la existencia es inexorablemente insuperable. El progreso no eleva la facticidad a la idealidad, porque es, afirman los autores, abierto e infinito. Abierto, porque el ideal regulativo es puramente formal, no se pronuncia sobre el tejido de las formas de vida y los modos de comprensión ni proyecta al futuro una determinada forma de vida con contenido material, y en ese sentido, se distingue de un ideal utópico.⁴⁴ Es infinito porque el ideal representa una anticipación necesaria pero es, en cuanto contrafáctico, irrealizable por completo. La facticidad se ve así sometida a un proceso de autotrascendimiento

43. Habermas, 1982; Apel, 1984a; 1985.

44. Apel, 1986a, pp. 175 ss.

sin que resulte desbordada: el progreso fuerza a una «trascendencia desde dentro»⁴⁵ o a una «dialéctica más acá del materialismo y del idealismo».⁴⁶

En reflexiones como estas últimas se basan las respuestas de los reilustrados a la acusación gadameriana según la cual la tesis del progreso implica idealismo o platonismo. Otra de las réplicas importantes del hermeneuta dictamina que la anticipación misma de un ideal regulativo está mediada por preconcepciones extraídas de la tradición.⁴⁷ A esta cuestión responden todos los trabajos habermasiano-apelianos destinados a mostrar, en primer lugar, que la anticipación de la «situación ideal de habla» no pertenece a la contingencia histórica, sino a la estructura de la racionalidad misma. En este sentido, Apel considera, en el marco de un *trascendentalismo fuerte*, que es posible una fundamentación última de este presupuesto, en la medida en que quien lo niega incurre en autocontradicción;⁴⁸ Habermas, en el contexto de un *trascendentalismo débil*, considera que sólo su «reconstrucción» es falible.⁴⁹ Y habría que contar, en segundo lugar, los esfuerzos habermasiano-apelianos tendentes a justificar una *teoría de la evolución social*, según la cual hay, si no leyes dialécticas, sí una motivación racional inherente a la estructura de la comunicación que fuerza a un progreso desde sociedades tradicionales a sociedades postradicionales, más próximas al ideal regulativo de la lógica discursiva.⁵⁰

La polémica invita, por sí misma, a un estudio específico que desborda el presente espacio. Lo que interesa subrayar es la pertinencia de estos análisis en orden a mostrar que, independientemente de las críticas de las que el planteamiento reilustrado pueda hacerse merecedor,⁵¹ la arquitectura de esa corriente filosófica no

45. Habermas, 1991, pp. 140 ss.

46. Apel, 1973, II, trad. cast., pp. 9-26.

47. Gadamer, 1971.

48. Por ejemplo, Apel, 1976, 1987b.

49. Habermas, 1984, § 8.

50. Habermas, 1981, vol. II, cap. VIII.

51. Sáez Rueda, 1994a; 1994b.

llega a desvincularse de presupuestos ontológicos fenomenológico-hermenéuticos. Ésta era la clave que nos permitió comprenderla en sintonía con el continental proceso de *mundanización del sentido*,⁵² y es lo que la empresa de una hermenéutica filosófica normativa puede poner de manifiesto con más detalle. Interroguemos ahora si, por su distanciamiento con el naturalismo, el planteamiento epistemológico-normativo del *realismo interno* ofrece un sesgo semejante. Pues entonces, la propia trayectoria analítica de *naturalización* se habría visto desbordada e inclinada, por lo menos un fleco, hacia la continental. Intentaremos mostrar que se impone una respuesta negativa.

4.5.3. *Reilustración dialógica vs. realismo interno*

No sólo el concepto de verdad como aceptabilidad ideal aproxima el planteamiento de Putnam y el reilustrado. Entre realismo interno y filosofía dialógica hay también bastantes similitudes en lo que concierne a la relación entre la dimensión extensional y la intensional y en su distanciamiento respecto al realismo metafísico. Habermas y Apel se oponen, como hace Putnam respecto a Kripke, a una concepción esencialista. En cuanto matriz de un pensamiento postmetafísico,⁵³ la filosofía del diálogo redescubre el *Logos* en el seno de las relaciones inmanentes de la comunicación lingüística. Toda realidad es ya una realidad mediada intensionalmente, por la comprensión comunicativa y por el esfuerzo discursivo, de tal forma que, habida cuenta de la imposibilidad de un *exilio cósmico*, el acuerdo ideal contrafáctico es, como dice Apel, «el equivalente, *normativo para nosotros*, del punto de vista de Dios, del cual no disponemos».⁵⁴

Si se puede decir que el presupuesto de la comunicación es la base, en el pensamiento continental reilustrado, de una epistemología en la que el externalismo y el internalismo se combinan de

52. *Supra*, cap. 2.

53. Habermas, 1988.

54. Apel, 1987b, trad. cast., p. 70.

una forma semejante a la del realismo interno, se puede decir también, inversamente, que este último incorpora un presupuesto lingüístico-comunicativo en la dimensión intensional. Las reflexiones de Putnam en la dirección de un externalismo antiindividualista y en torno a lo que llama hipótesis de la división del trabajo lingüístico⁵⁵ conducen a esta conclusión.⁵⁶ Ejemplos bastante conocidos muestran una eficacia *antiindividualista* del externalismo, como aquellos que están dirigidos a mostrar que el significado de términos de especie natural no depende de los estados internos del que habla. Un individuo puede ser incapaz de distinguir, internamente, los olmos de las hayas, pero las proposiciones, pronunciadas por él, «Hay olmos en Castilla» y «Hay hayas en Castilla» significan cosas distintas.⁵⁷ Los estados mentales individuales no pueden ser considerados, así, matrices suficientes en la constitución del significado. En este punto, la *hipótesis de la división del trabajo lingüístico* posee una incidencia en la asunción del presupuesto comunicativo. Puesto que no se puede determinar el significado en función de los estados mentales internos del hablante, sino en función de factores objetivamente externos, la determinación de dicho significado debe presuponer —piensa Putnam— la existencia de expertos sobre el tema en cuestión y la posibilidad de que la organización social permita que, en caso de dudas sobre si algo se le aplica o no a un término tal, esos expertos puedan emitir un dictamen. Hay expresiones, pues, cuyos criterios de aplicación por parte del grupo social dependen de una «cooperación estructurada» entre hablantes y los correspondientes expertos. Y este resultado involucra la vinculación interna entre significado y acuerdo social. En esta misma línea discurren las investigaciones de T. Burge acerca de la conexión

55. Especialmente Putnam, 1975 y 1988, cap. II.

56. Debo a J. J. Acero estas indicaciones (Acero, 1991).

57. Otro de los ejemplos es el que nos invita a imaginar una «Tierra Gemela»: dos personas pueden estar en el mismo estado mental al pronunciar «agua», en la Tierra y en otro planeta de características semejantes (en el que hay un líquido externamente igual al agua y con funciones semejantes, pero con composición química distinta) y hablar de cosas diferentes.

entre atribución mentalista y aceptación de ciertos cánones de comunicación social.⁵⁸

A pesar de la proximidad que estos elementos introducen, es posible redescubrir un hiato entre realismo interno y pensamiento dialógico: precisamente el mismo tipo de hiato que venimos reencontrando en general entre las dos tradiciones y que atañe a la diferencia entre una ontología continental del *acontecimiento* y una ontología del objeto o de la *factualidad*. Comencemos con la última apreciación sobre la dimensión comunicativa. Algunos autores son propensos a subrayar las semejanzas, señalando que si aceptar lo que hemos descrito es aceptar que el lenguaje posee una dimensión trascendental (el acuerdo social), entonces las posiciones de estos autores (sobre todo Putnam) y las de Apel y Habermas conducen al mismo lugar.⁵⁹ Ahora bien, desde un cierto punto de vista, posiciones como las de Putnam y Burge son, respecto a su «paralelo continental», indiscutiblemente incompatibles. Podemos constatar aquí la distancia mencionada más arriba entre una concepción de la dimensión intensional como *mediadora* respecto a

58. Burge, 1979. He aquí las reflexiones y los ejemplos más famosos de T. Burge (Véase Acero, 1991). Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua, el término «artritis» significa inflamación de las articulaciones. Pero imaginemos el caso de que María, que es hablante estándar del castellano, cree que tiene Artritis, porque tiene dolores en el muslo. Su creencia es, naturalmente, falsa. Lo que ocurre es que María no dispone del adecuado concepto de artritis. Asocia un concepto distinto con dicho término. Pero imaginemos ahora que María vive en otro mundo en el que el término «artritis» expresa un concepto en el que se incluyen no sólo las inflamaciones de las articulaciones, sino otros procesos, reumatoides, por ejemplo, que también producen dolores. Ahora la respuesta de si su creencia es falsa o verdadera depende de otras *circunstancias*. Pero, entonces, el contenido de nuestras creencias, y el significado de algunas de nuestras palabras, depende del medio lingüístico y cultural en el que se encuentran. Si negamos los factores sociales en las atribuciones mentalistas y en el análisis semántico, erramos. Consecuencia importante a la que llega T. Burge es que lo que las palabras significan «depende en parte de las ventajas sociales [que se siguen] de mantener cánones de comunicación y de atribución mentalista comúnmente establecidos» (Burge, 1979, 116).

59. Acero, 1991, p. 14.

una referencia objetiva (tradicción analítica) y una comprensión de ésta como *constituyente* realmente del sentido del referente. El externalismo (implícito en el realismo interno de Putnam) toma asiento en una teoría referencialista del significado. Tomando ese punto de partida, la dimensión comunicativa ocupa el lugar de llegada: el acuerdo se hace necesario para determinar la descripción referencial correcta. Sin embargo, Habermas y Apel no han abandonado el problema continental al que venimos refiriéndonos insistentemente, a saber, el problema fenomenológico-hermenéutico del «sentido». Lo que el acuerdo determina es la dimensión «intensional» de nuestro lenguaje sobre el mundo. Entre el «ser» de lo real y la descripción humana media la interpretación, es decir, la comprensión del sentido. Como dice Apel, mediante el acuerdo es establecido el significado de las palabras y, a través de éstas, el «sentido del ser de las cosas».⁶⁰ El punto de partida, en este último caso, implica una irreductibilidad del «fenómeno del sentido» a la «referencia» extensional. Visto desde otro ángulo: Putnam pone el acento en que el significado de los términos de referencia natural ha de ser examinado tomando como ariete, horizonte, o punto de mira, el *dictamen* de los expertos implicados. El acuerdo social, en este caso, es mediador respecto al deseable *telos* de una descripción objetiva (en términos, diríamos, de la ciencia natural). Sin embargo el acuerdo social no es —en la tradición continental— sólo mediador respecto a una hipotética respuesta de expertos, sino, más profundamente, «constituyente» del sentido mismo de cualquier descripción lingüística, incluida la de los expertos.

Se podría describir esta distancia de un modo general si examinamos cómo se articula en cada caso la dimensión judicativa (la kantiana *quaestio iuris*) y la dimensión intensional de la comprensión. En el caso del realismo interno parece que la segunda se concibe al servicio de la primera, que está pensada, además, desde el ideal nomológico-explicativo. El mundo es, para Putnam, asequible sólo desde nuestras concepciones, pero hipotéticamente es un

60. Véase «El concepto "hermenéutico-trascendental" del lenguaje», en *T. E.*, II.

mundo de objetos.⁶¹ Por eso, la formulación de la teoría de este autor en términos de la *transformación del kantismo* implicada por ella consiste en desplazar la instancia del pensamiento judicativo-experiencial (el kantiano ámbito de los juicios sintéticos) desde la conciencia a una situación ideal de aceptabilidad irrestricta.⁶² En el caso del pensamiento habermasiano-apeliano, por el contrario, es la dimensión hermenéutica del sentido la que constituye el punto de partida o la base del conocer, estando la justificación y la aclaración explicativa a su servicio. Podrían alegarse en favor de esto último varias razones, entre otras las que siguen. Desde el momento en que Habermas y Apel parten, como hemos visto ya, de un concepto *centrado* de la razón, se comprometen con prerrogativas de la tradición fenomenológico-hermenéutica. La «justificación de la validez», según los reilustrados, se realiza mediante el acuerdo. Pero dicha justificación argumentativa está vinculada a los procesos de «constitución del sentido» (que sea en la forma de una tensión o de un proceso dialéctico no posee ahora incidencia). Y, en esa medida, la reilustración alemana actual incorpora bajo la categoría de «entendimiento» la idea de una comprensión del sentido. Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en la circunstancia de que la hermenéutica normativa que proponen incorpora la explicación y el interés de la ciencia natural como un elemento ulterior a la comprensión y al servicio de ella. La teoría de los *intereses del conocimiento*, que Habermas y Apel —con algunas diferencias— comparten, expresa, en correspondencia con ello, la misma prioridad epistémica: en virtud de esta teoría, reconocen un interés propio de las ciencias naturales, un interés técnico dirigido al conocimiento de objetividades legaliformes, pero insisten en que ese conocimiento presupone el interés hermenéutico por la comprensión y el

61. Putnam, 1981, trad. cast., p. 63.

62. Cf. *Ibid.*, 69-73. Sintéticamente: «La única respuesta que se puede extraer de los escritos de Kant es, como he dicho ésta: un fragmento de conocimiento (es decir, un «enunciado verdadero») es un enunciado que aceptaría un ser racional, a partir de una cantidad suficiente de experiencia de la clase que los seres con nuestra naturaleza pueden obtener efectivamente» (*Ibid.*, 73).

entendimiento. El tercer interés, el emancipatorio, utiliza las explicaciones como pasos en un proceso de comprensión.⁶³ Y esta configuración del pensamiento reilustrado explica que la *transformación del kantismo* que opera expresamente no se limite a trasladar a una esfera ideal comunicativa la esfera judicativo-explicativa, sino que coimplique injertarle la dimensión propiamente hermenéutica. Este elemento —en el que ha insistido más Apel— alcanza expresión en la tesis según la cual el acuerdo de la *comunidad ideal* representaría, tanto un acuerdo sobre la validez como una síntesis hermenéutica última cuya materia es la comprensión del sentido.⁶⁴ Baste señalar, por último en qué medida esto mismo se confirma a través de la incorporación de la externalista «teoría causal de la referencia», una incorporación muy peculiar, puesto que se la integra en el *medium* de una transformación del kantismo a través del pensamiento de Peirce y de la hermenéutica: en este caso, el «bautismo» inicial de una esfera de la realidad consiste en una aprehensión de sentido, implicando los pasos en la evolución del conocimiento progresivos «síntesis hermenéuticas».⁶⁵

Pero no sólo la relación entre la dimensión extensional y la intensional es distinta en ambos casos, sino la conformación de lo intensional mismo. En el caso del realismo interno se confirma una vez más la ontología analítica de la *factualidad*. Lo intensional es pensado aún de modo naturalista. Pues lo que subyace a las distintas formas de conceptualización de lo real es, sí, un «mundo de la vida», pero un mundo de la vida pensado, de nuevo, no como lo hace el continental, sino como propende a tematizarlo el *naturalismo*: como conjunto de rasgos psicológicos, biológicos y a lo sumo culturales —en el sentido de valores que arraigan en la costumbre, por ejemplo—.⁶⁶ La textura de tales elementos, al fin y al cabo, se agota en lo que puede ser descrito empíricamente o ligado al contexto contingente. Y no es que el problema continental de la «cons-

63. Habermas, 1968; Apel, 1973, II, trad. cast., pp. 96 ss.

64. Apel, 1987b, § 4.4.; 1989.

65. Véase Apel, 1987b, §§ 4.3 y 4.4.

66. Cf. Putnam, 1981, trad. cast., cap. 6, p. 64.

titución del sentido» —al menos después de Husserl— sugiera que la contingencia es rebasable, sino que pone el énfasis en que lo genuinamente *constituyente* desde el polo «internalista» involucra un carácter *irrepresentable* de la facticidad: no son las prácticas mismas, observadas desde fuera, las que poseen la virtualidad de «constituir sentidos», sino el modo en que estas prácticas adquieren vida en la *acción* y el *decir* del sujeto y el modo en que el sujeto queda prendido en la vivencia de la experiencia. Esta transfiguración de la contingencia en el *medium* de la vivencia es lo que hace de la inmanencia experiencial un *fenómeno* inobjetivable: «pro-yección de posibilidades» (Heidegger), comprensión desde un «horizonte de sentido» (Gadamer), articulación de «nervaduras» anticipatorias (Merleau-Ponty), etcétera. Y en el caso de Habermas y Apel, a pesar de su propensión racionalista, este rasgo es conservado. Es mantenido hasta el punto de haberse convertido en la piedra de toque que permite definir el tipo genérico de «patología» de las sociedades industriales avanzadas, diagnosticado por esa nueva *Teoría Crítica* a la que ha dado espacio la concepción dialógica del *Logos*. Nos referimos a esa «cosificación» peculiar que se produce cuando la racionalidad estratégica y el interés técnico de lo que Habermas llama «sistema» (cuya función es la reproducción material de la sociedad) penetra en las entrañas del dinamismo comunicativo. Se trata de una «colonización» de la interacción genuina, en la que tendría lugar la «reproducción simbólica» de la sociedad y a la que el autor sigue dando el nombre fenomenológico-hermenéutico de «mundo de la vida». ⁶⁷ Y Apel ha insistido numerosas veces en que la «constitución del sentido» en la comunicación lingüística es una dimensión dinámica a la que pertenecen *fenómenos* tales como la «apertura de un mundo» desde el compromiso carnal —como diría Merleau-Ponty— o la «proyección» de horizontes de sentido desde la facticidad («estado de yecto») de la existencia —en alusión a Heidegger y a Gadamer. ⁶⁸

Las reflexiones anteriores apoyan la sospecha de que nos encon-

67. Habermas, 1981, vol. II, cap. VI.

68. Apel, 1989; 1993; 1995.

tramos de nuevo ante un ejemplo del hiato prototípico entre las dos tradiciones. Ahora bien, ¿no se opone a esta suposición el expreso antinaturalismo del realismo interno? El concepto de verdad como justificabilidad o aceptabilidad ideal y la idea de que la razón es inmanente y trascendente al mismo tiempo, son rasgos, en efecto, compartidos por la filosofía habermasiano-apeliana y por la de Putnam. Bien mirados, no obstante, expresan una vocación antinaturalista distinta. La razón no puede ser «naturalizada» para Putnam —como hemos visto— porque posee esta *pretensión* de trascender toda aceptabilidad fáctica. Pero que ninguna concepción del mundo sea completa o intrascendible no es incompatible con una ontología según la cual una concepción del mundo es una concepción acerca de la naturaleza de «objetos» o de la disposición de «hechos», que es a lo que las reflexiones anteriores conducen. Para Habermas y Apel la razón no puede ser naturalizada, no sólo porque su vocación de verdad trascienda todo contextualismo fáctico, sino también, y sobre todo, porque dicha racionalidad articula el *mundo de la vida*, que es un mundo en el que los hablantes, al mismo tiempo que pretenden validar sus concepciones, se entienden sobre el «sentido» de lo real.

Aun suponiendo que fuese cierto que el carácter «constituyente» y el *espesor* fenomenológico de este concepto de una *razón centrada* es defraudado finalmente por un soterrado platonismo —como es nuestra opinión—, ⁶⁹ ello no restaría peso a la circunstancia de que la intención y el proyecto originario de la transformación habermasiano-apeliana de la filosofía trascendental conserva lo más granado de la categoría continental de «mundo de la vida», una categoría que, como venimos defendiendo, se opone a la «metáfora óptica» del *pensamiento representativo*. Y a esto es a lo que el realismo interno, en el fondo, propende, en virtud de su vocación externalista por comprender las categorías intensionales en términos de categorías extensionales: que el ser —si bien, nunca de facto, al menos *en principio* o idealmente— es objeto de representación descriptiva o legaliforme, antes que *fenómeno* de sentido.

69. Sáez Rueda, 1994b; 1996a.

CAPÍTULO 5

PRAXIS LINGÜÍSTICA Y CRISIS DE LA RAZÓN

Hasta el momento han sido consideradas versiones de la filosofía analítica que se atienen, fundamentalmente, a la dimensión lógico-semántica del lenguaje. En este capítulo hacemos intervenir las más relevantes formas de análisis pragmático: la teoría wittgensteiniana de los «juegos lingüísticos» y la «teoría de los actos de habla» (vinculada, principalmente a los nombres de Austin y Searle). Ambas líneas mantienen estrechos lazos con la filosofía continental más actual, que formula con frecuencia sus propuestas en tales claves.

El análisis de la dimensión pragmática del lenguaje constituye el lugar, quizás, más idóneo para una discusión sobre uno de los problemas más acuciantes y de profusa presencia en el escenario actual de la filosofía: el de la «crisis de la razón», generalmente asociado al de la «crisis de la modernidad». En una modernidad que muchos consideran agonizante, ideales que se consideran esenciales en su acervo, como el de racionalidad universal y el de autonomía del sujeto, están siendo conmovidos por las críticas a la fundamentación del *cogito*, a la posibilidad de justificar criterios irrestrictos de validez o a la idea misma de «identidad». No cabe duda de que el mundo del pragmatismo wittgensteiniano, que nos obliga a mirar de frente la riqueza de lo heterogéneo y la profundidad de lo pre-lógico, la mirada de «formas de vida», en fin, en la que se fragmenta el lenguaje, representa un fuerte basamento para trascender lo moderno, pues, ya se sabe, una fractura en el concepto de lenguaje es también una herida en el de razón (moderna, ilustrada). Por su parte, la teoría de los actos de habla nos recuerda que el lenguaje es una instancia heterogénea, en la que proposición hablada

y «fuerza» del habla se entrecruzan. Colabora, así, en la apertura de este espacio de reflexión sobre lenguaje y crisis.

Para lograr una imagen inicial de la trascendencia y del alcance de los problemas involucrados, estudiamos la teoría pragmática de Wittgenstein relacionándola con la funesta crítica que Heidegger realizó a la modernidad y a todo el pensamiento occidental. A continuación debatimos dos modos de entender el pluralismo, uno naturalista (unido a una visión, en cierto modo, comunitarista), otro hermenéutico, lo que pondrá en primer plano, de nuevo, los contrastes entre tradiciones. Estos contrastes seguirán siendo tema básico a propósito de una interpretación más radicalmente disolvente de la unidad de lo racional: la del «pensamiento de la diferencia». Que hay una versión continental (que conserva todavía el aliento de la ontología del acontecimiento) y otra analítica (impregnada por la naturalista ontología de la factualidad) nos asaltarán al final, como una confirmación extrema, esperamos, de la semejanza estructural y del hiato que mantienen entre sí la continental *mundанизación del sentido* y la analítica *naturalización del significado*.

5.1. EL GIRO PRAGMÁTICO WITTGENSTEINIANO Y LA CRÍTICA DEL MODELO «REPRESENTATIVO» DE PENSAMIENTO

Uno de los hitos más fascinantes de la filosofía de este siglo es, sin duda, el protagonizado por el giro que el propio Wittgenstein experimentó desde una posición logicista a una pragmatista. El *Tractatus* marcó una forma de abordar el problema del lenguaje y también la propia trayectoria vital del autor. Ese texto acababa destinando «lo que se puede decir» al trabajo exclusivo de las ciencias naturales. Su propio autor dejó la filosofía. Pero desde 1929 sintió Wittgenstein que de nuevo podía hacer un trabajo creativo y, junto a sus nuevos escritos, entre los que cuentan las *Philosophische Bemerkungen* o el *Cuaderno Azul*, fue recopilando un auténtico mosaico de notas que hoy componen las *Investigaciones Filosóficas*, obra de profundidad, estilo y efecto comparables a los del *Tractatus*. Lo más importante que rechaza de éste último es la ingenuidad

con la que había sido admitida la posibilidad de realizar un examen *a priori* de la estructura del lenguaje. Ahora la investigación exige una aproximación a los usos y prácticas del lenguaje, una incursión en los propios fenómenos. Su resultado más espectacular está contenido en las herramientas y la profundidad con los que fueron horadados los cimientos ontológicos del apriorismo. No existe un orden apriorístico del lenguaje y el mundo, una estructura onto-lingüística firme, inmutable, sustancial, sino una red de lenguajes y de mundos de significación, inasequibles a una conmensuración universal. Que este punto de vista contrasta con la intuición quizás más arraigada en la historia del pensamiento lo reconoce el autor en el Prefacio: «El espíritu de este libro se aparta de la corriente principal de la civilización europea y americana, en la que nos hallamos incardinados». Explicitaremos a continuación los hitos principales de este nuevo código de ideas, valiéndonos también de otros escritos, en especial, de *Sobre la Certeza*. Después, examinaremos las grandes afinidades entre esta destrucción del apriorismo logicista y la *Destruktion* heideggeriana de la *metafísica occidental de la presencia*, una afinidad ampliamente reconocida en las dos tradiciones que comparamos y uno de los caminos a través de los cuales la sentencia wittgensteiniana del prólogo a las *Investigaciones* muestra su fuerza.

5.1.1. Heterogeneidad de «juegos de lenguaje»

El «giro» que la filosofía de Wittgenstein sufre en las *Philosophische Untersuchungen* redescubre la dimensión pragmática del lenguaje como constitutiva respecto al significado. En el *Tractatus*, Wittgenstein concebía el uso del lenguaje como un aspecto no esencialmente constitutivo o mediador en la referencia signíca al mundo. Distinguiendo entre significado «intensional» («sentido» de las expresiones, en la terminología de Frege) y significado «extensional» («referencia»), puede decirse que el autor del *Tractatus* redujo el primero al segundo. Por el contrario, las *Investigaciones* están elaboradas sobre la idea nuclear de que el significado de los términos está constituido por su uso en un contexto de actividades

práctico-vitales, y que el análisis de las distintas formas de uso lingüístico constituye una labor netamente filosófica.

Entre los argumentos concretos que ponen en tela de juicio el logicismo del *Tractatus*, bastará aquí con mencionar aquellos que, mostrando la relatividad de la distinción «simple-compuesto», reducen al absurdo la ontología atomista¹ y los que atentan contra la idea de una conexión clara y unívoca entre palabra y objeto, cuestionando de modo similar la univocidad del par «preciso-impreciso».²

Entre la dimensión pragmática del lenguaje y el mundo de la vida de los hablantes estableció Wittgenstein un vínculo que ha sido fuente de muchas discusiones. Que el significado venga determinado por el uso,³ implica que la figuración de la realidad no puede ser concebida en función de una «estructura» inmutable, sino diferenciada en contextos situacionales.⁴ Cada uno de estos contextos relaciona el habla del lenguaje con actividades extralingüísticas; el empleo de los términos está asociado a conductas o comportamientos de una cierta comunidad que albergan un modo de vivir y de hacer al que Wittgenstein llama «forma de vida». Wittgenstein utiliza el término «juegos de lenguaje» (*Sprachspiele*) para referirse a la pluralidad de usos posibles, cada uno de los cuales implica un «entretrejimiento» entre uso lingüístico, praxis conductual, pensamiento y forma de vida. El significado de las expresiones viene dado por las reglas de un juego lingüístico, pero saber cómo seguir reglas en un juego lingüístico es adquirir una habilidad, participar en una práctica, por lo que en rigor, el juego lingüístico debe ser considerado como un todo en el que las expresiones están entretrejidas con un complejo ámbito de acciones prácticas, actitudes y también convenciones.⁵ A la regla o reglas así entendidas, es decir,

1. Por ejemplo, *PU.*, §§ 47, 63.

2. Por ejemplo, *PU.*, § 88.

3. *PU.*, 43, 138.

4. *PU.*, 139, 141.

5. Invitándonos a comparar el lenguaje con el juego del ajedrez (*PU.*, § 108), sugiere considerar una palabra como una pieza de ajedrez y una preferencia lingüística con una jugada. Para comprender lo que es una pieza de ajedrez, una palabra, se debe comprender el juego en su conjunto, las reglas que lo definen y

no como algoritmos, axiomas o estipulaciones meramente lógicas, sino más bien prácticas, le llamó Wittgenstein «gramática» del juego lingüístico.

El carácter intersubjetivo y público del significado, implicado en esta vinculación entre los conceptos de «seguimiento de reglas» y «modos de vida», se expresa enfáticamente en la tesis wittgensteiniana de la imposibilidad de un «lenguaje privado». Su desarrollo ocupa en las *Investigaciones*, al menos, los párrafos comprendidos entre 243 y 263. Wittgenstein pretende mostrar que para que un término adquiera significación se hace necesario un adiestramiento y aprendizaje en el contexto de un juego público. Emblemático es el § 199, en el que el autor responde negativamente a la pregunta «¿Es lo que llamamos "seguir una regla" algo que pudiera hacer un hombre sólo una vez en la vida?». Carece de sentido —éste es el núcleo de los argumentos— que alguien siga una regla según claves que nadie podría, por principio, comprender o controlar.

Una de las tesis más importantes que es necesario considerar es la que atañe a la irreductibilidad del carácter heterogéneo de los «juegos de lenguaje». Wittgenstein se mostró reacio a la posibilidad de una regularización de los distintos usos del lenguaje. El intento de clarificación de la «esencia» del lenguaje como «forma general de la proposición y del lenguaje» es abandonado ahora, debido a la constatación de que entre la innumerable variedad de juegos sólo media una compleja red de semejanzas y diferencias que se entrecruzan, se solapan y cambian; esta menguada forma de «identidad» (o más adecuadamente: esta irreconstruible configuración de relaciones) es la evocada por el término «parecidos de familia».⁶

Se comprenderá que, abolida la posibilidad de una reflexión so-

el papel de la pieza en el juego. Evidentemente, podemos definir en una especie de teoría las reglas del juego, pero para jugar correctamente, con maestría, necesitamos poseer un saber, no teórico, sino práctico, un saber implícito que, por así decirlo, está presupuesto en nuestro juego pero permanece a la sombra de nuestros movimientos específicos. Las reglas definen un campo de juego, pero no prescriben, por sí mismas, jugadas específicas.

6. *PU.*, §§ 65-67.

bre la universalidad del uso, la filosofía —según Wittgenstein— posea una función descriptiva y terapéutica. La convicción de que el lenguaje ordinario no necesita, para alcanzar sentido, de un lenguaje artificial, y de que «está en orden tal como está»,⁷ empuja a Wittgenstein a proclamar que la misión de la filosofía consiste en la descripción de los usos lingüísticos. «La filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada. Puesto que todo yace abiertamente no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto no nos interesa».⁸ El horizonte de esta descripción, es, una vez más, terapéutico. Con ella se clarifica el significado de los términos y se disuelven la mayoría de los problemas de la metafísica, mostrando al filósofo tradicional que está usando una palabra fuera del juego de lenguaje que es su lugar natural.⁹ Los «límites» de lo «decible» —que en el *Tractatus* coincidían con lo representable mediante proposiciones— coincide ahora, en el interior de cada juego, con lo expresable mediante las «proposiciones empíricas» o «factuales». Carece de sentido tomar como oraciones informativas aquellas que expresan las reglas de uso, los goznes de un juego, a las que llama Wittgenstein «oraciones gramaticales».¹⁰

5.1.2. Inexorabilidad de la contingencia. Justificación y certeza

Es importante que añadamos a la reconstrucción anterior algunas reflexiones sobre implicaciones de la filosofía pragmática wittgensteiniana en la teoría de la verdad. Tales reflexiones tendrían que incidir, necesariamente, en el carácter injustificable que Wittgenstein asigna a los últimos patrones de justificación, de un modo especialmente expreso en *Sobre la certeza*. En ellas se condensa uno de los mayores retos de este pensamiento al universalismo moderno y, específicamente, como veremos, al que emprenderán Habermas y Apel, dado que la reilustración ha seguido, entre otras

7. *PU.*, § 98.

8. *PU.*, § 126.

9. *PU.*, §§ 109, 116, 309.

10. *PU.*, § 664.

vías de expresión, una transformación del pragmatismo wittgensteiniano.

La concepción del «juego lingüístico» como un todo práctico y la diferencia entre «regla gramatical» y «proposición factual» es de crucial importancia con respecto al problema referido de la verdad. Habría que comenzar subrayando una importante consigna respecto a la esencia de la proposición en general.¹¹ El *Tractatus* consideró a la proposición, en cierto modo, como una contraseña de lo necesario; ella nos revela algo esencial del mundo, con el cual está en una relación de correspondencia. Los argumentos wittgensteinianos ofrecidos en su segunda etapa sustentan el sentido de su *dictum* «la esencia se expresa en la gramática».¹² De la diferencia entre «regla» y proposición permitida en un «juego», entre «oración gramatical» y «empírica», se sigue que cualquier definición que pretenda ser esencial habrá de tomar la forma de una *pseudoproposición*, es decir, de una expresión que simplemente *expresa* la regla de uso de un juego lingüístico. La consecuencia es bastante notoria: en el mundo no hay nada necesario, todo es contingente.

Es importante, por consiguiente, tomar buena nota de lo que fundamenta a una regla, porque de ello dependerá lo que fundamenta la verdad. Una apreciación crucial de Wittgenstein a este respecto es la de que el uso de las expresiones en las que se vehicula el «saber» (del tipo «yo sé...») apela, de modo inherente, a la posibilidad de una justificación mediante «razones».¹³ Ahora bien, las sucesivas justificaciones posibles del sentido o fundamento de una proposición han de poseer un final en nuestro propio uso lingüístico, una razón última en nuestro lenguaje y no en la constitución de un supuesto mundo real absoluto. Llegará un momento en el que no podremos dar más razones, sino describir simplemente una regla básica. Y esa regla básica no tendrá ya ningún otro soporte que el de una certeza injustificable. La verdad justificable supone

11. *PU.*, §§ 371, 372, 373 y *O.C.*, § 501.

12. *PU.*, § 371.

13. *O.C.*, §§ 11-18.

la certeza injustificable, como una puerta gira sobre sus goznes.¹⁴ La autoridad, la persuasión y la enseñanza cuentan para Wittgenstein como origen de tales normativas consensuadas.¹⁵ Pues bien, a este resultado se le puede llamar «convencionalismo», si lo matizamos indicando que, para Wittgenstein, dichos acuerdos no son productos de una decisión voluntaria, de una convención explícita, sino de una trama mucho más sutil e indisponible que configura el cuerpo entero de nuestras creencias y que constituye el reverso de nuestras reglas y convicciones más específicas.

Se podría decir, pues, que de acuerdo con Wittgenstein *la contingencia es inexorable*. Las reglas de uso no se adquieren de forma autónoma o separada, sino insertas en un bloque de creencias. Poseen rigor para nuestra práctica porque pertenecen a todo un cuerpo vital al cual pertenecemos nosotros mismos y en el cual ellas están entretejidas. Ciertos elementos de una *forma de vida* podrán ser eliminados o sustituidos sin que el efecto de esta sustracción o transformación afecte al todo, pero algunas reglas ocupan un papel tan fundamental que prescindir de ellas significa una renuncia al *juego lingüístico* en su conjunto, por lo que cuentan para nosotros como certezas incommovibles. Así pues, nuestros juegos de lenguaje y formas de vida reclaman de nosotros una adhesión incondicional en ciertos aspectos, son inexorables. Ahora bien, tal inexorabilidad no es metafísica, o trans-lingüística, sino, puramente antropológica (¿acaso existencial-ontológica?).

¿Significa esto que todo vale, que la verdad es completamente relativa y que los juegos lingüísticos son arbitrarios? Filósofos de la ciencia, como Feyerabend y el Kuhn de *la estructura de las revoluciones científicas*, han extraído esta conclusión. Sin embargo, hay razones para considerar que Wittgenstein no era de esta opinión.¹⁶ Los juegos lingüísticos no son puramente arbitrarios. No es arbitrario el lenguaje de los colores, sino que el color posee ciertas propiedades. Ahora bien, carece de sentido afirmar que nuestra des-

14. O.C., §§ 337-346; 450; 457.

15. O.C., §§ 106, 108, 162, 612, 263, 283.

16. Cf. *P.B.* 53, 55; *R.U.*, 147.

cripción de ese fenómeno esté fundada en lo real directamente, ni podemos asegurar que nuestra descripción haya de mantenerse incommovible en el futuro. Para ello tendríamos que poder salir del lenguaje y adoptar la posición del «ojo divino». No hay «exilio cósmico», y en torno a ese sentido fundamental debe ser aclarada la idea de que en el mundo todo es contingente.

5.1.3. *Destrucción pragmática del apriorismo y «Destruction» de la Metafísica Occidental: sendas entre Wittgenstein y Heidegger*

Un análisis de las afinidades —reconocidas, por multitud de autores y desde ópticas muy variopintas—¹⁷ entre estas dos grandes figuras del siglo XX no habría sido acometido aquí si tuviese un interés meramente historiográfico. Aproximarse a estos nexos aumenta, si cabe, la fascinación, polemicidad y apertura de horizontes que las filosofías de ambos autores han despertado por separado en nuestra época. En nuestro contexto, es un paso inexcusable, pues tanto por razones que conciernen a la textura interna de cada una de las dos sendas, como por razones externas que atañen al modo en que la herencia de cada una de ellas ha tomado forma, es el caso que fuerzan a confrontar con agudeza la tradición continental y la tradición analítica a propósito de problemas comunes. Problemas que alcanzan al sentido global de la filosofía actual, como, por ejemplo, al que gira en torno a la agonía y las esperanzas de la modernidad a final de este milenio, y a la evidentemente trascendental cuestión de qué significa filosofar. En tales coordenadas, la corriente más profunda que une las filosofías de Heidegger y Wittgenstein hay que buscarla en el subsuelo de lo que viene llamándose «crisis de la razón», en la crítica a un modo de perfilar el *Logos* en el que nuestra historia se reconoce. En particular, es posible descubrir una comunidad de fondo en la forma en que ambos autores han enfrentado, no sólo la modernidad cartesiana, sino, más allá, la tradición occidental entera con la que ésta mantiene vínculos frater-

17. Por ejemplo, Apel, 1973, vol. I y 1991a; Taylor, 1991.

nales: digamos, para simplificar, la filosofía *representativa* o *de la presencia*.

El pensamiento heideggeriano ha sido motivo de análisis en apartados anteriores. Se ha perfilado su peso específico y su importancia dentro del *proceso de mundanización del sentido*: la destrucción que del sujeto cartesiano se opera en su seno, en favor de la apertura del *Da-sein* en la facticidad de la existencia, constituye una profundización y desplazamiento de la fenomenología husserliana, al mismo tiempo que una fuente de inspiración para la hermenéutica.¹⁸ Y ha aparecido en escena también el concepto de verdad como *desvelamiento*, como apertura de sentido y simultánea ocultación del ser, que está vinculado a esa concepción existencial-ontológica.¹⁹ La ruptura con el *pensamiento de la presencia* constituye el reverso de esta nueva concepción ontológica, su expresión crítica a través de una comprensión de la historia de Occidente como decadencia; dígase «olvido del ser».

Con «olvido del ser» se refiere Heidegger a una comprensión del mundo en la que la *diferencia ontológica* entre el ser y los entes se sustituye en favor de una concepción *entitativa* y *representativa* del ser mismo. El ser, como acontecimiento de apertura en el que el ente cobra un sentido determinado no es, él mismo, un ente concreto. Es una dimensión dinámica (de emergencia y de ocultación). El olvido de esta diferencia en favor de una identidad rasa, en la que todo lo real se concibe como ente presente, objetivable, representable, estático, alcanza hasta nuestra época, la época de la *interpretación técnica* del sentido del ser, en la que culmina el desarraigo existencial: llevado por una voluntad de dominio, el hombre se ve movido compulsivamente a imponerse sobre lo real, ya que el ser, habiendo sido objetivado, es aprehendido como disponible.²⁰

La comprensión técnica del ser es la consecuencia, según Heidegger, de un proceso que comenzó ya en el pensamiento de Platón. La *phýsis*, y con ello el ser, fue determinada allí como «idea». En el

18. *Supra*, 2.1.1.

19. *Supra*, 3.1.2.

20. Heidegger, 1962.

fondo, como «presencia constante», pues se trata de una interpretación que eleva el carácter inmóvil, permanente y eterno a rasgo esencial del ser de los entes. El ser no es ya, desde entonces, lo que *está apareciendo*, sino lo *aparecido* de una vez y para siempre.²¹ Paralelamente, la *alethéia*, fundamento originario de la «correspondencia» entre el juicio y los entes, se ve transformada en mera verdad como correspondencia, justeza de la percepción en cuanto «representación» de lo real.²² La *re-presentación* de lo real es el lugar común de la metafísica occidental, cuya esencia, así descrita, es nihilista.²³

La filosofía moderna debe ser entendida —según Heidegger— como culminación de este proceso, en el que alcanzan plenitud el subjetivismo y la propensión fundamentadora, la voluntad de «dar razón» del ente en su totalidad. Ella introduce la «época de la imagen», la época de la objetivación del ser del ente; la relación del hombre con el mundo se define por la *repraesentatio*, es decir, como una relación por medio de la cual lo existente es llevado ante el sujeto como su opuesto y domeñado así ante su predominio. Cuando esto sucede, el hombre «se pone en imagen sobre lo existente»,²⁴ convierte a todo ente en objeto dependiente de su mirada y se coloca a sí mismo como ámbito de medida. El sujeto típicamente moderno, el «sujeto» cartesiano, adopta la posición de un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, de un fundamento que descansa sobre sí mismo, sobre su certeza, de modo incommovible, colocando a la razón humana y su ley en criterio de toda presencia. El reverso del subjetivismo es precisamente el proyecto fundamentador de la filosofía. Si el sujeto se convierte en fundamento de lo real, la filosofía no puede consistir más que en una explicitación de esa fundación de lo real desde la subjetividad.

Pues bien, Wittgenstein no ha realizado de modo expreso un examen histórico de esta envergadura. Pero si comparamos las con-

21. 1953, § 56.

22. *Ibid.*, § 55.

23. *Ibid.*, pp. 211 ss.

24. *Ibid.*, p. 89.

secuencias de su pensamiento con las coordenadas fundamentales del análisis heideggeriano, aparecen analogías en las que resplandece el trabajo crítico respecto a la tradición. El primer y más restrictivo aspecto de esta crítica, el desfondamiento del cartesianismo, se vislumbra casi con obviedad. El rebasamiento heideggeriano de la fenomenología husserliana y el antimentalismo de Wittgenstein, que es ingrediente constante en sus dos etapas emblemáticas, constan como los más firmes embates a la filosofía moderna del sujeto. En ambos casos, el valor constituyente y autofundante de la conciencia reflexiva sufre un desfondamiento que ha sido ejemplar para las corrientes más importantes de la actualidad. Ciertamente que hay grandes diferencias en la forma en que dicho desfondamiento se ha llevado a cabo. El anticartesianismo adopta distintos rostros aun allí donde las trayectorias de ambos autores convergen en mayor medida, es decir, cuando consideramos el Wittgenstein pragmático de las *Investigaciones*. Hay, sí, un hiato entre la propensión humanista del pragmatismo wittgensteiniano y el antihumanismo heideggeriano (aunque incluso esto puede ser cuestionado, de lo que nos ocuparemos en breve). Y extremadamente tenso aparece el contraste si ponemos frente a frente el logicismo del *Tractatus* y la fenomenología de *Ser y Tiempo*, contraste que alcanzaría su cenit considerando la *Kehre* heideggeriana. Pues la *teoría figurativa* de la relación lenguaje-mundo incorpora una ontología y una epistemología rigidamente correspondentistas que hacen del ser de los entes *intramundanos* —en lenguaje heideggeriano— objetos representables, entes *ante los ojos*, desterrando así la dimensión del sentido a la esfera de lo místico. Pero aun desde estas coordenadas, que ponen al descubierto los desencuentros más vigorosos entre Heidegger y Wittgenstein, hay lugar para reconocer la comunidad de fondo a la que nos referimos.

Esa comunidad de fondo es perceptible, incluso, si consideramos la fase logicista del pensamiento wittgensteiniano. Y es que, a pesar de todo, el mentalismo de Frege es combatido por el *Tractatus* con un cariz semejante al del reto heideggeriano frente a la *filosofía de la conciencia* de Husserl. En ambos casos es, indirectamente, Descartes el que se sienta en el banquillo. Pues lo que sentencia allí

Wittgenstein no es sólo que los procesos de significación emanan —frente al platonismo de Frege— de la íntima conexión entre un sujeto (no solipsista) y el mundo (la «forma lógica»), sino que este sujeto es, él mismo, irrepresentable, irrecuperable en el círculo de la autorreflexión. Asombroso parecido, pues, con el giro de Heidegger respecto a su maestro: el «mundo de la vida» no sólo rebasa a la conciencia solipsista, sino que es condición irrepresentable de la mirada que el *Ego* pretende volver sobre sí.

Pero semejante parentesco en el modo de afrontar la perspectiva *monológica* de la modernidad cartesiana permite poner de manifiesto la convergencia más abarcante ya anunciada: el reto que ambos proyectos filosóficos lanzan a la tradición occidental, denunciando su tendencia a un modelo ontológico «representativo». Este reto es, como hemos visto, explícito en el caso de Heidegger. Para el caso de la filosofía wittgensteiniana será quizás inevitable conceder que pertenece a lo «no dicho» por ella (y por tanto, que, al describirla de este modo, trascendemos su armazón explícito aventurándonos hermenéuticamente). Pero diversas consideraciones hacen casi inevitable, también, suponer que esta dimensionalidad, convergente con la heideggeriana, es un «no dicho» que se «muestra» en el decir de Wittgenstein. Y ello, una vez más, incluso manteniéndonos en la perspectiva del *Tractatus*, en la que encontramos similitudes con la línea fenomenológico-hermenéutica que abre Heidegger. Aclarar esta sorprendente proximidad implica una delimitación del logicismo wittgensteiniano frente al cientificismo de sus seguidores, ese proyecto de saber nomológico y unificado que constituyó, como hemos visto, uno de los polos del conflicto «comprensión-explicación».

El reto «logicista» wittgensteiniano es, en efecto, irreductible a la comprensión «cientificista» de los fenómenos, tal y como lo expresaron sus seguidores del Círculo de Viena. La teoría referencialista del significado condenaba como «pseudoproposiciones» a todo el discurso fenomenológico-hermenéutico, por incorporar éste elementos referencialmente inobjetivables, de los que «acontecimiento» es un ejemplo especialmente pregnante. No extraña que el Wittgenstein del *Tractatus* haya sido considerado como un cientificista, es

decir, como un detractor de todo tipo de interrogación que no sea propia de la ciencia natural y que no pueda ser respondida según los cánones de orden y medida de ésta. Él mismo asegura que aquello que se puede decir constituye en su totalidad las proposiciones de la ciencia natural.²⁵ Una condena de la línea fenomenológica puede inferirse también sin dificultad. Sobre las cuestiones acerca del *sentido* hemos de callar, pues «el sentido del mundo debe quedar fuera del mundo».²⁶ Y —lo que resulta interesante para resumir la posición wittgensteiniana en términos de la problemática moderna del «sujeto»— «el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo» (5.632). La esencia del sujeto es la forma común al lenguaje y al mundo, que sólo puede ser mostrada. Sin embargo, sería preciso señalar que la interpretación científicista, característica del *Círculo de Viena*, adolece de cierta amnesia, pues el tema del *Tractatus* no es sólo delimitar lo que se puede decir de un modo representativo, sino dar espacio a lo que se puede *mostrar*. El término alemán *Sinn* (sentido) posee dos antónimos, *Sinnlos* —que podría traducirse por «carente de significado»— y *Unsinnig* —«sinsentido»—, y éste último es propenso a traducirse en categorías valorativas, de un modo peyorativo, como «absurdo». En realidad, todos los problemas metafísicos, éticos, psicológicos, etcétera, que para Wittgenstein carecen de sentido no son absurdos ni inútiles. Carecen de sentido por cuanto su tratamiento no se adecua a la pretensión racionalista —apología de la cual hace Descartes y prácticamente todo el escenario al que llamamos «modernidad»—, de re-presentar, de objetivar o «hacer presente» lo que no posee la esencia de un hecho representable, de lo que no se sujeta a la lógica del concepto, de lo inobjetivable. Y esto, en rigor, no es

25. *T.*, 6.53.

26. (6.41). Hemos destacado aquí esta cuestión. Se sabe que Wittgenstein la extiende de muchos modos. Así, sobre las cuestiones éticas hemos de callar, pues el problema «¿es la vida digna de vivirse?» o la pregunta sobre el valor absoluto, el fin último, se desvanecen cuando se disipa la inclinación a plantear la cuestión (*T.*, 6.52); la solución del enigma de la vida en el espacio y el tiempo está fuera del espacio y el tiempo (*T.*, 6.4312); la muerte no es tema propicio, pues «no es ningún acontecimiento de la vida» (*T.* 6.41).

una apología de la ciencia empírica o exacta, sino, bien pensado, una prueba de sus límites y, en cierto modo, de su insignificancia. ¿Acaso su observación —en el prefacio del *Tractatus*— «el segundo punto importante de este libro consiste en mostrar cuán poco se ha conseguido», no obedecía a este motivo? Lo inexpresable es también lo más importante, aunque no puede decirse, en la transparencia cristalina de la ciencia rigurosa. Esa tendencia a trascender lo que se puede decir no ha sido ridiculizada por Wittgenstein, sino frecuentemente, aplaudida. «No desprecio —dice— esa inclinación humana. Me quito el sombrero ante ella. Para mí, los hechos no tienen importancia».²⁷

Semejante perspectiva wittgensteiniana no sólo es mucho más rica que su posible reducción «científicista», sino que es susceptible de ser interpretada como una afrenta a la por Heidegger denostada «filosofía de la presencia». La diferencia entre «mostrar» y «decir», ligada a la tesis de la imposibilidad de representar la «forma lógica» común al lenguaje y al mundo, implica que la nervadura del ser, la esencia de lo real, no es susceptible de descripción o explicación, precisamente por constituir la condición de posibilidad de éstas. Tanto la «forma lógica» común al lenguaje y al mundo —en cuanto aquello que *se muestra* en y hace posible el «decir» designativo— como la *mostración* del ser *des-velándose* —en cuanto aquello que precede y hace posible la presentación del ente—, son condiciones no-presentables de la presencia. Lo que en ambos casos es puesto en tela de juicio es, pues, que el mundo en su totalidad (Wittgenstein) o el acontecimiento del ser (Heidegger) puedan convertirse en hechos representables (Wittgenstein) o entes («ser-ante-los-ojos», Heidegger). La nervadura ontológica que articula el espectáculo intramundano, resulta ser, en ambos casos, no sólo invulnerable a la mirada representativa —a la propensión epistemológica que describen expresiones como «metáfora óptica» y a la concepción ontológica paralela que describen expresiones como «mundo en cuanto imagen». Tales nervaduras no-presentables son, además, substrato ontológico no trascendente (en sentido platónico), sino condición

27. Referido en Fann, 1992, p. 47.

de la mirada re-presentativa o presentificante que pone ante el ojo espectador (del espíritu, la conciencia o el lenguaje proposicional) al ente en cuanto «hecho» o en cuanto «asistencia constante».

El programa fenomenista y la esperanza de una «Ciencia Unificada» de tipo explicativo ponen en claro que la propensión anti-metafísica del logicismo wittgensteiniano fue aquí colmada —y deformada— por medio de una ontología en la que lo que «es» ya no es, no solo inexpresable, sino reductible a explicaciones de la ciencia natural. Pero el desafío wittgensteiniano a la —así llamada por Heidegger— «metafísica de la presencia» se conserva y se acentúa, en su época pragmática. Se conserva, porque la diferencia entre «mostrar» y «decir» queda transfigurada ahora en la diferencia entre «reglas» de un «juego lingüístico» (de las que no se puede decir que son ni verdaderas ni falsas) y «proposiciones empíricas», que son aseguibles a un análisis veritativo. El Wittgenstein de las *Investigaciones* pone de manifiesto que la *ostensión* —piedra de toque de la descripción o representación de hechos y objetos— presupone un marco previo de usos de las palabras, entretreídos con prácticas y «modos de vida». En el caso concreto del juego de lenguaje que concierne al saber y a la justificación de razones —que, como hemos analizado más arriba, puede rastrearse en *Sobre la certeza*, Wittgenstein sugiere con agudeza que presupone un entramado de compromisos injustificables, inaseguibles a la verificación o a la argumentación. Estas breves observaciones bastarán para reconocer que, de acuerdo con la concepción pragmática wittgensteiniana, la comprensión explícita del mundo está articulada sobre goznes previos. Es asunto controvertido (y nuestra reflexión tendrá que llegar a este punto central) que tales goznes —«reglas», «gramática» o «certezas» de un juego lingüístico— no sean descriptibles o representables (al menos desde otro juego lingüístico). Pero, en todo caso, la relación que guardan con la textura explícita de la comprensión del mundo, sedimentada en el marco del juego de lenguaje que gobiernan, es, de nuevo, una relación de presuposición y de intraducibilidad: articulan una comprensión explícita y no son comprensibles desde la óptica inmanente a ésta. ¿Qué impide, pues, hacerlas parangonables a los elementos de la *pre-comprensión*

que acompañan, según Heidegger y la hermenéutica, a la comprensión? En tal caso, puede decirse que la amenaza a la *metafísica de la presencia* ha sido intensificada en el giro pragmático. No ya sólo porque la designación y la representación proposicional de hechos, que el *Tractatus* tomaba como función exclusiva del lenguaje, ha sido ahora relativizada como un «juego lingüístico» entre otros (¿«mundos de sentido» en lenguaje heideggeriano?), sino porque lo que articula la comprensión explícita del mundo, lo que sólo *se muestra*, ya no es entendido ahora como una lógica profunda de rígida consistencia, sino como praxis, forma de vida, visión del mundo.

Esta última observación ayuda a extraer también las distancias entre ambos retos a la tradición occidental y moderna, que son, al igual que las semejanzas, de gran envergadura. La «diferencia» óntico-ontológica de la que habla Heidegger pretende «mostrar» un ámbito de «irrepresentabilidad» (el del sentido del ser) que, por constituir un «acontecer», no coincide, ni con ese *apriori* inmutable de la «forma lógica», del que habla el «primer Wittgenstein», ni con las «reglas» de uso del lenguaje a las que se refiere el autor de las *Investigaciones*. Del mismo modo, la plural «apertura de mundos de sentido», que Heidegger —y de modo más agudizado, el de la *Kehre*— asocia con dicho acontecer, no es convergente —por arraigar en un «envío» que trasciende ontológicamente las prácticas específicas de los hombres y sus intencionalidades fácticas— con el cariz pragmático que otorga Wittgenstein al pluralismo de los «juegos lingüísticos».

Sobre estas diferencias iremos reflexionando en lo sucesivo, a propósito de varios escenarios de la disputa entre tradiciones que perseguimos. En todo caso, lo que acabamos de señalar, tan brevemente, pone de manifiesto que el lugar fundamental de desencuentro, si lo hubiese, afecta a la misma problemática que venimos destacando, en cuanto hiato persistente y más notable. Una vez más. En el caso de la tradición continental, la noción de «mundo de la vida» incorpora una dimensionalidad que sólo puede ser entendida atribuyéndole, de algún modo, una dinamicidad y verticalidad ontológica que es clave en el concepto de *fenómeno*: acto,

acontecimiento, autodonación, etcétera. Es claro, desde este punto de vista, que el logicismo del *Tractatus*, a pesar de que implica un desafío a la *metafísica de la presencia*, presupone que la articulación irrepresentable del mundo es rígidamente legaliforme. La «forma lógica» es una legalidad irrecuperable en la designación, pero no un acontecer. Heidegger quizás diría que está pensada desde la perspectiva del «ser-ante-los-ojos» que caracteriza a la *metafísica de la presencia*: sería, paradójicamente, una «no-asistencia» pensada a imagen de una «asistencia constante».

Dicho esto, se comprende que el punto de encuentro álgido entre Wittgenstein y Heidegger se localiza en el episodio pragmático de la trayectoria del primero. Y si es así, entonces la cuestión que se nos impone como uno de los acicates de las pesquisas subsiguientes es ésta: ¿qué textura posee la dimensión articuladora de un juego lingüístico? ¿Son las formas de vida, las prácticas y los usos que las conforman elementos de una dimensión *naturalizable*? ¿Son comprensibles como *factualidades* más que como *fenómenos* o *acontecimientos*? Lo que está en juego es la cuestión de si las semejanzas entre Wittgenstein y Heidegger permiten suponer en el primero una concepción coherente con la ontología continental del acontecimiento o, más bien, con la ontología de la *factualidad* de la tradición naturalista analítica.

5.2. PRAGMATISMO ANALÍTICO Y TRADICIÓN FENOMENOLÓGICO-HERMENÉUTICA

A continuación recogemos parte de los contrastes entre tradición continental y analítica que se desprenden de las distintas interpretaciones que han sido realizadas respecto a la dimensión pragmática del lenguaje, especialmente, tomando como modelo las *Investigaciones* de Wittgenstein. Veremos que el análisis de tales contrastes adopta un perfil más concreto a través de la cuestión de si el pragmatismo se orienta finalmente por un *humanismo*. Una orientación tal lo convertiría, visto desde el esquema heideggeriano, en víctima, a pesar de todo lo dicho, de la *metafísica de la presencia*—. ¿Incor-

pora, por el contrario, ese pragmatismo elementos de juicio para suponer en el lenguaje una dimensión de *acontecimiento*, es decir, de *indisponibilidad del sentido*? Estas cuestiones involucran, ante todo, una reflexión sobre lo que Wittgenstein llamó «seguir una regla». Y este problema nos obliga a un análisis complejo, en el que se han enfrentado explícitamente una versión naturalista —de la que Kripke fue un destacado impulsor— y una de sesgo fenomenológico-hermenéutico.

5.2.1. Interpretación comunitarista (Kripke) vs. hermenéutica del pragmatismo wittgensteiniano

Si los parentescos entre Heidegger y Wittgenstein poseen un alcance como el que hemos sugerido, no es de extrañar que posiciones hermenéuticas hayan apoyado en la noción de «juego lingüístico» sus prerrogativas. El sugerente potencial hermenéutico de la filosofía pragmática wittgensteiniana ha sido reconocido por el propio Gadamer, señalando las convergencias con su concepción de la experiencia hermenéutica como una experiencia dialógica respecto a la cual el concepto de «juego» se revela —como hemos visto— iluminador.²⁸ Y, de hecho, han sido desarrolladas posiciones cercanas a una *sociología comprensiva*, como las de Melden, Winch y V. Wright. Apel las incluye dentro del «movimiento postwittgensteiniano» que se encuentra bajo el influjo de la teoría de los juegos lingüísticos del segundo Wittgenstein.²⁹

Pero nuestro interés fundamental ahora consiste en indagar, por un lado, hasta dónde puede llevarse el parentesco y en qué medida, por otro, estas cuestiones sirven para dibujar un rostro más del contraste genérico entre las dos tradiciones, del que venimos ocupándonos. En tales coordenadas será muy provechoso analizar una polémica, predominantemente anglosajona, en torno al significado de «seguir una regla». En las dos décadas de 1955 a 1975 corrieron

28. Gadamer, «Die Phenomenologische Bewegung», en *Kleine Schriften III*, pp. 150-189, *Ges. Werke III*; también en *VM*, II, 13.

29. Apel, 1973, II, trad. cast., pp. 237-246.

ríos de tinta sobre la cuestión. Saul Kripke inició de nuevo la discusión con su interpretación de Wittgenstein, a la que se le viene llamando «interpretación comunitarista».³⁰ Descubriremos en ella un trazado naturalista y conductista que resulta muy apropiado como paradigmático oponente de la comprensión fenomenológico-hermenéutica, una versión, esta última, invocada por las semejanzas con el pensamiento heideggeriano que hemos desarrollado anteriormente.

La singularidad de esta comprensión del pragmatismo —que centra la atención en las secciones 138-242 de las *Investigaciones*— reside en que postula un vínculo interno entre la wittgensteiniana teoría del significado y una concepción de la validez lingüística según la cual el fundamento de la objetividad de los juicios o creencias se encuentra en la conducta actual de una determinada comunidad lingüística. «Corrección» significaría, según ello, «actuar en coincidencia con los otros». Esta conclusión es forzosa, según Kripke, si la refutación wittgensteiniana de la posibilidad de un «lenguaje privado» ha de poder hacer frente a las sospechas escépticas que se siguen del concepto de «seguir una regla».

El escéptico pondría en cuestión que haya hecho alguno capaz de justificar de modo contundente una determinada interpretación de nuestra conducta como expresión o aplicación de una regla determinada. Ni lo que podamos conocer acerca de la lógica interna de una regla, ni lo que nos atribuimos como disposición a usarla desde el pasado de un modo concreto, garantizan una continuación de dicha regla en un modo determinado. El famoso ejemplo de Kripke referido a la conducta que seguimos al sumar es expresión de lo que decimos. Nada garantiza que al sumar estamos utilizando la regla «más» (adición continua de una unidad en una serie) o «cuás», que determinaría que x más $y = x + y$, si x , y , son menores de 57, siendo 5 en otro caso. No tenemos, pues, argumentos contundentes para justificar que 68 y 56 suman 125.

El problema escéptico guarda una íntima relación con el tipo de problemas involucrados en la quineana tesis de la *indetermina-*

30. Kripke, 1981; véase García Suárez, 1988.

ción de la traducción. Una regla admite múltiples interpretaciones. El mismo Kripke señala que hay un cierto paralelismo entre el problema escéptico de Wittgenstein y esta tesis, según la cual no hay materia objetiva que nos permita escoger entre dos esquemas de traducción compatibles con la totalidad de las disposiciones verbales y, sin embargo, lógicamente incompatibles entre sí. ¿A qué hechos podríamos recurrir para justificar la elección de una traducción? Puedo argüir que poseo una experiencia inmediata, cualitativamente clara y distinta, única e irreducible, de que la regla que sigo es tal y cual, lo que puedo justificar diciendo que siempre he asociado una imagen mental con el hecho de sumar. Pero el problema es que una imagen también puede ser interpretada de diversas maneras. En terminología wittgensteiniana, podríamos decir que una imagen no contiene un método de proyección.³¹ ¿Y si el hecho que estamos buscando no es una ocurrencia mental, sino una disposición? En este caso nos vemos abordados por dos objeciones de Kripke. En primer lugar, la que recuerda que las disposiciones también son finitas, y que no es posible saber si es eterno el que ante dos números cualquiera que se nos plantease sumar responderíamos siempre con su suma y no con su «cuma». En segundo lugar, la que incide en que las personas tienen también disposiciones a cometer errores, de manera que puede haber una diferencia sistemática entre lo que significan y las respuestas que están dispuestas a dar. La última posibilidad parece ser la de que nuestra concepción original de la regla no era otra que la de la creación de una disposición a ejecutar la serie de un modo más bien que de otro. Pero, ¿en virtud de qué hecho se creó una disposición para continuar ahora de un modo más bien que de otro? El contenido de mi disposición original parece determinado por el modo en que descubro en un momento dado mi tendencia a continuar, más bien que al revés. Con

31. Imaginemos que la regla que aduzco en la aplicación de la palabra «cubo» es que siempre que la pronuncio me viene a las mientes una imagen, la del cubo geométrico. Pero es posible imaginar un método de proyección distinto según el cual la figura mental de un cubo se ajusta al empleo de «cubo» para designar un prisma triangular (*Investigaciones*, § 139).

ello, el escepticismo horada los cimientos de la semántica: induce a descreer respecto a la posibilidad de señalar reglas responsables del uso actual del lenguaje.³²

La interpretación *comunitarista* de Kripke arranca de esta percepción de la posibilidad de un escepticismo semántico y del cauce para una superación del problema. La refutación de la idea de un lenguaje privado, que Wittgenstein desarrolla en las *Investigaciones* (§§ 243-263), conduce la reflexión hacia la conclusión de que aquel que, supuestamente, inventase un lenguaje privado no poseería criterios de corrección para distinguir entre «creer que se sigue una regla» y «seguir una regla». Carecería de patrones para cerciorarse, en su uso interno, de que sigue una conducta regular y no meramente arbitraria. El problema afecta a la idea de corrección y de verdad. Pues bien, al refutar la posibilidad de un lenguaje privado, Wittgenstein propondría, según Kripke, una solución «escéptica» parecida a la de Hume. Una solución es escéptica si, admitiendo las afirmaciones negativas del escéptico, muestra que nuestras creencias o prácticas ordinarias están justificadas porque no necesitan el tipo de fundamentación que aquél ha desacreditado. Según esto, la lógica de los argumentos wittgensteinianos estaría sustentada en la aceptación de que no hay ningún hecho, ninguna condición en el mundo, que constituya de modo determinante el significado de una regla. Partiendo de tal admisión, mostraría que nuestras prácticas ordinarias no carecen, a pesar de ello, de sentido cuando nos atribuímos discurso significativo. Y este paso sólo lo justifica, según

32. Kripke pone de relieve la afinidad existente entre el «nuevo enigma de la inducción» de Goodman y el argumento escéptico. En general, para cualquier término o regla se plantea el problema de cómo el uso presente es determinado por la significación pasada. Y puesto que, según el escéptico, no hay ningún hecho constitutivo al que apelar, hemos de concluir en un escepticismo semántico total. Pues bien, del mismo modo que el uso pasado de «más» no permite discriminar entre la hipótesis-más y la hipótesis-cuás, el uso pasado de «verde» es compatible tanto con la hipótesis de que signifique «verde» como con la hipótesis divergente de que signifique «verdul», donde el predicado «verdul» se aplica a todas las cosas que, examinadas antes del tiempo *t*, son verdes y a todas las demás cosas que son azules.

Kripke, el descubrimiento de que la conclusión escéptica planteada resulta inexorable sólo si partimos de una teoría del significado según la cual una oración es significativa en función de sus *condiciones de verdad*. Pero, según Kripke, Wittgenstein propone una teoría del significado basada en *condiciones de aseverabilidad* o *justificación*, caso en el cual la sospecha escéptica se hace inocua. En vez de preguntar qué condiciones, qué hechos, corresponden al enunciado «X significó más por +», hemos de preguntar bajo qué condiciones es aseverable tal enunciado, así como por el papel y la utilidad que tiene en nuestras vidas la práctica de aseverarlo. Y Kripke entiende que, para Wittgenstein, esas condiciones y ese papel hacen necesariamente referencia a una comunidad y son inaplicables a un individuo considerado aisladamente. El concepto de regla sería, pues, un concepto social, un concepto que descansa en la noción de *concordancia comunal*. Sabemos que alguien sigue una determinada regla si concuerda en su aplicación con la práctica de una determinada comunidad.³³

Las consecuencias comunitaristas de Kripke son evitables según una perspectiva distinta, que debemos especialmente a McGinn (1984) y también a Hacker y Baker (1984). El núcleo de la cuestión consiste en la distinción entre un concepto comunitarista de lo público y uno que nosotros denominaríamos bajo el rótulo «publici-

33. De acuerdo con esta interpretación, lo que Wittgenstein fuerza a admitir en sus argumentos contra la posibilidad de un lenguaje privado es que no podemos imaginar que un individuo aislado siga reglas. Considerando un individuo aislado tenemos sólo la inclinación de un individuo a responder de una determinada manera, pero no un patrón normativo que permita distinguir entre lo que es un uso correcto y lo que le parece un uso correcto. El § 202 de las *Investigaciones* apoyaría, en principio, la tesis kripkeana: «Por tanto, “seguir la regla” es una práctica. Y creer seguir la regla no es seguir la regla. Y por tanto no se puede seguir “privadamente” la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla». Matiza Kripke que esto no significa que no podamos decir de Robinson Crusoe que sigue reglas. El rechazo del modelo privado excluye sólo que un individuo, considerado aisladamente, siga reglas, no que las siga un individuo físicamente aislado. Cuando decimos que Crusoe sigue reglas lo admitimos en nuestra comunidad y le aplicamos nuestros criterios.

dad como intersubjetividad virtual»—. Los principales argumentos de McGinn en esta línea denuncian la vinculación kripkeana entre «público» y «social» (en cuanto opuesto a «individual»). Kripke opondría la noción de lo «público» a la noción de «individual». Pero lo esencial del argumento wittgensteiniano, según los oponentes, sería refutar la posibilidad de un lenguaje «privado» que no fuese, al menos potencialmente, comprensible para los demás. El mismo Wittgenstein llega a afirmaciones taxativas en esa línea: un lenguaje privado es definido como un lenguaje cuyas palabras «deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante; a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje». ³⁴ Un acto público en este sentido podría ser un acto privado en el sentido de Kripke. Lo que la reflexión wittgensteiniana propondría, de acuerdo con una posición no comunitarista, sería una concepción de lo público como espacio de prácticas que son, consubstancialmente, intersubjetivas, aunque de hecho no sigan una conducta establecida. En este último sentido, «público» se opone, no a «individual», sino a «originariamente interior» (de modo similar a como «conducta manifiesta» o «externa» se opone a «sensación oculta» e incomprensible para otros). Desde tal punto de vista, no se excluye que un individuo, tomado aisladamente de la comunidad, siga una regla. En la medida en que sus acciones tengan la regularidad necesaria como para que fuesen reconocidas como prácticas «desde fuera», pueden constituir aplicaciones de una regla «privada» en el sentido de Kripke, es decir, de una regla entendida sin apelar a la «concordancia comunal». Lo único que exige la adscripción a una práctica sería la regularidad, un uso estable. Esta exigencia excluye la posibilidad de que se siga una regla sólo una vez. La noción de seguir una regla conlleva, pues, la necesidad de una pluralidad de usos de tal regla. Pero no requiere en cambio una pluralidad de usuarios.

La polémica en torno al concepto de «seguimiento de reglas», que acabamos de esbozar, posee una repercusión importante en la confrontación entre tradición analítica y continental, pues puede

34. *Investigaciones*, § 243.

iluminar el contraste, más general, entre *naturalización del significado* y *mundanización del sentido*. En la medida en que el pragmatismo wittgensteiniano se ha convertido en un baluarte para los defensores del pluralismo y en la medida, también, en que vincula los procesos de significación con la participación en prácticas y modos de vida, constituye un fuerte acicate para la justificación de posiciones hermenéuticas a partir de un formato propiamente analítico. De hecho, el problema básico que emerge en el contraste entre defensores y detractores de la versión *comunitarista* afecta, como queremos poner ahora de manifiesto, al concepto de «interpretación» del significado.

Habría que comenzar señalando que en los dos oponentes se supone una comprensión «externalista» del significado, si entendemos aquí el externalismo desde el punto de vista global de su oposición al «mentalismo». Pues lo que queda en entredicho es que la vida mental interior sea separable de la conducta lingüística. Hasta aquí, los argumentos pueden ser parangonados a aquellos que —en el espacio de la filosofía continental— han sido alzados contra el solipsismo y, más ampliamente, contra la «filosofía de la conciencia», en el curso general de la *mundanización del sentido*. El interés fundamental que esta polémica posee en el marco de nuestras reflexiones reside en las consecuencias que se derivan de este anti-mentalismo respecto al problema de qué significa «participación» en una «forma de vida», problema que, evidentemente, conecta con la cuestión central de la fenomenología posthusserliana y de la hermenéutica.

Respecto a tal ámbito de cuestiones, las versiones del pragmatismo wittgensteiniano analizadas poseen relieves muy distintos. El problema escéptico planteado por Kripke sugiere, como se dijo, que el planteamiento wittgensteiniano arranca de la posibilidad de una *indeterminación básica del significado*. Ningún «hecho» del mundo puede determinar las nuevas interpretaciones del significado, presuponiendo una «regla». Este planteamiento parece estar apoyado en una idea de los procesos de «comprensión del significado» según la cual «regla» y «aplicación» son separables lógicamente, siendo la aplicación una interpretación de la primera. Separadas de este modo,

parece incontrovertible que ninguna regla puede, a su vez, resolver la cuestión acerca de qué justifica que un caso particular lo sea de una determinada regla general. Pues toda aplicación debería seguir, a su vez, una regla, que necesitaría interpretación. «Comprender» una regla sería, entonces, interpretarla, e «interpretar» vendría a coincidir con la substitución de un signo por otro, signo que a su vez requiere ser interpretado y puede ser interpretado de diversas maneras. En su escrito, Kripke apoya este análisis cuando recurre al § 201 de las *Investigaciones*, donde Wittgenstein dice: «Nuestra paradoja era ésta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque a todo curso de acción puede hacérselo concordar con la regla». Pues bien, no parece desacertado concluir de todo esto que la solución comunitarista posee, a la postre, una filiación conductista. Dado que es necesario evitar el retroceso *ad absurdum* de la interpretación, hemos de concluir que seguir una regla significa convenir con una praxis ya instituida, una praxis efectiva que hemos llegado a aprender a través de un proceso de adiestramiento. Para que podamos decir que un hablante «participa» en un «juego de lenguaje» bastaría, entonces, con percatarnos de que su conducta observable sigue pautas características de la comunidad en cuestión. Hermenéuticamente hablando: la «comprensión del sentido» no parece ocupar ningún rol en esta explicación del seguimiento de reglas.

La versión no comunitarista de la que hemos hablado insiste en que la comprensión de una regla no se reduce a su interpretación, entendida ésta como una versión «a posteriori», y que no conduce, en consecuencia, a una cadena de interpretaciones. La comprensión de una regla presupone, además, como punto de partida, una *aprehensión* de su sentido (uso) por medio de la participación directa en una práctica.³⁵ En este segundo caso, se presupone que las

35. En efecto, parece que para Wittgenstein la paradoja surge de un malentendido, el de considerar que entender una regla es siempre darle una interpretación. Wittgenstein utiliza el razonamiento del § 201, al que se refiere Kripke (sobre la aporía de la aplicación), para reducir al absurdo la identificación de comprensión e interpretación. En el § 198 decía: «¿Pero cómo puede una regla

aplicaciones mantienen una relación interna con la regla a través de la participación en un modo de vida —lo que resulta fundamental en los §§ 198 y 202 de las *Investigaciones*—. Por eso, frente al sesgo conductista de la acepción kripkeana, los no-comunitaristas vienen a despejar el espacio de una normatividad inherente a la costumbre con la que se entretiene el uso del lenguaje. La costumbre introduciría, en efecto, un elemento normativo que se sobreañade al adiestramiento (por el cual se establece una conexión causal entre mi actual aplicación del signo y las instrucciones que recibí en el aprendizaje de su uso): una comprensión que permite anticipar por qué debo usar *así* la regla —interesante al respecto es el § 198 de las *Investigaciones*—.³⁶ Y este «saber-como» en el uso de una regla es una operación parangonable a la hermenéutica «participación» en un «mundo de sentido».

Si acentuamos el contraste entre las dos interpretaciones reencontraremos el carácter más general del conflicto entre las tradiciones continental y analítica. Las últimas observaciones contra la versión comunitarista suscitan un parentesco con la trayectoria hermenéutica inaugurada en el concepto heideggeriano de «facticidad». Según esto, la comprensión —siempre interpretativa— se yergue

enseñarme lo que tengo que hacer en *este* lugar? Cualquier cosa que haga es, según alguna interpretación, compatible con la regla. No, no es eso lo que debe decirse. Sino esto: toda interpretación pende, juntamente con lo interpretado, en el aire; no puede servirle de apoyo. Las interpretaciones solas no determinan el significado».

36. En el § 198 de las *Investigaciones* Wittgenstein parece trascender la explicación genética conductista del uso de reglas: «¿Qué tiene que ver la expresión de la regla —el indicador de caminos, por ejemplo— con mis acciones? ¿Qué clase de conexión existe ahí? —Bueno, quizás ésta: he sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y ahora reacciono así. Pero con ello sólo has indicado una conexión causal, sólo has explicado cómo se produjo el que ahora nos guiemos por el indicador de caminos; no en qué consiste realmente ese seguir-el-signo. No; he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre». Así se hace coherente la famosa sentencia del § 199, en la que Wittgenstein afirma que no puede haber sólo una vez en que se siga una regla; seguir una regla es una costumbre, uso o institución.

sobre una pre-comprensión. El problema es el de indagar la «textura» de esta dimensión previa de «pertenencia» o «participación». ¿Es posible una justa interpretación del pragmatismo wittgensteiniano que acabe afirmando la *ontología del acontecimiento*? Ciertamente, la interpretación no-comunitarista a la que hemos aludido no afirma expresamente que la pre-comprensión de trasfondo que se adquiere participativamente adopta la forma de un *acontecimiento* en el que son abiertas simultáneamente una *aprehensión del sentido* y una *autodonación de sentido* (este último cariz refiere, como sabemos, al «apriori de correlación»). Pero tampoco obtura una consecuencia como ésta, en la medida en que parece involucrar que el seguimiento de una regla presupone un *acto* de inmersión en un «mundo de sentido» y un *acto* inobjetivable de aprehensión de lo que la regla *demandada desde sí* (¿equivalente al hermenéutico presupuesto del «dejarse interpelar» por la «cosa misma»?). En efecto, si el acto de inmersión participativa fuese objetivable, es decir, reglable, habríamos incurrido en la aporía kripkeana, de la que se pretende escapar. Pero un acto no objetivable de inmersión es precisamente lo que el concepto heideggeriano de «ser-en-el-mundo» reclama reconocer en la textura de la existencia. En cuanto a la correlación fenomenológica entre comprensión y demanda de la «cosa misma», ¿no se proyecta en la simultaneidad de un acto de inmersión y la aprehensión de lo que una regla *exige*? No es difícil encontrar en las afirmaciones del propio Wittgenstein lúcidas sugerencias en una línea semejante. Si, por ejemplo, seguimos leyendo el § 201, encontraríamos una posible explicación de por qué no toda comprensión es, en el sentido ya señalado, una «interpretación», es decir una operación a posteriori respecto a la regla: «Hay una captación de una regla que *no* es una interpretación, sino que se manifiesta ... en lo que llamamos “seguir la regla” y en lo que llamamos “contravenirla”». Lo que el párrafo wittgensteiniano parece dictaminar es que hay un modo primario de comprender una regla y que ese modo penetra en una dimensión de la regla que no es designable como aquello a lo que se refieren las «proposiciones empíricas»: ¿no se trata, acaso, de una dimensión de *sentido*, que articula la «gramática» del juego y que sólo se *muestra* en

expresiones distintas de la regla? Y puesto que esa *captación* permite aprehender una regularidad, puesto que es un *saber-cómo* seguir usando la regla, ¿no podría decirse, con Heidegger, que lo aprehendido es, más precisamente, una *proyección* de horizontes de sentido?

En la posición opuesta reencontraríamos una *ontología de la facticidad*. Como se ha dicho, todo parece indicar que la versión comunitarista acabaría reduciendo la inmanencia de un «juego lingüístico» a una instancia de conducta explícita, de un «nosotros» siempre signable e identificable, es decir, a ingredientes que son, en todo caso, *designables* ostensivamente, asequibles a una descripción empírica o a una explicación.

El perfil y la trayectoria de esta problemática, pues, confirman que la interpretación del pragmatismo wittgensteiniano pasa necesariamente por preguntas y posibles respuestas que afectan a la distinción entre *naturalización del significado* y *mundanización del sentido*. Un juego de espejos semejante constataremos a propósito de la hoy tan debatida cuestión de la crisis de la modernidad. Pues la teoría de los «juegos lingüísticos» posee en ese otro ámbito de discusión un protagonismo tan fuerte como en el del destino de la hermenéutica. Ya veremos que los oponentes principales (ilustrados, por un lado; pensadores de la *diferencia*, por otro) hacen valer, en honor de sus propuestas concretas, interpretaciones muy distintas del pragmatismo wittgensteiniano. Y en ese contexto, la singladura de los argumentos será muy iluminadora, no sólo respecto al modo en que la filosofía del lenguaje articula la polémica «modernidad-postmodernidad», sino retroactivamente, respecto a la decisión entre comprensión naturalista o hermenéutica. Antes, sin embargo, quisiéramos indagar una alternativa análoga entre naturalismo y ontología del acontecimiento a propósito de la *teoría de los actos de habla*, una forma de pragmatismo analítico que, aunque posee orígenes distintos al anterior, plantea problemáticas conexas.

5.2.2. Teoría de los «actos de habla» y «fenomenología del habla»

En el contexto de una explicitación de la dimensión pragmática del lenguaje no podríamos obviar la teoría de los actos de habla, que debemos a J. L. Austin y que continuó, sobre todo, J. Searle. Hay que advertir que, aunque esta línea ha dado lugar a puntos de vista próximos en muchos sentidos a la abierta por Wittgenstein, posee una trayectoria propia y no debe, en consecuencia, confundirse con una derivación de aquélla. Su contexto de surgimiento fue el del análisis del lenguaje ordinario. Ha dejado su impronta, no sólo en el ámbito anglosajón, sino en desarrollos posteriores de la filosofía continental. Dicha impronta será reconocida cuando abordemos el profuso tema de la crisis de la modernidad y, ciertamente, en sus dos oponentes fundamentales, en la filosofía dialógica de Apel y Habermas, por un lado, y en muchos rostros de la así llamada «postmodernidad», por otro. Baste ahora una somera alusión a las claves fundamentales de tal concepción en el contexto, todavía, del conflicto entre el naturalismo analítico y la línea fenomenológico-hermenéutica continental. El contraste con la fenomenología del habla, especialmente a propósito de la posición merleau-pontyniana, servirá aquí como semblanza modélica.

La fuente de esta comprensión del lenguaje consiste en tomar al fenómeno lingüístico, esencialmente, como un fenómeno comunicativo e intersubjetivo. La unidad mínima de la comunicación intersubjetiva es el acto de habla, es decir, no una proposición lingüística, sino el fenómeno completo de su uso por parte de un hablante. Fue J. L. Austin³⁷ quien abrió el camino para una consideración del lenguaje desde la perspectiva pragmática del acto de habla. Dos de sus distinciones conceptuales, ya irremediables en el vocabulario de la filosofía actual, son aquí pertinentes. Una de ellas es la distinción entre actos «locutivos», «ilocutivos» y «perlocutivos». El primero de ellos consiste en decir algo e incluye la emisión

37. Austin, 1962.

de sonidos y la emisión de palabras con un sentido y una referencia (por ejemplo, el acto de proferir las palabras «te invito a ...»). El segundo es el acto que se realiza al decir algo (en el caso de nuestro ejemplo, un acto de invitar). El tercero es el acto que se realiza por el hecho de haber efectuado un acto ilocutivo (con respecto a nuestro ejemplo, puede considerarse el acto de halagar).

La segunda distinción atañe a la doble estructura del acto de habla. Austin supo hacer fructífera la distinción entre el significado que una proposición puede poseer abstractamente —es decir, su sentido y su referencia— como consecuencia de proferir un acto locutivo, y la «fuerza ilocutiva», que es aquello que determina qué acto ilocutivo resulta de realizar esta preferencia; su investigación forzó a tenerlos en cuenta a ambos en la interpretación de la conducta verbal. Estas claves dibujan una concepción del lenguaje en la que la acción comunicativa no es reconstruible meramente en la forma de reglas sintáctico-semánticas (reglas de la formación de proposiciones), pues incorpora una dimensión pragmática. La conocida conclusión de Austin resulta esclarecedora en ese sentido. «El acto lingüístico total —dice—, en la situación lingüística total, constituye el *único fenómeno real* que, en última instancia, estamos tratando de elucidar».³⁸ El fondo sobre el cual se realizan los procesos simbólicos sería, pues, el de una praxis viva, de la que lo factual-proposicional no sería separable. Ello sugiere semejanzas con la concepción wittgensteiniana y, por ende, con la heideggeriana. Destaquemos aquí una cuestión de fondo que, curiosamente, viene a coincidir con la que hemos destacado en el caso de Wittgenstein, porque atañe al concepto de «regla».

El libro de Searle, *Actos de habla*, como el autor confiesa, está elaborado sobre la hipótesis de que «hablar un lenguaje es tomar parte en una forma de conducta gobernada por reglas».³⁹ El problema es, en efecto, semejante: ¿qué carácter tienen estas reglas? ¿Son regularidades descriptibles, principios formales objetivables? En tal caso, el pragmatismo de los actos de habla estaría en consonancia

38. *Ibid.*, trad. cast., p. 196.

39. Searle, 1969, trad. cast., p. 25.

con la ontología analítica predominante en todo el proceso de *naturalización del significado*. ¿Se fundan, en cambio, en un suelo inobjetivable, siendo así propias de una dimensión *vertical* o de *acontecimiento*, tal y como podrían ser comprendidas desde el punto de vista del continental proceso de *mundanización del sentido*?

Un estímulo para esperar de esta teoría una concepción de acuerdo con la cual el comportamiento según reglas no remite, a la postre, a estructuras formalizables aunque profundas, lo proporciona ya el mismo espíritu de la teoría inicial, austiniiana, pues caracteriza la matriz pragmática como un ámbito de «fuerza». Pero la decisión sobre este sutil asunto parece bastante controvertida. Searle afirma que las reglas «se realizan» en convenciones y que la diferencia entre lenguas remite a la diferencia entre convenciones.⁴⁰ ¿No quedaría disuelto así el carácter *dinámico* —«fuerza»— del acto de habla en favor del *factual*? Sin embargo, Searle puntualiza que este carácter convencional no implica que las reglas sean susceptibles de un análisis objetivo en las coordenadas de la ciencia natural. Para aclarar esa *diferencia* distingue entre los «hechos brutos» de los que se ocupan estas ciencias y los «hechos institucionales». Éstos últimos son *hechos*, pero, frente a los primeros, presuponen instituciones humanas, que son «sistemas de reglas constitutivas».⁴¹ Pero con este *desplazamiento*, el problema que planteamos no queda resuelto. Todo depende, ahora de qué carácter reconozcamos a tales reglas constitutivas del mundo práctico-social. ¿Son, a su vez, objetivables, por ejemplo, como costumbres o como normas explicitables de conducta? ¿No nos encontraríamos, en ese caso, con una concepción que contrasta con la ontología continental de modo análogo a como lo hace la interpretación *comunitarista* que Kripke realiza del pragmatismo wittgensteiniano? Al comentar los argumentos kripkeanos, la hermenéutica servía de contraste. Para extraer de la teoría de los actos de habla respuestas más concisas, será de utilidad ahora interrogar desde la «fenomenología del habla», en particular desde Merleau-Ponty.

40. *Ibid.*, 2.5.

41. *Ibid.*, § 2.7.

Merleau-Ponty puso freno al olvido del lenguaje que es característico de la fenomenología husserliana. La filosofía misma, según el fenomenólogo francés, es lenguaje «operante», es decir, un esfuerzo de reconstrucción reflexiva y lingüística del «silencio» de la experiencia preológica.⁴² Esto quiere decir que la «reducción», que pretende dejar aparecer las «cosas mismas» —la fenomenología, en suma— es ya una actividad lingüística. Pero no es sólo la reflexión fenomenológica la que posee una conformación lingüística, sino el «ser-en-el-mundo» mismo del hombre. A este respecto, Merleau-Ponty introdujo en su obra numerosas reflexiones sobre el vínculo entre lenguaje y constitución del sentido en la experiencia carnal. Ya en *Fenomenología de la percepción*⁴³ se opuso a una concepción instrumental del lenguaje. El sentido del ser de las cosas no es constituido en un puro enlace intencional de la conciencia. Vive en el lenguaje.

Puede decirse que este punto de vista se opone, como la teoría de los actos de habla, a la reducción de los procesos de significación a una mera estructura sintáctico-semántica o proposicional. Como Heidegger, y frente a todo tipo de logicismo, sitúa Merleau-Ponty la *constitución del sentido* en la dimensión pragmático-ontológica del «habla». Pero si en nuestro contexto resulta especialmente pertinente la versión merleau-pontyniana es porque expresa con fuerza quizás inigualable en la tradición continental la vinculación entre el carácter institucional del lenguaje —por cuyo sentido hemos preguntado a propósito de Searle— y la *naturaleza*, sin derivar en un naturalismo de corte objetivista. El lenguaje es siempre un fenómeno cultural, trabado en el mundo institucional. Pero Merleau-Ponty distingue entre el lenguaje «instituido», sedimentado, y el lenguaje realmente vivo. El primero —al que denomina *parole parlée*— produce la apariencia de que los significados están ya signados de una vez por todas en un *corpus* sistemático; puede ser usado siguiendo reglas, quizás ocultas, en todo caso reproductoras de un

42. Merleau-ponty, 1964, trad. cast., 159. Ver también la interesante nota de febrero de 1959 («Cogito tácito y sujeto parlante», trad. cast. pp. 216 ss.).

43. Véase parte primera, cap. VI.

sentido ya ausente. Sin embargo, el lenguaje vivo, no gastado —ese al que denomina, en contraposición, *parole parlante*— es capaz de vehicular una reexperiencia del sentido. Esta reexperiencia, que no es repetición de un significado ideal ni pasado, sino productiva articulación de sentido o reactualización creativa de significados ya «disponibles», muestra que el contenido lingüístico, cuando es realmente significativo, es siempre *nuevo* y se gesta *in actu*, en el curso inmanente mismo del *decir*. El habla es, según ello, un fenómeno de emergencia de significaciones vivas, no reductible a un dominio cualquiera de lenguaje fáctico. Es acontecimiento. En el habla, el significado está —dice Merleau-Ponty— «en estado naciente».⁴⁴ Este motivo y el valor creativo del uso lingüístico reaparecen en *Signes* contra el estructuralismo, que toma al lenguaje como un registro concluido de significaciones adquiridas.⁴⁵ La verdad, dice allí, es un proceso consistente en retomar significaciones disponibles —sedimentadas sistemáticamente— en significaciones nuevas.⁴⁶

De este modo, podría decirse que el lenguaje, para Merleau-Ponty, es un fenómeno existencial-ontológico. Como tal, y aunque se objective en la cultura y el mundo institucionalizado, está trabado con el fenómeno de la «posesión» corporal de un mundo. Por eso, el carácter inmanente del sentido en el habla y el hecho de que es «acontecimiento» naciente, se expresa en una metáfora corpórea con contenido ontológico: «La palabra es un gesto y su significación un mundo».⁴⁷ Ya se ve que esta dimensión de «acontecimiento» no apunta a una esfera trascendente, si por ello entendemos un mundo platónico o místico. Es, curiosamente, una esfera *natural*: esta «significación gestual o existencial de la palabra ... es la toma de posición del sujeto en el mundo de sus significados», lo que quiere decir que «la vida "mental" o cultural toma prestadas a la vida natural sus estructuras y que el sujeto pensante debe fundarse en el suje-

44. 1945, trad. cast., p. 213.

45. 1960, p. 107; véase, en general, pp. 105-123.

46. *Ibid.*, p. 120.

47. 1945, trad. cast., p. 201.

to encarnado».⁴⁸ Una esfera *natural*, eso sí, trascendente en el sentido de que, siendo inmanente a la cultura o a la vida institucional, no se agota en lo que en ella se dispone como un mundo de hechos «representable» o codificable. Es fuente generatriz, dimensión, si se quiere, vertical, una moderna comprensión de la *natura naturans*.

Pues bien, el modo en que esta lingüística y corporal constitución de significaciones opera transgrede —nos muestra el análisis de Merleau-ponty en muchos lugares— toda función reglable. Y ello se pone de manifiesto en que la acción creadora, la vivencia lúcida o la expresión genuina muestran un carácter prospectivo peculiar. Pues, por un lado, dan lugar a acciones o a obras susceptibles de un análisis *a posteriori* capaz de encontrar regularidades, pautas, normas. Pero, por otro, el proceso mismo por el que acontecen no puede ser entendido como derivable desde una constelación anterior de disposiciones o reglas objetivables. El análisis de enfermos cuya incapacidad para comprender el sentido de una acción y de seguir una conducta es precisamente que sólo podrían intentar hacerlo subsumiendo el caso bajo una regla consciente apoya esta tesis.⁴⁹ Esa actividad prospectiva, en definitiva, que es característica de una conducta inteligente, da lugar, con mucha frecuencia, a resultados reglables sólo a posteriori, y presuponen, por tanto, una actividad que es vocación o anticipación de regla *sin* regla. Por eso sugiere Merleau-Ponty que, de merecer crédito la crítica kantiana de la razón, la actividad de la imaginación —vocación de concepto sin concepto previo— debería anteceder y sustentar a la actividad categorial misma del entendimiento.⁵⁰ Es el motivo, también, por el cual denomina el autor a menudo a esta dimensión práctico-corporal y prerreflexiva —campo de juego no reglable para jugadas reglables— *être brut, ser-salvaje*.⁵¹

48. *Ibid.*, p. 210 de la trad. cast.

49. Merleau-Ponty, 1945, parte primera, cap. III.

50. *Ibid.*, prólogo.

51. Esta concepción merleau-pontyniana ha tenido una gran trascendencia y alcance. Entre los análisis del lenguaje que arraigan en la fenomenología de la existencia corpórea de origen merleau-pontyniano destaca la fenomenología

Llegados a este punto, el análisis de contrastes y semejanzas impone, en primer lugar, reconocer a la teoría de los actos de habla una virtual superación de los riesgos que, como hemos visto a propósito de Heidegger,⁵² porta la continental fenomenología del habla. En la vinculación que la fenomenología francesa de origen merleau-pontyniano realiza entre la concepción del lenguaje y el análisis del ser-en-el-mundo se ha visto a menudo, en efecto, una excesiva «ontologización» del lenguaje. Así, P. Ricoeur, que acepta el horizonte último del análisis merleau-pontyniano, ha denunciado, sin embargo, la excesiva premura de esta «filosofía del habla» por alcanzar la trascendencia ontológica del lenguaje, pues obvia las mediaciones semiológicas y lógicas en las que se gesta la significación lingüística. Ricoeur, que es crítico con el estructuralismo, como Merleau-Ponty, invita a incorporar la noción de «estructura» y de «sistema» en el concepto de lenguaje. Sistema y habla, estructura y acontecimiento de sentido, están mediados en el *logos* lingüístico.⁵³ Abordar esta cuestión nos conduciría demasiado lejos y, en el fon-

lingüística del filósofo belga Herman Parret, que ha otorgado a la fenomenología un lugar en este campo. Existe también una línea fenomenológica sobre la literatura y el arte. También su influjo se hace notar en la actualidad en estudios sociológicos. Así, autores como Marc Richir tratan de reencontrar el «mundo salvaje» en las instituciones simbólicas y en el espacio público. Impulsos de Hannah Arendt y Jan Patocka han sido importantes en esta línea.

52. *Supra*, 2.3.2. y 3.4.3.

53. Véase «Le structure, le mot, l'événement», en Ricoeur, 1969, pp. 80-101. El camino de Ricoeur incorpora este motivo como uno de los telones de fondo más importantes. Por eso, la «fenomenología del habla», al estilo merleau-pontyniano, cierra, en el fondo, el puente entre fenomenología y filosofía del lenguaje. Frente a ello, «el paso por la lengua restituye al análisis del habla su carácter propiamente lingüístico, que no podría conservarse si se buscara en el prolongamiento directo del gesto» («La question du sujet: le défi de la sémiologie», en *Ibid.*, p. 249, trad. cast., 157; Cf., en general, pp. 243-253; trad. cast., pp. 152-161). En la medida en que la «función simbólica» hace comparecer al sistema y al habla, y en la medida en que la interpretación de los símbolos es el medio ineludible, según Ricoeur, a través del cual puede autocomprenderse el sujeto, la «vía corta» de la fenomenología del habla sería «transformada» por la «vía larga» de una «hermenéutica de los símbolos».

do, nos desviaría respecto a nuestros propósitos. En primer lugar, porque esta separación de la dimensión lógico-semántica y de la pragmática que propende a hacer de la primera una derivación o expresión de la segunda parece, sin embargo, superada tras la *fenomenología de la percepción*, cuando Merleau-Ponty buscaba en el «entrelazo» entre lo ideal y lo fáctico, lo lógico y lo prelógico, el quicio de la conducta inteligente. Pero este proyecto quedó inconcluso con la muerte del fenomenólogo. En segundo lugar, porque hay razones para sospechar que la versión serleana de la teoría de los actos de habla se inclina hacia la polarización opuesta: aquella según la cual la comprensión de las preferencias no requiere del elemento pragmático, y que, en el fondo, la dimensión pragmática es potencialmente expresable en la dimensión proposicional. Así, el famoso «principio de expresabilidad» (según el cual «cualquier cosa que puede querer decirse puede ser dicha») asegura que a todo posible acto de habla puede dársele en principio una formulación exacta en una oración u oraciones.⁵⁴ Pero esta cuestión es muy controvertida y ha dado lugar a diferentes interpretaciones.⁵⁵

En todo caso, las reflexiones que J. Searle despliega en su texto *El redescubrimiento de la mente*⁵⁶ pueden ayudar a responder a la cuestión arriba planteada sobre el carácter de las reglas y autorizan a establecer un puente entre análisis del lenguaje, filosofía de la mente y fenomenología del habla. Son tendentes, en efecto, a poner al descubierto un ámbito práctico de comportamiento que es preconscious y que está presupuesto en la intencionalidad de los actos concretos y en la conducta reglada. Las creencias y deseos concretos, según Searle, presuponen una red de otras creencias o deseos, pero esta red, como totalidad, presupone un trasfondo previo a la conciencia, un ámbito de significaciones que no adoptan la forma proposicional de un «saber que», sino la de un previo «saber como» o «saber hacer» sin el cual el primero carecería de base nu-

54. Cf. Searle, 1969, § 1.5.

55. Véase García Carpintero, 1996, cap. XIII; Apel, 1986b y 1987c; Habermas, 1984, § 8.

56. Searle, 1992.

tricia.⁵⁷ Ese trasfondo es irrepresentable en reglas, pues «las reglas no se autointerpretan y, en consecuencia, requieren un Trasfondo para funcionar».⁵⁸ Y, aunque el Trasfondo no es en sí intencional, está presupuesto en la intencionalidad consciente y se expresa en ella, pues «consiste en capacidades mentales, disposiciones, posturas, modos de comportarse, *saber como*, *savoir faire*, etcétera, todos los cuales pueden sólo manifestarse cuando hay algún fenómeno intencional, tal como una acción intencional, una percepción, un pensamiento, etcétera».⁵⁹

Se diría, después de escuchar esto, que no es el *Ego* espectador el sujeto constituyente de los nexos intencionales, sino una vida prerreflexiva, tal y como Heidegger y Merleau-Ponty intentaron poner de manifiesto. Pero todo el alcance de la cuestión que centralmente nos atañe, una vez más, no estaría aún así resuelta. Pues hasta tanto en cuanto no se aclare qué tipo de ingredientes posee el «trasfondo» y qué clase de ser cualitativo poseen, no podrá establecerse un trazado cabal de las afinidades. Nos encontramos aquí con la misma cuestión con la que culminábamos el análisis de lo que concierne al pragmatismo wittgensteiniano. Evidentemente, es diferente el caso en que fenómenos tales como «habilidades», «saber-como», etcétera, se comprenden reductibles a prácticas fundadas en la historia o cultura de un grupo, al caso en que expresan, además, *modos de ser-en-el-mundo*. Pues bajo el primer caso no puede excluirse la posibilidad de que se piense, al fin, en una *pragmática empírica*, cuya ontología se funda en la existencia de *hechos*, si bien institucionales o culturales, representables. Desde tal pragmática empírica la generación del sentido se funda en la existencia de tales hechos, descriptibles en principio con objetividad. En tanto que desde la segunda perspectiva, los hechos de ese tipo presuponen el fenómeno de la proyección del sentido o la apertura de un mundo-de-sentido, sobre el cual reposaría y se haría posible su significatividad para-nosotros. Son, quizás, sutiles diferencias de matiz. Pero

57. Véase, sobre todo, § 8; «Conciencia, intencionalidad y el Trasfondo».

58. Trad. cast., p. 198.

59. *Ibid.*, p. 201.

fundamentales en la distinción entre *naturalización del significado* (al que correspondería el primer caso) y *mundanización del sentido* (al que conviene el segundo). Pues bien, en el seno de la polémica sobre la crisis de la modernidad, la reaparición de la teoría de los actos de habla ofrecerá, tal vez, virtualidades clarificadoras en este campo.

5.3. PRAXIS LINGÜÍSTICA Y DIFERENCIA

Un paso obligado de nuestro análisis afecta al concepto de *diferencia*. El trayecto continental de *mundanización del sentido*, como se vio (capítulo 2), se agudiza y estiliza en el *pensamiento de la diferencia* hasta un punto en el que el pluralismo de los mundos de sentido se radicaliza en una *diseminación del sentido*. Interesa indagar si el trayecto analítico de una *naturalización del significado* ha producido una versión análoga, en la que fulgure una fragmentación de los procesos lingüísticos. Los análisis que siguen están fundados en la convicción de que debemos dar una respuesta positiva a esta cuestión. Los modos en los que el pragmatismo wittgensteiniano o la teoría de los actos de habla han sido interpretados muestran, no sólo que la filosofía del lenguaje recorre la fibra íntima del pensamiento de la diferencia, sino que poseen, como el hiato entre tradiciones viene atestiguando, dos rostros, que coinciden con la ontología naturalista de los *facta* y la ontología del *acontecimiento*. Analizaremos estos contrastes en varios escenarios: mostrando analogías y contrastes entre la continental «muerte del sentido» y la analítica «muerte del significado» y entre versiones naturalistas y antinaturalistas de ruptura con el *pensamiento de la identidad*. Y como esta cuestión alcanza, en su globalidad, a la discusión actual en torno a la *crisis de la modernidad* y de *la razón*, ofrecemos un esbozo del problema y también del uso que de las mismas teorías lingüísticas hacen los oponentes de la diferencia (la reelustración).

5.3.1. *La crisis de la modernidad*

Una de las discusiones de mayor actualidad en el escenario de la filosofía es la que afecta a la crisis de lo que llamamos *modernidad*. Cuando los polemistas se refieren a esta crisis, están pensando en el modelo que el sujeto cartesiano y el ideal ilustrado han representado para el pensamiento y la cultura occidental. Los contendientes, se sabe, son los representantes de una modernidad ilustrada, por un lado, y los defensores de un rebasamiento radical del espíritu moderno, por otro. Entre los primeros, destacan Habermas y Apel. El «neopragmatismo americano», el «postestructuralismo» francés y el «pensamiento débil» italiano podrían contar entre los segundos.

En la defensa que hacen Habermas y Apel de los potenciales de la modernidad, ésta es entendida como un proyecto irrebasable e inacabado de ilustración. Irrebasable, por cuanto la razón universal no puede ser criticada en su totalidad sin incurrir en una autocontradicción con las propias exigencias «de razón» de la crítica misma. Inacabado, porque tiene ante sí hoy la tarea de restablecer el sentido cabal de lo racional, que habría sido menguado y deformado a través del imperante cientificismo, reencontrando un nuevo sujeto racional en la dimensión comunicativa del lenguaje. Desde esa atalaya ven los nuevos ilustrados alemanes en la crítica «postmoderna» una huida tan incoherente como irresponsable a «lo otro de la razón», a lo místico y lo estetizante, cuyos impulsores, afirman, serían en último término Nietzsche y Heidegger.⁶⁰ En contraste con ello, todas las corrientes que hoy son llamadas, aún de un modo impreciso y no unívoco, «postmodernas», son acreedoras del diagnóstico heideggeriano, aunque cada una a su modo intente ir incluso más allá de él. Lo son en cuanto interpretan la fe del ilustrado en una razón intemporal y universal como expresión de una «voluntad de dominio» tan sutil y coercitiva como la «voluntad técnica» de la que habla Heidegger. Así, por ejemplo, Lyotard descubre en ella una voluntad de supresión de la diferencia, de la

60. Paradigmáticos a este respecto resultan Habermas, 1986 y Apel, 1987a.

heterogeneidad,⁶¹ y simultáneamente una actitud tendente a la construcción calculadora de «lo real», a través de la cual el hombre impone su ley en el encuentro con el mundo.⁶² Desde esta perspectiva, pues, salir de la crisis de la modernidad significa, en general, no sólo sustituir la fe cientificista por una nueva ilustración que restaure el proyecto moderno, sino renunciar a toda forma de «pensamiento de la identidad», de fundamentación de una unidad esencial del *Logos*. Y ello tiene el significado de un «rebasamiento» —en sentido heideggeriano (*Verwindung*)— de la modernidad, más que el de una «superación» —en sentido hegeliano (*Aufhebung*)— de ésta.

En la polémica es posible despejar un núcleo de cuestiones en las que se entrelazan la teoría de la racionalidad y la filosofía del lenguaje. La cuestión fundamental es, se desprende, si existe algo así como un *Logos* universal o si, más bien, lo que entendemos por «verdad» y «racional» está disgregado en una inconmensurable pluralidad de «aperturas del sentido» histórica o culturalmente condicionadas. Y esta cuestión es expresada en la actualidad en clave lingüística, especialmente wittgensteiniana. Pues, como hemos visto, el giro pragmático que las *Investigaciones Filosóficas* supuso respecto al *Tractatus* implicaba la apertura a una visión pluralista del carácter de nuestro lenguaje. Baste recordar muy sucintamente dos tesis del último Wittgenstein que sirven de tópico en la contienda. La primera afirma que el lenguaje está constituido por una pluralidad de «juegos lingüísticos», cada uno de los cuales supone una praxis determinada de los hablantes y un «modo de vida»; la segunda pone en cuestión la existencia de un juego lingüístico universal capaz de conmensurar dicha pluralidad. Pues bien, frente a la posición pluralista de la postmodernidad, permeable a estas tesis,

61. Lyotard, 1979, prólogo.

62. Lyotard, 1986, pp. 1-5. En esa línea pueden encontrarse muchas variantes críticas. Además de la mencionada a propósito de Lyotard, otra de las más comunes tiene un origen en la crítica de Benjamin al hegelianismo en la comprensión de la historia. Así, Vattimo entiende cualquier aclaración racionalista del sentido de la totalidad como un «totalitarismo» que segrega y expulsa del «todo» a una «parte maldita». Cf. Vattimo, «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», en Vattimo, 1990, pp. 18-43, especialmente pp. 22-26.

la posición universalista de la modernidad reilustrada opone la existencia de un juego de lenguaje no relativizable que contendría las reglas de lo que llamamos racionalidad.

No es de extrañar el protagonismo de la senda wittgensteiniana, si recordamos las grandes similitudes que guarda con la heideggeriana, en lo que concierne a la *Destruktion* de la *Metafísica de la presencia*. Conviene subrayar aquí esta dimensionalidad. Lo que en la discusión se llama *crisis de la modernidad* no es más que un aspecto de la *crisis de la razón* occidental. Que Heidegger haya sido fuente de inspiración en este campo es prueba suficiente. Habíamos visto que la filosofía moderna, según Heidegger, está comprendida en el movimiento del «olvido del Ser» y, en particular, involucrada en la voluntad de fundar todo el orden de lo real, haciéndolo así disponible. Esta vocación se expresa paradigmáticamente en la fenomenología de Husserl, en el contexto de la cual «fundar» significa «constituir» el sentido de los entes, la objetividad de todas las cosas.⁶³ Pero es una propensión ya presente en el racionalismo griego, en el metafísico del XVII y en la Ilustración.⁶⁴ Y es que el «dar

63. Heidegger, 1969, pp. 68-71; trad. cast., pp. 139-141.

64. Ya desde el comienzo griego del «olvido del ser», «en ese mismo comienzo, el ser del ente se manifestó como *Grund* [fundamento, razón]» (*Ibid.*, p. 62; trad. cast., p. 131). En su meticuloso estudio *Vom Wesen des Grundes*, publicado en 1955 pero escrito ya muy tempranamente (1929), Heidegger había llamado la atención sobre la impronta que sobre este problema dejó Leibniz, quien asocia el concepto de fundamento con el de *ratio* en la formulación del «principio supremo», el *principio de razón suficiente* (1929; trad. cast., pp. 61-65). En esa voluntad filosófica de fundamentación se expresa la tendencia de la metafísica occidental a «dar razón» del ente en su totalidad. Semejante prurito está orientado, como dice Pöggeler, a ganar una doctrina fundamental, por medio de la cual el hombre asegura (fundamenta) el ser como constante asistencia, colocando la verdad a su servicio o de un dios pensado de manera bien determinada (Pöggeler, 1963; trad. cast., pp. 142-144). Y, en efecto, Heidegger vincula la metafísica leibniziana con la voluntad de poder que, finalmente, determinará la esencia de la relación técnica del hombre con el ser, al ajustar la verdad a la certidumbre, al «aseguramiento», y al convertirla, así, en «orden» (*ordo*) y comprobación entera, es decir, elaboración entera definitiva (*perfectio*) (Heidegger, 1950, p. 240; trad. cast., p. 203).

razón» no es un fenómeno originario, sino derivado, según Heidegger. En *Vom Wesen des Grundes* cuestiona Heidegger el «principio de razón» y retrotrae su sentido último a la ausencia del fundamento, al *Ab-grund* (abismo).⁶⁵ Lo que el principio no cuestiona es el concepto mismo de «razón». Previa a la «luz de la razón» es la luminosidad que procede de la apertura del ser, apertura que hace posible el mostrarse y el ser dada de cualquier cosa (*Lichtung*).⁶⁶ Es por eso por lo que la filosofía moderna, y especialmente el racionalismo ilustrado, aparece, finalmente, como expresión de ese modo constrictivo de experimentar el ser que constituye la técnica, de un objetivismo uniformizador que amenaza con convertirse en instrumento de la «dominación completa, es decir, técnica, sobre la tierra». ⁶⁷ Más allá de la técnica, el nuevo pensamiento que Heidegger anuncia implica el reto de la renuncia al pensamiento identitario del fundamento. «El más atrevido que el fondo se atreve allí donde desaparece todo fondo: en el abismo». ⁶⁸ Lo dicho puede dar una idea del alcance de la polémica en teoría de la racionalidad, de la historia e, incluso, en la ética. ⁶⁹ En los análisis que siguen nos limitamos a estudiar las concepciones del lenguaje sobre las que se yergue o en las que se articulan estas problemáticas, sin ánimo de describir y sopesar la compleja red de sus reverberaciones en esa dimensionalidad última.

5.3.2. «Muerte posthermenéutica del sentido» vs. «muerte naturalista del significado»

Con el emblemático rótulo de «muerte del sentido» nos referíamos a una profusión de líneas (continentales en su mayoría) que, partiendo de la vocación antifenomenológica del estructuralismo y amparadas, también, en una radicalización del pensamiento heideggeriano,

65. Heidegger, 1929, parte III.

66. Heidegger, 1969, pp. 71 ss.; trad. cast., pp. 142 ss.

67. Heidegger, 1950, 109; trad. cast. p. 97.

68. *Ibid.*, p. 292.

69. Sobre las implicaciones de la polémica en el campo de la ética, nos permitimos remitir a Sáez Rueda, 1996b.

deggeriano y hermenéutico, convergían en postular la imposibilidad de algo así como «identidad del sentido».⁷⁰ Aunque sea brevemente, conviene aquí insistir en y matizar el carácter *posthermenéutico* de esta, como sugeríamos, *profanación del sentido*, pues ese carácter es el que determina el peculiar modo —aporético, incluso, en su formulación— en que pueden ser incluidas dentro del *proceso de mundanización del sentido*. Y ello es fundamental en orden a buscar paralelos en el campo de la analítica *naturalización del significado*.

De lo que se trata en ese movimiento no es de un abandono de la ontología del sentido. Deleuze, Derrida, Lyotard y Vattimo siguen refiriéndose, en sus análisis, a las formas en las que estamos obligados, dada la textura del lenguaje, a pensar los procesos de transmisión, comprensión o emergencia de *sentido*. Más bien, se trata de un *rebasamiento*, en terminología heideggeriana (*Verwindung*) de la *ontología del sentido*, lo que implica una revolución interna, un desafío que pretende dejar en libertad al lenguaje del sentido para conducirlo a su propio acabamiento. La emergencia del sentido, sea cual fuere el modo en el que se la entienda, estaría intrínsecamente ligada, según ello, a una ausencia o despresencia del sentido. El concepto de «diferencia» (sobre todo de Deleuze, Lyotard y Derrida) pretende, en efecto, mostrar este «di-ferir» y «di-ferenciarse» inherente al sentido. El «pensamiento de la diferencia» hace coincidir el rechazo de la «metafísica de la presencia» con el del «pensamiento de la identidad» y la «muerte del sentido» —del *fenómeno del aparecer del sentido* como acontecimiento con *densidad* intrínseca—. En consonancia con ello, el pensamiento de la diferencia presupone una especie de *sobrepujamiento* del pensamiento heideggeriano y hermenéutico. Respecto al primero se propende a un vaciamiento del concepto de *Ser*, del que se sospecha que refiere a un fundamento *idéntico* u origen *unívoco* camuflado, un *protofenómeno* cuya densidad debería sufrir una fragmentación o debilitamiento. Así, para Lyotard hablar del ser es hablar de presentaciones únicas, de sucesos; «un ser, una vez».⁷¹ Y Derrida ha insistido en

70. *Supra*, 2.1.3.

71. Lyotard, 1983, § 113.

que el *Ereignis*, el acontecimiento, es para Heidegger origen y fuente de sentido, y que la *diferencia*, en realidad, al mostrar la imposibilidad de unidades de sentido autoconsistentes, muestra la imposibilidad misma de pensar «el sentido del Ser».⁷² En sintonía con ello —lo cual será oportuno debatir más adelante— el pensamiento de la diferencia opera una radicalización de la hermenéutica. Pues lo que acabamos de decir hace evidente que no puede hablar de un mero pluralismo de «mundos de sentido». Tampoco de una pluralidad de «juegos de lenguaje». El concepto de *diferencia* pone el énfasis en la autodisolución de un origen unívoco de las significaciones y en la identidad del sentido. Valga, por el momento, decir que, en consecuencia, propende a entender la pluralidad como *heterogeneidad* —red de relaciones sin punto central—⁷³ y los procesos de significación como dinámicos en los que la diseminación del sentido se hace indisponible.⁷⁴

Se diría que esta radicalización continental del anticartesianismo fenomenológico-hermenéutico posee un paralelo en la tradición analítica. Ya hemos dado cuenta en su momento de que movimientos como los del holismo quineano y davidsoniano no sólo ponen en cuestión el mentalismo en teoría del significado, sino la posibilidad de hablar del «significado» como de una entidad con bordes definibles. En efecto, los procesos de significación, según esta línea, están asociados al dinamismo de la praxis lingüística y ésta no deja resquicio alguno para aislar unidades de sentido autosuficientes. En la medida en que cualquier unidad atómica de significado depende de las relaciones con otras en la red de una globalidad holística y el contenido de cualquier unidad holística es, también, determinable de distintos modos según la «traducción» (Quine) que de ella se haga o de la «interpretación» que, incluso, la habra internamente (Davidson), en esa medida, decimos, la categoría de «significado» se ve afectada por una disolución muy semejante a la que hemos señalado respecto a la de «sentido» en la tradición con-

72. Derrida, «la différence», en 1972b.

73. Lyotard, 1979; Vattimo, 1983.

74. Lyotard, 1986; Derrida, 1972a.

tinental. Y, de hecho, Davidson ha dado argumentos concretos que convergen en la conclusión de que los «significados» no pueden ser entendidos como «entidades» bajo ningún respecto. Tales argumentos giran, por ejemplo, en torno a las dificultades insalvables —sobre todo un *regreso al infinito*— que surgen cuando, tomando a los significados como entidades, intentamos hacer comprensible la *composicionalidad* del significado oracional desde el significado de sus elementos integrantes.⁷⁵

Otro tanto podríamos decir respecto a la teoría pragmática de Wittgenstein, a la vista de nuestras conclusiones relatadas anteriormente. De hecho, R. Rorty incluye al Wittgenstein de las *Investigaciones*, a Quine y a Davidson en el amplio movimiento que tiene como propensión la así llamada por I. Hacking «muerte del significado»⁷⁶ en la tradición analítica, una propensión que vaticina la imposibilidad de una descripción de los procesos de significación como totalidades delimitables o unidades determinables y, por tanto, la imposibilidad de una teoría sistemática y global del significado.⁷⁷

75. Ello puede ser mostrado siguiendo algunos razonamientos de su trabajo «Verdad y significado» (en Davidson, 1984). Davidson se niega a admitir que los significados de las palabras o de las oraciones sean entidades ya que, en su opinión, éstas no han demostrado en ningún momento utilidad alguna para la elaboración de una teoría del significado. Pero, sobre todo, porque es difícil explicar la composicionalidad del significado, admitiendo que los significados sean entidades, se identifiquen o no con la referencia. Si los significados de las partes más simples de una oración son entidades, ¿cómo explicar que la unión de entidades da lugar a un significado? Habría que determinar las relaciones que hay entre ellas para después preguntar cómo tales relaciones nuevas con sus significados, que son también entidades, pueden formar el significado de la oración. Se incurre, así, según Davidson, en una *regresión al infinito*. Pensemos ahora que el significado es algo más versátil como el «sentido», es decir, una descripción. Podríamos, entonces, distinguir entre «sentido» y «referencia», como hace Frege. Ahora bien, la composicionalidad que debe intervenir, en tal caso, en la elaboración de una teoría del significado afecta no sólo a las referencias sino también a los sentidos, que son igualmente entidades en la propuesta de Frege.

76. Rorty, 1991; Hacking, 1975.

77. Dummett, M. (1976, pp. 453 ss.) y Nagel, Th. (1986, pp. 106 ss.) han visto en la teoría pragmática wittgensteiniana un riesgo que acabaría supri-

La pregunta que urge abordar ahora es la siguiente: ¿puede ser parangonado este «rostro» de la tradición analítica, que se emblematiza bajo el lema de «muerte del significado», con el de la tradición continental, que responde al emblema «muerte del sentido»? Si los horizontes respectivos de ambas corrientes fuesen parangonables, habría que señalar que en tal caso lo serían en cuanto a la *forma* en que reaccionan frente a ciertos problemas semejantes. Por cuanto al *contenido*, hay que advertir, una vez más, que emergería un hiato insalvable si el *naturalismo* persistiese en la versión analítica. Pues lo que el «pensamiento de la diferencia» continental intenta desconstruir es la categoría de «sentido», que posee una inherencia fenomenológico-hermenéutica. El horizonte al que denominamos «muerte del sentido» presupone y asume el horizonte fenomenológico-hermenéutico: la muerte de todo objetivismo o naturalización de los fenómenos de sentido.

Hay razones para hallar correcta esta suposición. Encontramos, en efecto, paralelos en el ámbito anglosajón, en los que se mantiene el mismo hiato entre las ontologías del acontecimiento y de lo factual, que venimos persiguiendo. Es el caso, como hemos mostrado, que el naturalismo impregna las posiciones de Quine y Davidson. Y a la pregunta ¿es posible arraigar en bases naturalistas un «pensamiento de la diferencia»? podemos responder afirmativamente. Según Rorty, no sólo es posible, sino completamente necesario. Para Rorty, la *naturalización* del significado, la *destrascendentalización* de la filosofía y la afirmación de la *contingencia* radical de toda comprensión del mundo, van unidas y tienen por destino la mencionada «muerte del significado». Naturalización significa, dice Rorty, una renuncia a la pretensión trascendental de la filosofía, es decir, a la idea de que hay dos tipos de entidades: uno es el de aquellas cuya inteligibilidad depende de que sean relacionables

miendo el objeto mismo de la filosofía —una teoría del significado—, pues si la verdad de las oraciones se hace interna a nuestros modos de conocimiento, se habría atentado contra el principio de que si una oración puede ser verdadera debe haber algo en virtud de lo cual ésta es verdadera —el «principio C» de Dummett.

entre sí o contextualizables en un campo más abarcante, sin que puedan, desde sí mismas, determinar esta previa relacionabilidad o contextualización; el segundo tipo de entidades es el de aquellas que resultan, supuestamente, necesarias para hacer inteligible la relación o contextualización de las primeras, pero que no pueden ser, ellas mismas, explicadas o contextualizadas sin incurrir en un regreso *ad infinitum*.⁷⁸ La renuncia al trascendentalismo implica, pues, que no hay condiciones de posibilidad incondicionadas y, por tanto, una afirmación radical de la contingencia: «llamo naturalismo a la concepción según la cual todo podría haber sido de otro modo y no hay condiciones incondicionadas». ⁷⁹ Pero, al mismo tiempo, la renuncia a la posibilidad de una explicación de las transacciones legales del mundo por recurso a una instancia de otro orden, lleva consigo una afirmación de la exclusividad de las relaciones causales: «Los naturalistas son de la convicción de que todas las explicaciones son explicaciones causales de la realidad y de que no hay algo así como condiciones de posibilidad no causales». ⁸⁰ Este naturalismo que destrascendentaliza la filosofía, afirma la exclusividad de los vínculos causales entre fenómenos y relativiza el concepto de «verdad», es el que —según Rorty— puede dar cuenta del lema con el que Hacking define el horizonte actual de la filosofía: «muerte del significado». Pues todos estos elementos convergen en desconstruir la idea de que hay entidades definidas —los significados—, explicables como unidades atómicas autoconsistentes y vinculados al mundo por medio de algún enlace también delimitable y objetivo. Lo que, tras la muerte del significado es necesario aceptar es, según Rorty, que los procesos de significación y de justificación son reductibles a prácticas sociales que se relacionan en una red de enlaces sin punto central. ⁸¹

78. Rorty, 1991, pp. 76 s. Por ejemplo, los objetos lógicos de Russell, las categorías de Kant y las Ideas platónicas están destinadas a hacer cognoscibles otras entidades (respectivamente, las cosas empíricas, las percepciones y los seres individuales, concretos y materiales)

79. *Ibid.*, p. 77.

80. *Ibid.*

81. *Ibid.*, p. 83.

Ofrecidos los trazos anteriores de la confrontación, se comprenderá la relevancia que posee la problemática que a continuación abordamos: la de si la filosofía pragmática wittgensteiniana, que ha sido junto a la *Kehre* heideggeriana, una de las claves del «pensamiento de la diferencia», sirve mejor a una versión naturalista de dicho pensamiento o a una antinaturalista. Porque, en este caso, en el de la filosofía de Wittgenstein, a diferencia del de Quine o Davidson, no está claro, como hemos señalado, que nos veamos abocados necesariamente a una ontología naturalizada. Y, puesto que hay razones, como veremos, para pensar que la teoría de los actos de habla (de Austin y Searle) posee virtualidades o consecuencias que la sitúan en una posición semejante a la wittgensteiniana en la confrontación que abordamos, introducimos también algunas reflexiones a propósito del enfrentamiento que mantuvo con ella J. Derrida.

5.3.3. *Wittgenstein y el humanismo en el quicio entre «postmodernidad naturalista» (Rorty) y pensamiento continental «de la diferencia»*

Hemos tenido ocasión de comprobar que el concepto wittgensteiniano de «imagen del mundo» es susceptible de ser interpretado desde categorías antropológicas o desde categorías más próximas al Heidegger de la *Kehre*. La primera perspectiva ha recibido crédito, en particular, cuando hemos puesto a la luz los lazos que Wittgenstein establece (claramente en *Sobre la certeza*) entre el origen de las contingentes comprensiones del mundo y factores asequibles al análisis historiográfico y empírico como la autoridad, la persuasión y la enseñanza. Esta primera perspectiva adquiriría también confirmación a la luz de la interpretación comunitarista del seguimiento de reglas. La segunda perspectiva ha sido vinculada como hipótesis a propósito de las interpretaciones anticomunitaristas. Pues bien, en esta encrucijada surge la cuestión del humanismo, a la luz de la problemática de la naturalización del significado en filosofía del lenguaje. Una concepción naturalista del pragmatismo wittgensteiniano supondría asignar un origen antropológico a los

elementos articuladores del uso lingüístico y del seguimiento de reglas. Implicaría entender la *diferencia* en claves de la *ontología de la factualidad* que venimos persiguiendo en todo el proceso de *naturalización del significado*: como diferencia entre costumbres, propensiones, etcétera, que son unidades *descriptibles*, fácticas, *representables*. Y el problema de si esta naturalización es posible ha sido fructífero en la discusión actual sobre el sentido de la postmodernidad, sobre el horizonte del «pensamiento de la diferencia». Pues, en el caso de la «postmodernidad» continental, propensa a la ontología del acontecimiento, una interpretación humanista de aquello que es *diferente* supone permanecer en la *metafísica de la presencia*. La clave podemos encontrarla ya en Heidegger. No extraña que Heidegger fuese receloso con el «humanismo». Todo humanismo parte ya de una determinada interpretación del fundamento del mundo y, así, de que el ser está ya definitivamente «descubierto». Por ello, «todo humanismo o se funda en una Metafísica o se convierte a sí mismo en el fundamento de una Metafísica». ⁸²

Desplazado el problema a la teoría wittgensteiniana de los «juegos de lenguaje», la cuestión del humanismo, entendida bajo las claves anteriores, se juega en respuestas a preguntas como ésta: ¿conduce el concepto pragmático-lingüístico de «seguimiento de reglas» necesariamente a una concepción no desubjetivizada del comprender o, más bien, admite el presupuesto —no humanista— de que en el comprender *advienen* un acontecer indisponible y, en este sentido trascendente respecto a las intencionalidades del sujeto?

La perspectiva naturalista y humanista ha encontrado un fuerte asidero en el *neopragmatismo americano*. Era de esperar que la interpretación rortyana del pragmatismo wittgensteiniano subraye sus potenciales naturalistas y antropológicos. La filosofía de Wittgenstein, defiende Rorty, constituyó un esfuerzo heroico en pro de la naturalización de la filosofía. Heroico pero incompleto. En el caso del Wittgenstein del *Tractatus*, porque demolió el esquema trascendental kantiano y lo conservó simultáneamente, al describir las condiciones de posibilidad incondicionadas como inexpresables

82. Heidegger, 1949, 12; trad. cast., p. 74.

(la «forma lógica»). Que este trascendentalismo taimado frenaba las otras dos características que Rorty asocia con el proyecto de naturalización y que hemos señalado más arriba —la exclusividad de las relaciones de causalidad y el contextualismo—, es algo vinculado internamente a dicha transfiguración de lo trascendental. En primer lugar, porque el recurso a tal instancia «mística» implica que hay algo no susceptible de explicación causal. En segundo lugar, porque existe un vínculo interno entre dicho recurso y la afirmación del mundo como un «todo limitado» y atravesado por una sustancia firme e invariable, lo que, a juicio de Rorty, confirma la tesis de D. Pears según la cual entre la aclaración wittgensteiniana de los enigmáticos objetos del *Tractatus* y la *via remotiois* de la teología existe una íntima alianza. ⁸³ El pragmatismo wittgensteiniano habría superado el rígido realismo de la primera época y contribuido, así, a la naturalización del pensamiento y la relativización de la comprensión del mundo. Pero no habría sido lo suficientemente radical en la ruptura con la fuente trascendental de todo antinaturalismo, al distinguir todavía entre «gramática» del «juego de lenguaje» y «proposiciones empíricas». Esa distinción encerraría todavía una dimensión de inexpresabilidad que atomiza pero no destruye el trascendentalismo oculto. Rorty pretende, en consecuencia, radicalizar el pensamiento wittgensteiniano y conducirlo, así, a su plena coherencia interna. En este punto, recurre a ciertos elementos del pensamiento davidsoniano. Davidson, al radicalizar la tesis quineana que pone en cuestión la distinción entre «apriori» y «empírico» (subrayando que ni en el marco del lenguaje en general ni en el de un lenguaje particular es posible definir bordes nítidos) habría radicalizado el giro pragmático wittgensteiniano. Esto es lo que hay que hacer, piensa Rorty, en el interior de la teoría pragmática, y en virtud de la inmanencia misma del pensar wittgensteiniano, pues lo que sofoca allí al naturalismo sería la reproducción de aquel trascendentalismo del *Tractatus* del que el giro a las *Investigaciones* quería escapar.

Se comprende, en virtud de estas premisas, el concepto de *dife-*

83. Pears, 1991, Vol. I., pp. 67 ss. Rorty, 1991.

rencia que Rorty defiende. Sitúa Rorty la causa principal de su proximidad con el pensamiento «postmoderno» en su convicción de que la creencia en una racionalidad universal más allá de la pluralidad de prácticas sociales constituye un resto del pensamiento metafísico (identitario) y un signo de *logocentrismo*.⁸⁴ Nuestra existencia lingüística está diseminada en una pluralidad de «juegos», cada uno de los cuales constituye el suelo de una práctica social determinada. La textura global se asemeja a la de una «red de relaciones sin un punto central».⁸⁵ Pues bien, este concepto de *heterogeneidad* o *diferencia* es compatible con una interpretación humanista —en el sentido arriba indicado— del pragmatismo wittgensteiniano. Los «juegos lingüísticos» son, en último término, creaciones útiles que se ajustan a finalidades prácticas del sujeto.⁸⁶ «El mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos» —sentencia—. ⁸⁷ Lo que significa, no sólo que el neopragmatista considera necesario disolver el supuesto «misticismo» heideggeriano, según el cual el ser mismo, como profenómeno, «habla» al hombre desde una trascendencia incontestable, sino también que ya no reconoce en el interior mismo de nuestros lenguajes ese espacio de contingencia que, como propende a considerar el continental —se verá—, hace del dinamismo lingüístico un acontecer indisponible para la intencionalidad del sujeto. Cuando Rorty propone que es necesario «poner cabeza abajo» a Heidegger y restablecer lo que éste aborrecía —el humanismo—⁸⁸ está formulando de modo expreso estas conclusiones y suponiendo que la textura interna de los lenguajes que habla históricamente el hombre es potencialmente comprensible como una entera función del sujeto, como una mera actualización de posibilidades intencionales. Que todos estos *mundos de sentido* son pura construcción del sujeto encuentra una prueba adicional en la convicción *liberal* de Rorty de que la actividad creativa que se pone en

84. Rorty, 1994, pp. 982 ss.

85. Rorty, 1991.

86. Rorty, 1989, trad. cast., p. 125.

87. *Ibid.*, p. 26.

88. *Ibid.*, p. 132, nota 13.

obra en la invención de nuevos lenguajes es explicable como actividad privada orientada a la creación de sí mismo.⁸⁹ Si en los lenguajes hay una dimensión *indisponible* —podemos inferir— no es porque algo en su propia composición interna se resista por principio a la intencionalidad, sino porque dichos lenguajes son obra de una comunidad expandida en el tiempo que rebasa al individuo. Mirada en su conjunto, la contingencia histórica de las comprensiones del mundo se reduce, sin embargo, a una contingencia de voluntades subjetivas; todos los «mundos de sentido» anteriores son, dice Rorty, producto de «maridajes fortuitos entre personas que casualmente tropezaron la una con la otra».⁹⁰ Parece, finalmente, obligada la conclusión de que la herencia heideggeriana sufre bajo estas coordenadas un desplazamiento coherente con el proceso analítico de *naturalización del significado*. No sólo el naturalismo expreso, sino también esta comprensión *humanista* de los procesos de significación, lleva a un *sobrepujamiento* del pensamiento heideggeriano en el que la *diferencia onto-ontológica* (entre ser y mundo de entidades) queda *reducida naturalistamente*. Si en el universo heideggeriano la diferencia implica que cada *mundo abierto* presupone el *acontecimiento de la apertura* y que existe una copertenencia entre la gesta de un mundo de la vida y el ocultamiento de otras posibilidades, Rorty no parece reconocer ya ninguna dimensión *vertical de acontecimiento*. Lo que llamamos «real» o «verdadero» se agota en lo que es «creado», dice Rorty, por el lenguaje; y las funciones de éste se agotan en la presentación de una lista de «todos ya siempre abiertos», de mundos de sentido que no son más que prácticas sociales describibles.⁹¹

Al comparar este resultado con una perspectiva continental bajo las claves generales de nuestro análisis, debemos responder a la cuestión siguiente. ¿Hay razones que apoyen una radicalización post-humanista del pragmatismo wittgensteiniano desde el interior mismo de una *mundanización del sentido*? Semejante radicalización

89. *Ibid.* pp. 115 ss.

90. *Ibid.*, pp. 126-27.

91. Rorty, 1991, pp. 90 ss.

debería conducir a una desconstrucción interna de la ontología del *sentido* sin abrazar el ideario naturalista. La respuesta es, con mucha probabilidad, afirmativa. Una posición así puede ser rastreada en el pensamiento francés de la diferencia, en las versiones, por ejemplo, de Lyotard y de Derrida.

Por lo pronto, podemos recordar argumentos cruciales que permiten situar al pragmatismo wittgensteiniano en el interior del proceso de *mundanización del sentido*, pues representan la base de una posible autotranscendencia hacia la interpretación «postmoderna». Ya hemos sugerido, al final de nuestras reflexiones sobre las interpretaciones comunitaristas y anticomunitaristas, una posible vía. Según la última de las versiones, el seguimiento de reglas no puede ser explicado como un proceso de interpretaciones *a posteriori* de una regla previamente objetivada, sino que —haciendo justicia a la vinculación wittgensteiniana entre «seguir una regla» y «participar» en un modo de vida— deberíamos presuponer un *acto* de comprensión de la regla mediante el cual el sentido de ésta es aprehendido *inmanentemente* en el hecho mismo de «ponerla en juego». Quiere decir esto que el seguimiento de una regla sigue, en cierto modo, los requerimientos mismos de la regla. En lenguaje fenomenológico-hermenéutico: la *comprensión del sentido* de la regla y la *autodonación* de dicho sentido forman parte del compromiso originario en virtud del cual se hacen posibles interpretaciones concretas. Como se ve, el esquema reproduce la correlación husserliana entre *constitución del sentido* y *autodonación de la «cosa misma»*. Y como nos movemos en un espacio antimentalista, anticartesiano, podríamos suponer que el *fenómeno* del seguimiento de reglas se aproxima mucho a la versión heideggeriana: es un *acontecimiento* previo a la intervención del sujeto reflexivo.

Tal supuesto haría tambalear el punto de vista humanista. De hecho, la teoría wittgensteiniana no pone obstáculos insuperables a una comprensión en esa línea. Reflexiones como las que Kambartel ha puesto en el escenario de esta discusión, lo confirman e, incluso, se ofrecen como indicios de que la teoría wittgensteiniana se escora hacia el pensamiento postmoderno de la diferencia. La relación descrita entre «regla» y «seguimiento» implica que el sentido

lingüístico —vehiculado en el uso concreto de una oración o un discurso—, presuponiendo una «regla», no preexiste, sin embargo, en ella. En tal caso, en efecto, no podrían surgir problemas de interpretación. Cuál sea el sentido de una oración es algo que se muestra sólo en el acto de su uso. Esta *falta de determinación suficiente* del sentido de las oraciones por la regla que las posibilita nos conduce a suponer, no sólo que hay interpretaciones de una regla, sino que éstas involucran una dimensión imprevisible, no sujeta ni a una supuesta objetividad última de la regla ni a una supuesta intencionalidad autoconsciente del sujeto; involucran una dimensión de *indisponibilidad del sentido*. Si a esto añadimos que el pluralismo wittgensteiniano no admite la suposición de un proto-origen de las «reglas» y los usos, sino más bien, una diversidad de «juegos», el aspecto final que sugiere la teoría wittgensteiniana se aproxima al «postmoderno». La indeterminación del sentido acaba convirtiéndose, como dice Kambartel, en una *ramificación semántica* indisponible.⁹² Argumentos análogos ha utilizado el consagrado pensador de la diferencia, J.-F. Lyotard.

En *La diferencia* explicita Lyotard la heterogeneidad inherente al lenguaje de un doble modo. Se trata de una heterogeneidad, en primer lugar, entre lo que llama «géneros de discurso». Los «géneros» de discurso agrupan, o en el lenguaje del autor, «eslabonan», proposiciones en función de finalidades diversas (justificar, conmover, conocer, ...).⁹³ La heterogeneidad, en segundo lugar, hace referencia a la pluralidad misma de las proposiciones. La tesis de Lyotard al respecto es la de que proposiciones de «régimen» distinto, es decir, que responden a actos de habla diferentes (interrogar, mostrar, ordenar, etcétera), son intraducibles entre sí. Cada proposición implica un modo de situar al destinatario, al destinador y a la referencia en una disposición específica; suponiendo incluso que dichos elementos sean los mismos en diferentes frases, cada una de ellas los dispone de un modo específico y articula, por consiguiente, un sentido irrepetible. El lenguaje es, así, un campo de batalla

92. Kambartel, 1991.

93. Lyotard, 1988, trad. cast., p. 10.

entre formas heterogéneas de comparecencia de «lo real». A ese fenómeno agonístico insuperable lo llama Lyotard «diferencia».⁹⁴

Esta concepción de Lyotard traspone y conserva a otro nivel lo que Heidegger llama «indisponibilidad del acontecer» y posee una expresión que toma como punto de partida al pragmatismo wittgensteiniano. El concepto de «género de discurso» puede considerarse equivalente al concepto de «juego lingüístico».⁹⁵ La tesis de fondo que es relevante en este contexto es la de que el «eslabonamiento» entre las frases no está sujeto a ninguna necesidad apriórica. Esa necesidad es sólo interna a los géneros y ni siquiera es lógica o metafísica, sino puramente pragmática, la que impone una finalidad práctica determinada. Los «géneros de discurso», mediante el fin que le es propio, «inspiran» formas de eslabonamiento, pero ninguna razón autoriza a presuponer que las proposiciones así reunidas no podrían ser eslabonadas en una infinidad de modos distintos. La textura del lenguaje, el eslabonamiento entre proposiciones, es contingente; no hay una necesidad trascendental o lógica que organice su disposición.⁹⁶ Esto implica que la génesis interna y el devenir inmanente de las *comprensiones del mundo* o *juegos de lenguaje* trasciende la intencionalidad subjetiva de los agentes. Es aquí donde toma asiento la resistencia de Lyotard a una comprensión «antropocéntrica» del segundo Wittgenstein. En una interpretación semejante de la teoría de los juegos lingüísticos se supone un yo que «se sirve» del lenguaje, juega con él, con otro u otros. Este triunfo del antropocentrismo es —dice— una «derrota del pensamiento»,⁹⁷ pues en realidad «los fines se apoderan de las frases y las instancias que éstas presentan, es decir, se apoderan especialmente de “nosotros” ... No hay ninguna razón para eslabonar intenciones y voluntades con esas tensiones, como no sea la vanidad de cargar a

94. «Distinta de un litigio, una diferencia es un caso de conflicto entre (por lo menos) dos partes, conflicto que no puede zanjarse equitativamente por faltar una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones. (...) En general, falta una regla universal de juicio entre géneros heterogéneos» (*Ibid.*, p. 9).

95. *Ibid.*, § 34.

96. *Ibid.*, §§ 40 y 179.

97. *Ibid.*, § 91.

nuestra cuenta aquello que corresponde al darse y a la diferencia entre las maneras de eslabonar nuestra frase».⁹⁸

Interpretando a Lyotard: el modelo antropocéntrico se basa en que la heterogeneidad entre los juegos remite a, y se basa en, una heterogeneidad entre las intenciones de sentido de sujetos o colectividades. Pero no es primariamente la diferencia entre subjetividades, sino la textura misma del lenguaje la que se sustrae a una articulación necesaria. El propósito subjetivo no cuenta de antemano con una regla que haga necesaria la disposición de su obra: el acontecer lingüístico trasciende al sujeto; el hombre es su rehén. Queda ahora claro que el modelo «agonístico» del lenguaje que había presentado en *La condición postmoderna* traduce —a diferencia del modelo de R. Rorty— el reproche heideggeriano al humanismo. «El conflicto no es entre seres humanos —concluye Lyotard—, sino que antes bien resulta de las frases».⁹⁹ Al mismo tiempo conserva (también de manera opuesta al *neopragmatismo americano*) otra de las formas en que puede ser considerada la dimensión de lo indisponible: como dimensión que se sustrae a una presentación cabal, completa, debido a la simultaneidad de los fenómenos del «descubrimiento» y del «ocultamiento» del sentido. En efecto, una proposición es susceptible de infinidad de eslabonamientos, como se ha dicho; no hay una forma de concatenación necesaria *a priori*. Por tanto, la actualización de un género de discurso reduce al silencio otros posibles géneros y otras posibilidades de eslabonamiento entre frases. El lenguaje nos ha arrebatado, *ya siempre*, la posibilidad de una representación de lo real; toda presentación se yergue, así, sobre un silencio, sobre una no-presentación, lo que, por otra parte, implica que la riqueza de las comprensiones del ser excede lo que actualmente podemos expresar.¹⁰⁰

98. *Ibid.*, § 183.

99. *Ibid.*, § 188.

100. *Ibid.*, § 23. «En la diferencia algo “pide” ser puesto en proposiciones y sufre la sinrazón de no poder lograrlo al instante. Entonces, los seres humanos (...) aprenden por ese sentimiento de desazón que acompaña al silencio (...) que son requeridos por el lenguaje, y no para acrecentar en beneficio suyo la cantidad de las informaciones comunicables en los idiomas existentes, sino para

No pretendemos aquí apoyar la posición de Lyotard frente a la de Rorty,¹⁰¹ sino ejemplificar con un caso paradigmático el contraste que veníamos rastreando. La interpretación de Lyotard implica un sobrepajamiento de Heidegger pues, como hemos mencionado más arriba, se levanta sobre un rechazo del concepto de *Ser*. Su propensión posee, así, una fuerza de ruptura con la *ontología del sentido*, lo que encuentra confirmación en que bajo esa concepción del lenguaje queda en entredicho la posibilidad de hablar de unidades de sentido atómicas. Más bien, invita a reconocer un espacio de dispersión de significados, una red indisponible que es, por eso, *despresencia* en el movimiento mismo de *presentación* de frases y géneros. Pero todo ello ocurre como una convulsión en el interior mismo del proceso de *mundanización del sentido*. Entre este proceso continental y el analítico movimiento de *naturalización del significado* existe, pues, un parentesco estructural y un hiato en lo que concierne al pensamiento de la diferencia, al postmoderno motivo de la «muerte del sentido (o significado)». Un parentesco y un hiato análogos al que hemos encontrado a propósito de otras andaduras. La discusión entre Searle y Derrida conducirá a una conclusión similar.

5.3.4. Teoría de los actos de habla y diferencia.

Derrida vs. Austin-Searle

El giro pragmático en el que se aventura la teoría del lenguaje con la concepción que Austin y Searle introdujeron posee también virtualidades que permiten aproximarla al empeño continental por desconstruir la «metafísica de la presencia». Podríamos sugerir —y veremos que Derrida lo confirma— que la teoría de los *actos de habla* impone un límite a una comprensión naturalista y

reconocer que lo que hay que expresar en proposiciones excede lo que ellos pueden expresar actualmente y que les es menester permitir la institución de idiomas que todavía no existen», *Ibid.*, § 23, p. 26.

101. Lo hemos intentado, sin embargo, en un trabajo específico sobre el particular (Sáez Rueda, 1997).

«presentificante» del significado. Pues comunicar no sería, según esta teoría, transmitir una idea preexistente, sino una *fuerza* —performativa— que no existe con anterioridad a la emisión de una fórmula verbal en determinadas condiciones. Esta categoría dinámica posee «semejanzas de familia» con las de *fenómeno* y *acontecimiento*. Si a ello añadimos que la teoría reconoce una pluralidad en la forma en que dicha *fuerza* se vehicula, la percepción de parentescos con el «pensamiento de la diferencia» nos asalta y reta. Pues si, de acuerdo con la teoría de los actos de habla, los procesos de significación incorporan esta dimensionalidad vertical y dinámica, podría decirse de ella que colabora en el proceso que hemos denominado, con I. Hacking, «muerte del significado», tan similar al continental movimiento que augura la «muerte del sentido». De hecho, la polémica entre Derrida y Austin/Searle, que abordaremos en breve, ha sido detonante de intentos de aproximación entre la *desconstrucción* y la filosofía del lenguaje en diversos sentidos.¹⁰²

La *desconstrucción*, el emblema más genérico, quizás, de la filosofía de J. Derrida, es, sin duda, el más extendido y vigoroso movimiento dentro del *pensamiento de la diferencia*. Y no es difícil descubrir en esta senda una confirmación ejemplar de lo que venimos destacando como propio de lo continental en este ámbito: un pensamiento que tiende a derruir la *ontología del sentido* desde su interior y, por tanto, en la dirección de una radicalización —si bien autodisolvente— de lo que llamamos *mundanización del sentido*. Desde sus primeros textos, la pluma derridiana ha querido testimoniar, en efecto, que la *diferencia* convulsiona el proyecto fenomenológico, precisamente porque entre la dimensionalidad dinámica y vertical de los *fenómenos de sentido* y su expresión o aprehensión existe una aporía irremediable: «Comprender la estructura de un devenir, la forma de una fuerza, es perder el sentido ganándolo. ... Pero al decir esto, hay que referirlo a una cierta impotencia del lenguaje para salir de sí para decir su origen, y no al *pensamiento* de la fuerza. La fuerza es lo otro que el lenguaje, sin lo que éste no sería

102. Véase, por ejemplo, Norris, 1989; Staten, 1984; Wheeler, 1986.

lo que es». ¹⁰³ Esta singular aporía muestra una *diferencia* entre «fuerza» y «significación», entre «impulso» y «estructura», entre Dionisos y Apolo, que es «una estructura originaria: la apertura de la historia, la historicidad misma». ¹⁰⁴ Podemos inferir, pues, que esta *desconstrucción* de la *ontología del sentido* no acaba en un naturalismo, sino en un intento de llevar la *Destruktion* heideggeriana de la *metafísica de la presencia* al punto en el que, incluso Heidegger —como habíamos adelantado— es convertido en víctima. Pues la *diferencia*, lo que el pensamiento derridiano pretende desentrañar, es un fenómeno aporético que pertenece a toda unidad de sentido. Más cabalmente, a todo código, a toda *escritura*, al *signo* mismo: la *despresencia* en la *presencia*, la ausencia de sentido en toda emergencia de sentido. No hemos de buscar ya un origen, ni siquiera en el acontecer del ser, fuente —según Heidegger— de todo mundo de sentido específico. En todo caso, esta «presencia despresente» a la que la *desconstrucción* pretende acceder *oblicuamente* no es reductible a una instancia naturalizada, como por ejemplo, la contingencia descriptible y reticular de las prácticas sociales. Sin ser un *acontecimiento* idéntico a sí mismo, sin poseer el espesor que acompaña a todo *origen*, conserva, sin embargo, el carácter *irrepresentable* y la huella de lo *indisponible* que su antecesor, el *acontecer del ser*, incorporaba. Ninguna «red de relaciones sin centro», si tales relaciones admiten un acceso descriptivo y una descripción sociológica (Rorty) podrá servir de sustituto a la idea de heterogeneidad que el continental, en este caso Derrida, persigue. Por eso resulta sorprendente que el propio R. Rorty haya intentado mostrar que el pensamiento derridiano confirma, en lo esencial, su comprensión de la muerte del sujeto y de la modernidad. ¹⁰⁵

103. Derrida, 1967*b*, trad. cast., p. 42.

104. *Ibid.*, p. 44.

105. R. Rorty, en efecto, ha reivindicado una asombrosa semblanza del pensamiento derridiano, mediante la cual éste quedaría prácticamente recogido en los márgenes del *neopragmatismo americano* (cf. Rorty, 1989, cap. 6). Es razonable suponer —como hemos sugerido en nuestro análisis del pensamiento davidsoniano— que la forma en que el externalismo de Davidson penetra su teoría de la interpretación aporta una concepción de la *apertura del lenguaje al mundo*,

Aclarada la singladura específica de la *desconstrucción* en el proceso de *mundanización del sentido*, hay que señalar que la disputa con la teoría de los actos de habla tiene un valor emblemático y una necesidad inmanente. Pues el pensamiento derridiano se ha visto conducido a una teoría del significado —tómese esta última expresión en su sentido más laxo— en la que la instancia del *habla* es sustituida por la de la *escritura*. Toda la *metafísica de la presencia* occidental es, piensa el filósofo francés, *fonocéntrica*. Y es que el lenguaje como *habla* remite aún a un origen, a un sujeto idéntico. Al *desconstruir* esta metafísica del habla, Derrida ha recurrido al concepto de *iterabilidad*, especialmente útil en nuestro contexto por cuanto, además de aclarar el paso a la *escritura*, es herramienta clave en el intento de *desconstrucción* de la teoría austriaca. Toda ontología del *sentido*, toda fe en la existencia de unidades de sentido idénticas a sí mismas, reposa sobre la idea de la posibilidad de repetición indefinida; en caso contrario, no podría pensarse en una instancia unívoca de significación. Pero lo radicalmente repetible, más que la *voz* —más que el *acto de habla*— es el signo. ¹⁰⁶ La *escritura*, considerada marginal respecto al contenido vivo del habla, resulta ser, en realidad, más originaria, pues la *marca*, el puro significante, se caracteriza precisamente por su virtual y eficaz re-

y de la *fuerza de invocación* del mundo, semejante a la heideggeriana. Pero ya se mostró que el naturalismo materialista de Davidson pone freno a esta equivalencia, sobre todo a través de su teoría causal de la relación mundo-creencia. Baste este trazado para subrayar, en la línea en que venimos insistiendo y una vez más, que la ontología naturalista de la tradición analítica constituye una sólida barrera contra la suposición ingenua de parentescos con sus equivalentes continentales. En el caso que nos ocupa, es necesario recordar lo siguiente. Aunque no es falso que Derrida radicaliza a Heidegger eliminando, como hace Davidson respecto a Wittgenstein (según Rorty), la apelación a una instancia incondicionada e inexpressable, no cabe duda de que el pensador francés recompone el concepto de «diferencia» de un modo incompatible con el naturalismo. La apelación al signo, a la escritura, es sólo aparentemente una reducción materialista del heideggerianismo; pues no está referida a la materialidad sensible, sino a un «dispositivo» que obra en cualquier proceso de significación.

106. Derrida, 1967*c*, trad. cast., pp. 100 ss.

petibilidad, que es a lo que la idea de una identidad autoconsistente apunta. Ahora bien, si la escritura está en el fondo mismo de la significación, si es condición de la verdad y del sentido, es también la imposibilidad de éstos. Es el testimonio de la *diferencia*, de la inexorabilidad de la despresencia en la presencia. Pues el signo, por su repetibilidad más allá de todo *contexto*, no está ligado *por esencia* a ningún contexto, intención o hablante. No expresa, por sí, ningún sentido idéntico. En cuanto posibilidad de ser repetido, es siempre *el mismo y otro* posible. En él el sentido está, por principio, *diferido*.¹⁰⁷ Y esta *fuerza de ruptura* del signo con todo contexto, que es expresión de la *diferencia*, es lo que marca la diferencia con el análisis austiniano de los actos de habla.

Derrida valora el giro pragmático en el que se aventura la teoría del lenguaje con la concepción que Austin expuso en *Cómo hacer cosas con palabras*. Al especificar al acto de habla como unidad mínima del lenguaje, Austin habría roto con la teoría «representativa» del significado. Comunicar no sería en este caso transmitir una idea preexistente, sino una *fuerza*. Ahora bien, el *logocentrismo* reaparecería, según Derrida, en la idea de que existen condiciones especificables de éxito bajo las cuales se realiza un acto de habla. Semejante idea marca un límite entre uso «normal» y uso «parasitario», que está vinculado a la idea de contextos definibles.¹⁰⁸

Tanto Austin como Searle aspiraron a un análisis de las reglas bajo las cuales adquiere pleno sentido la emisión de un determinado acto de habla, es decir, de las condiciones que permiten que la «fuerza ilocucionaria» alcance una realización «exitosa». ¹⁰⁹ Estas reglas o condiciones —determinaba el análisis— pueden ser reconstruidas mediante un examen de las circunstancias «normales» en las que las oraciones desempeñan su papel «paradigmático», circunstancias que conforman el contexto «ordinario» del lenguaje cotidiano. Se trata, por ejemplo, del contexto en el que el acto de una prome-

107. Derrida, 1972*b*, trad. cast., pp. 357 ss.

108. Paradigmático es el escrito «Firma, acontecimiento, contexto» —en Derrida 1972*b*, pp. 362-369.

109. Austin, 1962, partes II, III y IV; Searle, 1969, especialmente cap. III.

sa funciona de hecho como tal. Pues bien, lo más relevante para el tema que aquí nos ocupa es la recurrente asociación entre el ámbito en el que una fuerza ilocucionaria alcanza éxito y las condiciones de los actos de habla que estos autores caracterizan como «serios». Cuando califican a una expresión de «seria» suelen utilizar ejemplos contrastantes en los que la misma expresión es proferida, de modo «no-serio», en el ámbito «no-normal» o «extra-ordinario» del teatro, la recitación, el juego, la enseñanza del idioma, el chiste o el discurso de ficción. Una promesa pronunciada, por ejemplo, en una obra de teatro, posee una dependencia lógica respecto a la promesa realizada «en serio», pues está tomada ahí como una forma de cita; el acto de una cita, por tanto, parece «derivado» o «parasitario» respecto al empleo «normal» de la expresión citada.¹¹⁰ Pues bien, el uso «no-serio» del lenguaje, o la *oratio obliqua*, como dice Searle en otro lugar, pierde su fuerza ilocucionaria, pues ya no produce los efectos que le son «propios»; se exime —según Austin y Searle— de los compromisos que adquiere el hablante cuando se expresa en un contexto «normal». ¹¹¹ Si desde este resultado miramos ahora atrás, al punto de partida de Searle según el cual el éxito posible de los actos de habla «serios» y «normales» puede verse afectado por formas diversas de fracaso, de realización «defectiva» —calificativo que considera paralelo al austiniano *infelicitie*—,¹¹² podremos hacernos cargo de la abrumadora determinación con la que este análisis propende a considerar el lenguaje poético, retórico, irónico, de ficción —formas «extra-ordinarias» del lenguaje—, como anomalías de la sana praxis lingüística, ilusiones, fracasos o, más cabalmente, como patologías.

Esta distinción de Austin y Searle entre habla «seria» y «no-seria» ha sido sometida por Derrida a una prueba de desconstrucción. Del concepto de «iterabilidad» mencionado se desprende que no existe algo así como el «contexto natural» de una expresión y, por tanto, que no se puede hablar de un uso «normal» y «paradigmáti-

110. Searle, 1969, trad. cast., p. 65.

111. *Ibid.*, pp. 200-201.

112. *Ibid.*, 62.

co» frente a uno «desviado» y «parasitario». Tomando la alusión austiniana a la cita de un acto de habla en el contexto del lenguaje de ficción, se revela ahora, por ejemplo, que este uso no es parasitario del uso literal. Pues lo que se ha llamado iterabilidad —y es un fenómeno generalizable— puede ser entendido también como «citabilidad». «Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito ... puede ser *citado*, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable».¹¹³ De este modo «lo “no serio”, la *oratio obliqua*, ya no podrán ser excluidos, como lo deseaba Austin, del lenguaje “ordinario”».¹¹⁴

Lo que Derrida subraya no es la circunstancia de que el acto de una cita en el medio del lenguaje de ficción constituya meramente un acto de repetición reproductora y que esa posibilidad de reproducción pertenezca a la estructura de todo lenguaje, sino que lo «injertado» en otro contexto, siendo el *mismo*, llega a ser *otro*, diferente. Quiere decir esto, en general, que todo significado está di-ferido, que es ausencia de sentido en la presentación misma de sentido, presencia despresente. Y, de otro modo, que existe una *diseminación del sentido*, puesto que no podemos hablar del contexto originario o por excelencia de una unidad significativa: «no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto».¹¹⁵

No es esencial aquí internarnos en los detalles de la discusión entre Derrida y Searle.¹¹⁶ Pues lo que más nos importa no es cuál fuese la auténtica intención de Austin y tampoco si la crítica de Derrida merece nuestra adhesión. Lo que resulta iluminador en nuestro estudio es el contraste mismo entre el concepto derridiano de *diferencia* y de *heterogeneidad* frente a lecturas posibles de esos

113. Derrida, 1972b, trad. cast., pp. 361-362.

114. *Ibid.*, p. 368.

115. *Ibid.*, p. 362.

116. A la crítica derridiana respondió (Searle, 1977). A este escrito siguió el de Derrida «Limited Inc.», *Glyph*, n. 2 (1977), págs. 202 ss. Véase sobre esta problemática, Acero, 1989 y Sáez Rueda, 1996a.

mismos conceptos en claves que conserven lo más esencial de la *naturalización del significado*. Un aspecto de la respuesta de J. Searle, por ejemplo, sopesa la posibilidad de interpretar la teoría de Austin de tal forma que, bien mirada, no excluya las formas parasitarias del discurso, reconociendo que la posibilidad de esas formas es intrínseca a las condiciones mismas de los actos de habla.¹¹⁷ Aunque fuese cierto que la ruptura de tal frontera está virtualmente inscrita en la teoría de los actos de habla, no podría ser tan radical como para romper el proyecto mismo que conforma esta teoría: un análisis de condiciones de realización o satisfacción de actos lingüísticos. La comprensión que, desde este horizonte, pueda ganarse del fenómeno de la «heterogeneidad», proporcionará a lo sumo, la conclusión de que dichas condiciones de realización son plurales. Podrá, tal vez, conducir a un nexo entre el análisis en términos de *actos de habla* y la idea de «polisemia», como sugiere Acero.¹¹⁸ Pero, siendo coherentes estas interpretaciones con la teoría austiniana, no pueden equiparar la idea de «diferencia» que entrañan con la que se desprende de la perspectiva derridiana. Esta última, la diferencia en cuanto *diseminación*, excede aquella comprensión pluralista y *cuasi-hermenéutica*. El fenómeno de la «diseminación» al que la «diferencia» apunta no es ni siquiera reductible al fenómeno de una pluralidad de usos o comprensiones sin fronteras nítidas. Incluye el reconocimiento de que no hay sentido presente sin despresencia, que no hay tal cosa como el mostrarse o ejercitarse de una «fuerza» —sea *performativa*, sea de *desvelamiento*—. Pues este supuesto, se lo entienda plural, polisémico o incluso indisponible, es —si entendemos a Derrida— siempre falso. En realidad, habría, para el «pensamiento de la diferencia», una imposibilidad de pensar la «fuerza», el «sentido» o el «significado», como fenómenos con densidad propia. Cualquier «identidad» asignable al fenómeno se desvanece cuando se reconoce su no-identidad consigo mismo, su di-ferir.

Lo que el análisis derridiano ayuda a clarificar en nuestro espe-

117. Searle, 1977.

118. Acero, 1989.

cífico horizonte de problemas —el de una hermenéutica comparativa de las tradiciones— es lo siguiente. Si una determinada lectura de la teoría de los actos de habla austiniano-serleano condujese a la idea de que las «reglas» del habla hunden sus raíces en el espacio prelógico de un «saber-como» —ésta conclusión parecía la más tentadora más arriba—¹¹⁹ o a una concepción en la que se debilitan los límites contextuales de la «realización exitosa», como se acaba de sugerir, alcanzaríamos una comprensión no idealista y pluralista del significado. Aún faltaría por determinar que los ingredientes del trasfondo o de las condiciones contextuales en las que se realizan los actos de habla no son objetivables (descriptibles, al menos en principio, como facticidades sociales, institucionales, etcétera) para que una comprensión semejante fuese equiparable a la continental. Pero incluso en tal caso la analogía habría alcanzado plenitud respecto a la ontología hermenéutica continental. Ahora bien, como parangón del continental *pensamiento de la diferencia* no habrá sido suficiente. Pues se seguiría hablando de pluralidad de sentidos, reduciendo así la *polisemia a diversidad*. En la idea de la polisemia se ha roto ya con la de la posibilidad de sentidos idénticos, autoconsistentes. La diseminación del sentido no es la ramificación del sentido, su disgregación, sino la falta de una identidad y de una contextualización determinables. Por eso, pensar la diseminación en términos de polisemia o de pluralidad contextual es, para el *pensamiento de la diferencia*, todavía pensar en presencias posibles, aunque fragmentadas. Y ello cae también bajo la *metáfora heliocéntrica* de la *metafísica de la presencia*. El hiato, pues, entre las dos tradiciones, se conservaría también en este estadio: la «muerte del significado» y la «muerte del sentido» son estructuralmente semejantes por el lugar que ocupan en sus respectivas trayectorias (*naturalización del significado, mundanización del sentido*). Pero guardan una distancia en lo que concierne a la ontología. La versión analítica será, para la continental, un ejemplar de la ontología de la *representación*, que sepulta la genuina dimensión de *acontecimiento* (en este caso, el de la *diferencia*). Y la versión analítica mirará con sospecha

119. *Supra*, 5.2.2.

a su pariente continental: la dimensión energética de la experiencia que reclama parece, una vez más, una instancia mística.

5.3.5. *Pluralismo pragmático vs. universalismo pragmático-comunicativo*

Como una instancia mística, precisamente, consideran los reilustrados actuales (Habermas y Apel) la *diferencia*. Mística y ficticia, por cuanto, a juicio de los defensores de una transformación —que no rebasamiento— de la modernidad, involucra una defensa autocontradictoria de lo «otro de la razón». Semejante diagnóstico se ha formulado en clave de la teoría de los actos de habla y ha dado lugar a un pragmatismo universalista «con y contra Wittgenstein», por lo que una mención, si bien breve, se hace inexcusable.

El cauce que Apel y Habermas pretenden seguir para restaurar el paradigma ilustrado a la luz del «giro lingüístico contemporáneo» es el de una pragmática universal y no empírica. Dado que el *logos*, como hemos visto, es el del diálogo, el análisis de los criterios últimos de racionalidad ha adoptado la forma —entre otras, hay que decirlo— de una teoría de los actos de habla. «Pragmática universal» y «pragmática trascendental» son los lemas que dan nombre, respectivamente, a las versiones habermasiana y apeliiana.¹²⁰ Sin entrar ahora en el prolijo examen de sus diferencias, en ambos casos se parte de la idea de la comunicación como interacción de actos de habla y de la concepción austiniana de la doble estructura del acto de habla, aunque vertida de un modo peculiar. Todo acto lingüístico está compuesto por una parte «proposicional» (un enunciado con contenido) y una parte «performativa» (implícita en el acto). A la parte proposicional corresponde una oración declarativa ('p') o una «mención», para actos de habla no constatativos («que 'p'»); a la parte performativa corresponde un acto inlocutivo, que puede traducirse verbalmente, de la forma más simple, mediante un pronombre personal y un verbo («yo afirmo ...», «yo creo ...», etcétera).

Lo que este punto de partida permite desplegar es, en primer

120. Habermas, 1984, § 6; Apel, 1976.

lugar, una crítica a los detractores de la modernidad, al «pensamiento de la diferencia». El propósito mismo de sus enemigos es, según Apel y Habermas, autocontradictorio, pues se trata de una «crítica total a la razón» cuya formulación respondería, aproximadamente, al siguiente análisis: «afirmo con pretensiones de verdad universal (dimensión performativa) que no hay verdad unívoca (parte proposicional)». ¹²¹ De la imposibilidad del punto de vista opuesto se deduciría, pues, la inexorabilidad del universalismo.

Este universalismo redescubre reglas universal-trascendentales (Apel) o universal-generativas (Habermas) de los actos de habla. La crítica a la teoría austriaca adopta un rostro muy distinto del que ha exhibido el análisis derridiano. Ya se dijo que, de acuerdo con Searle, las reglas se realizan a través de convenciones. Los reilustrados reinterpretan la diferencia entre reglas y realización como una diferencia de carácter trascendental. ¹²² Y ello, en primer lugar, porque son necesarias (no pueden negarse sin autocontradicción) y universales (son condición de posibilidad de la racionalidad comunicativa). Nos referimos a «reglas» tales como la orientación del discurso al acuerdo intersubjetivo y la anticipación de una *comunidad ideal de comunicación* o una *situación ideal de habla*, cuya explicitación y justificación han sido ya abordados. La misma perspectiva trascendental se deduce del enfrentamiento reilustrado con la teoría pragmática de los «juegos lingüísticos». «Con Wittgenstein contra Wittgenstein», por ejemplo, ha argumentado Apel que hay que presuponer un «juego trascendental del lenguaje» como condición necesaria de la formulación misma de la teoría wittgensteiniana. ¹²³ Se trata del juego de lenguaje cuyas reglas son las de la razón misma, fundamentalmente los presupuestos mencionados «con y contra Searle».

Un análisis de la disputa entre modernos y postmodernos, cuyas claves, severamente enfrentadas, han sido aquí perfiladas en base

121. Apel, 1987a; Habermas, 1986.

122. En el caso de Habermas, en un sentido menos fuerte que en el apeliiano; véase Sáez Rueda, 1995, cap. 9.

123. Apel, 1973, vol. II, trad. cast., pp. 319-340.

a la teoría pragmática del significado, implicaría todo un estudio específico. Si se han introducido aquí las fuentes del contraste es con la intención de mostrar que incluso esta oposición guarda fidelidad a la ontología que asociamos con la continental *mundanización del sentido*. Y es que, ni siquiera las críticas más racionalistas al pragmatismo wittgensteiniano en la tradición continental reducen naturalistamente el concepto de «juego lingüístico». Habermas y Apel, que tan vehementemente han denunciado la ruptura wittgensteiniana con el universalismo como recaída en un fatal *relativismo*, reconocen una identidad de fondo entre las nociones de «apertura de sentido» (Heidegger) y «forma de vida» (Wittgenstein), por cuanto ambas incorporan una dimensión inobjetivable. ¹²⁴

En lo que concierne a la discusión misma entre universalismo y pluralismo sí nos gustaría, no obstante, señalar que no coincide necesariamente con una colisión entre incondicionalidad y relativismo. Para el *neopragmatismo* americano de R. Rorty, la ruptura naturalista con el trascendentalismo y el relativismo van unidos. ¹²⁵ Sin embargo, dado que el continental pluralista tiende a conservar una dimensión no reductible a la facticidad de los contextos, suele encontrar en esa trascendencia motivos para escapar al relativismo. Así lo entiende expresamente, a través de su concepto de *diferencia* Lyotard. ¹²⁶

Dado que Wittgenstein ha sido la figura central de las discusiones a las que hemos asistido en este capítulo, podríamos formular esta última posibilidad en su propio «juego de lenguaje». Y es que la riqueza del pensamiento wittgensteiniano no sólo ha dado pie a interpretaciones tan polarmente opuestas como las que se han destacado (como las naturalistas frente a las hermenéuticas y las finalmente aludidas como propias de un pensamiento de la diferencia frente a una reformulación universalista). Ha sido fuente de posicionamientos mediadores, en particular en lo que concierne al aquí importante problema de la crisis de la razón y de la modernidad.

124. Véase la participación de ambos en McGuinness, 1991; Apel, 1991a.

125. Rorty, 1989, parte I; Sáez Rueda, 1996b.

126. Véase Sáez Rueda, *Ibid.*

En este sentido, Wellmer ha iluminado una interesante perspectiva que se precia de mediar entre los polos moderno y postmoderno. El filósofo alemán destaca las virtuales convergencias del pragmatismo wittgensteiniano con el «pensamiento de la diferencia» sin dar espacio al relativismo.¹²⁷ Pues ambos pueden hacerse compatibles con un concepto de racionalidad basado, no en una teleología utópica, sino en el pensamiento negativo de Adorno. «Me parece —sentenció Wittgenstein— que Hegel quiere siempre decir que las cosas, que en apariencia son distintas, son en realidad idénticas, mientras que a mí me interesa demostrar que las cosas, que en apariencia son idénticas, son, en realidad, diferentes».¹²⁸ Esta autodescripción del proceder wittgensteiniano, que casa muy bien con su orientación terapéutico-lingüística, admite la suposición de una semejanza con Adorno. Wittgenstein no destierra la posibilidad de la reflexión y la argumentación; que nuestras «razones» estén articuladas sobre goznes que las posibilitan y que son injustificables desde ellas, no quiere decir que no podamos trascender con razones nuestro lenguaje de partida. Es más, significa que, en cierto modo, estamos condenados a ello ya que no podemos renunciar al lenguaje. Fascinante parentesco con la lucha que Adorno emprende contra el pensamiento de la Identidad, emblematicada en el lema «ir más allá del concepto a través del concepto».¹²⁹

127. Wellmer, 1991.

128. Conversaciones de Wittgenstein, en Rhees, 1987.

129. Adorno, 1966, p. 27. Es más, la terapia lingüística que aconseja Wittgenstein sugiere remedios contra la coacción del *pensamiento de la identidad* semejantes a los de Adorno. Pues de acuerdo con el sentido de esa actividad terapéutica, podría decirse que lo *diferente*, (lo *no-idéntico* para Adorno) habría sido disuelto por determinadas comprensiones de nuestros usos lingüísticos. El lema wittgensteiniano paralelo al de Adorno (luchar con el concepto más allá del concepto) podría vislumbrarse en el aserto incluido en el § 109 de las *Investigaciones Filosóficas*: «la filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje».

CAPÍTULO 6

MENTE, INTENCIONALIDAD E IDENTIDAD

En la presente sección se abordan cuestiones de filosofía de la mente. Su pertinencia en nuestro estudio no atañe sólo a un interés compilatorio sino además, y fundamentalmente, a su valor intrínseco respecto al hilo conductor que hemos ido descifrando. Como se sugirió,¹ en efecto, hay muchas razones para pensar que el programa de *naturalización del significado* que recorre la tradición analítica tiene una desembocadura forzada en este ámbito. A esta evolución contribuyó decisivamente el análisis de la dimensión pragmática del lenguaje, que destapó los enlaces entre significado lingüístico e intencionalidad mental.² Pues es fácil comprobar que semejante giro, como hemos visto a propósito de las repercusiones de la filosofía wittgensteiniana y de las aplicaciones de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, suponía una integración del significado oracional en el marco del habla y, por consiguiente, en el de las intenciones comunicativas.

Aportaciones muy significativas en la línea que acabamos de mencionar arrancan de la vinculación que Grice estableció entre los procesos de significación y el reconocimiento de la intención del que habla.³ La dirección que la teoría del significado adoptaba con consignas como ésta abría un campo de investigación marcado por la convicción de que los significados de las expresiones como tales son, en realidad, parte integrante de lo que se conoce como

1. *Supra*, 2.2.

2. Acero, 1997a, pp. 218 ss.

3. Grice, 1989.

«significado del hablante», que es una dimensión semiótica en la que claramente está implicada la actitud intencional.⁴ Dado, además, que las intenciones del hablante son una especie de «estados mentales» (como deseos, creencias, etc.), se infiere que la filosofía de la mente ha de ocupar ahora un lugar primordial.

Argumentos tajantes en favor de esta conclusión se pueden extraer desde la teoría de los actos de habla. Así, tras su *Speech Acts* (1969) y su *Expression and Meaning* (1979), J. Searle se esfuerza, en *Intentionality* (1983), por ofrecer una base a sus investigaciones iniciales sobre el significado mediante una profundización en los fenómenos de carácter mental. Si el principio fundacional en el proyecto austiniano-searleano era el de que una oración es parte de una acción (la del habla), el nuevo descubrimiento consiste en que «la capacidad del habla para representar objetos y estados de cosas es parte de una capacidad más general de la mente para relacionar el organismo con el mundo», convicción en virtud de la cual Searle se considera autorizado para concluir que, de ahora en adelante, «la filosofía del lenguaje es una rama de la filosofía de la mente».⁵

Si tomamos en cuenta este giro experimentado en los últimos años en la *tradición analítica*, resulta que nuestro estudio no alcanzaría sus objetivos a menos que se interne en el nuevo escenario. Ahora bien, esta exigencia parece desmesurada. La filosofía de la mente despliega en la actualidad una compleja retícula de trayectos, cuyo seguimiento se ve dificultado no sólo por la complejidad de las cuestiones que aborda, sino también por la proliferación de problemáticas específicas y por el alambicado lenguaje conceptual que ello ha requerido. Baste señalar que entre los problemas que afectan a la filosofía de la mente están, por ejemplo, el clásicamente cartesiano de la relación mente-cerebro, el de la existencia o no

4. Al indagar el «significado del hablante» Grice se proponía alcanzar las condiciones que hacen comprensible el que un hablante «quiera decir» algo al realizar una preferencia. Un análisis muy aclarador, que incluye las críticas a Grice y posibles soluciones, se encuentra en Frápolli-Romero (1998), capítulo 6.

5. Searle, 1983, trad. cast., p. 13.

de intencionalidad (y, en su caso, el de en qué consistiría semejante fenómeno), el de las relaciones entre perspectivas disciplinares (psicología, neurobiología, filosofía, ...), el de las analogías y diferencias entre inteligencia natural e inteligencia artificial y un largo etcétera. Y ello en un contexto filosófico en el que las posiciones se han ido ramificando muchísimo.⁶

¿Cómo examinar, pues, los encuentros y desencuentros fundamentales entre *tradición continental* y *tradición analítica* ante semejante dificultad? No tendría sentido que, con tal objetivo, fuese intención nuestra recorrer ese vasto campo, pues ello podría lograrse sólo por medio de un estudio expreso. Pero ello no implica que nuestro propósito general deba ser abortado en este punto. La dificultad podría ser sorteada si, en primer lugar, seleccionamos ámbitos temáticos especialmente relevantes para un análisis comparativo (podríamos decir, incluso, ámbitos temáticos *decisivos*) y si, en segundo lugar, identificamos la propensión analítica predominante en cada uno de ellos. En cuanto a la primera condición, nos parece que un problema *decisivo* es el que atañe a la *intencionalidad*, pues señala un campo de juego en el que ambas tradiciones no pueden dejar de ponerse frente a frente, al mismo tiempo que obliga a poner en escena, en cada una de ellas, supuestos ontológicos fundamentales. En efecto, por un lado, si la *tradición continental* no ha abandonado el rumbo de una *mundanización del sentido*,

6. Además de los ya no tan escasos «manuales» sobre filosofía de la mente (como Gardner, 1985, Bechtel, 1988 y Martínez-Freire, 1995, por citar algunos de especial difusión en castellano), el lector interesado cuenta con trabajos de carácter más específico y de especial profundidad. Al hilo de sus respectivos posicionamientos, Putnam (1994) y Searle (1992) proporcionan excelentes análisis sobre diferentes corrientes. Lo mismo habría que decir respecto a los trabajos de autores tan destacables como D. Dennett, J. A. Fodor o P. M. Churchland, entre otros, que se encuentran compilados en Rabossi (1995). En España hay estudiosos muy destacables en este ámbito. Así, junto a trabajos de Acero Fernández (como 1997a y 1997b) —concisos y muy iluminadores— hay que añadir numerosas y excelentes aportaciones de estudiosos como L. M. Valdés, C. Moya, J. L. Gil de Pareja o P. F. Martínez-Freire. Las omisiones en este exiguo listado no se deben tanto a su menor importancia como a nuestra ignorancia.

está claro que se habrá confrontado con la necesidad de *mundanizar la intencionalidad*, aunque para ello haya tenido que desplazar, torsionar, revolucionar o corregir el punto de partida inexcusable según el cual el *mundo de la vida* —en la medida en que es un campo de experiencia *orientado* a la constitución-aprehensión del mundo—, es inherentemente intencional.⁷ Pero, por otro lado, no es menos cierto que la diversidad de problemas de la filosofía de la mente involucrarán en cualquier caso una determinada tesis sobre el fenómeno de la intencionalidad. Se piense que existe o no la mente como distinta de la materia y que tenga una naturaleza u otra, el concepto mismo de *mente* implica examinar no sólo *estados mentales* que equivaldrían a la aparición de un determinado contenido (como sensaciones o emociones), sino también —e inexcusablemente— *estados mentales* que, al menos a primera vista, constituyen *actitudes* respecto a contenidos (como el estado mental de creencia: «creo que 'p'»). Y ese rasgo característico de ciertos estados mentales, el de *ser sobre* algo, es lo que traduce, en el contexto analítico, la concepción husserliana de la intencionalidad como el fenómeno del estar dirigida la conciencia a algo, es decir, de ser «conciencia-de». De hecho, hay una coincidencia prácticamente generalizada entre los filósofos de la mente en el punto de partida según el cual hablar de *estados mentales* exige, aunque sea desde una posi-

7. He aquí algunos ejemplos. Para Heidegger —dentro de la línea existencial-hermenéutica— la transformación de la fenomenología husserliana implica un desplazamiento del análisis intencional a fenómenos pre-conscientes de la existencia (véase Sáez Rueda, 2001, capítulo 4, § 1.3). En una posición análoga, Merleau-Ponty —desde la línea de la fenomenología corporal— centra sus análisis en la suposición de una intencionalidad prelógica, la *intencionalidad operante* (véase *ibid.*, capítulo 2, § 3.3.). Habermas —desde la línea re-ilustrada— no obvia la necesidad de traducir en términos de su teoría de la acción comunicativa lo que Husserl llamaba *mundo de la vida* y, por tanto, la intencionalidad (véase, por ejemplo, Habermas, 1988, trad. cast., pp. 91 ss.). Y, frente a todas las apariencias, desde el *pensamiento de la diferencia*, desconstruir el pensamiento *logocéntrico* pasa, necesariamente, por una revolución interna en el problema de la intencionalidad (véase Sáez Rueda, *op. cit.*, capítulo 15, §§ 1.1. y 2.2, para los casos de Levinas y Derrida).

ción escéptica, hablar de *estados intencionales*.⁸ Pues bien, si el naturalismo dinamiza a esta tradición, como venimos comprobando, la naturalización del significado ha de pasar necesariamente por la naturalización de la mente y ésta por una naturalización de la intencionalidad.

Así pues, nuestro primer escenario será el de la intencionalidad, y las anteriores consideraciones no dejan lugar a duda a la sospecha de que la piedra de toque en este caso no puede ser otra que la que recogería el lema «mundanización *vs.* naturalización de la intencionalidad» (esto es lo que intentaremos rastrear en § 6.1). Junto a este *crucial* debate añadiremos otro campo de juego: el que circunscriben los problemas concernientes a la *identidad* del sujeto. El carácter *decisivo* del tema, en este caso, se puede derivar de la metodología característica de la filosofía de la mente. Entre los rasgos de ésta cuenta uno bastante central: el de plantear como problema si la prioridad en el estudio de los fenómenos mentales la posee lo que se llama la perspectiva «de primera persona» (la que el sujeto posee introspectivamente) o, por el contrario, lo que se viene emblematizando como perspectiva «de la tercera persona» (una perspectiva externa, con pretensiones de objetividad). Entre muchas de las implicaciones que esta distinción posee, salta a la vista la importancia contrastante (respecto a la tradición continental) de un problema que las cuestiones siguientes podrían sintetizar. ¿Poseen las experiencias «en primera persona» una incidencia ontoló-

8. Véase, por ejemplo, E. Anscombe (1965): la «metáfora» latina *intendere arcum in*, que significa «apuntar con un arco y una flecha (a algo)» sigue siendo la imagen estándar para caracterizar los procesos mentales genuinamente humanos, aunque, como piensa Dennett (1991, trad. cast., p. 345), «los filósofos han sustituido el complejo proceso de apuntar una flecha real por una mera flecha 'lógica', una relación fundacional o primitiva, convertida en algo muy misterioso por su supuesta simplicidad». Por cierto: incluso en el caso de que se piense que la mente no es más que un complejísimo ordenador, el filósofo en cuestión tendrá que desafiar esa perspectiva «clásica», intentando «explicar la intencionalidad» o mostrar el carácter ilusorio de lo que otros (como Dreyfus y Searle) llaman «intencionalidad intrínseca» de la mente. Es lo que se propone, entre otras cosas D. Dennett, *op. cit.* (véase, por ejemplo, trad. cast., pp. 292 ss.).

gica propia o constituyen sólo fenómenos secundarios respecto a lo que son, en realidad, el sujeto y el mundo? ¿Son traducibles (o reductibles) tales experiencias «en primera persona» a las representaciones que podría proporcionar la perspectiva de «tercera persona»? Estas cuestiones pueden ser comprendidas como preguntas acerca de la «ipseidad», es decir, acerca de la naturaleza del «sí mismo» o, para decirlo mediante una terminología menos precisa pero más conocida, como interrogantes sobre la «identidad» del sujeto. Esta temática es la que abordamos en el § 6.2.

En cuanto a la segunda condición señalada, la de encontrar posiciones analíticas dominantes en cada uno de esos campos, invitamos al lector a acompañarnos en la siguiente estrategia. Dado que las tendencias analíticas más sobresalientes son —como se mostrará— *reductivistas* tanto respecto al problema de la intencionalidad como en lo que concierne al de la identidad del sujeto, el hiato ontológico entre tradición analítica y tradición continental está, ya desde un principio, claramente definido. Comparar posiciones bajo ese supuesto convertiría a nuestro análisis en un estudio puramente descriptivo y hasta trivial. Pues bien, analicemos, siguiendo otro camino, las posiciones analíticas dominantes en vinculación con aquellas otras que, dentro de esa misma tradición, plantean objeciones serias respecto a ellas. El tratamiento mismo de los problemas en semejante oposición nos informará sobre el modo preciso en que el analítico pone en juego argumentos estructuralmente homologables a los de la tradición continental. De ese modo podremos responder a la pregunta de si la filosofía de la mente analítica, cuando propugna puntos de vista semejantes a otros de rai-gambre continental, rescinde el hiato ontológico entre tradiciones del que venimos hablando. Nuestra apuesta, que deberá ahora ser sometida al juicio del lector, es la de que el hiato entre una *ontología del acontecimiento* y una *ontología de la factualidad* se mantiene incluso en estos casos; casos en los que filósofos analíticos y filósofos continentales parecen defender lo mismo.

6.1. MENTE E INTENCIONALIDAD

A continuación presentamos una breve síntesis de los esfuerzos fundamentales que en el ámbito de la filosofía de la mente han contribuido a la mencionada «naturalización de la intencionalidad». Como veremos, la posición dominante en filosofía de la mente es la de un monismo materialista cuya actitud es «reductivista», es decir, propensa a explicar los estados (aparentemente) intencionales haciendo referencia a una instancia no intencional.

En coherencia con la estrategia avanzada más arriba, podríamos emprender el estudio comparativo entre *tradiciones* confrontando la posición continental con variantes destacadas de un monismo no reductivista, dentro del campo analítico, dando por supuesto que una consideración de posiciones dualistas sería improductiva (a la vista de que el dualismo ha sido arrinconado también en el ámbito de la filosofía continental).⁹ Dentro de la oferta no reductivista, dos casos ejemplares demandan nuestra atención: el «monismo anómalo» de Davidson y el análisis hermenéutico de Tugendhat. Ejemplares, a nuestro juicio, porque permiten ser tomados como modelos para una reflexión sobre la confrontación de las propensiones continental y analítica a propósito de una conservación monista de lo intencional: una preservación coherente con el naturalismo (Davidson) y una preservación incompatible con él (Tugendhat) —nos ocupamos de ello en el § 6.1.3.— . Antes, sin embargo, intentaremos suministrar una síntesis de los cauces fundamentales de la *naturalización de la intencionalidad* (§ 6.1.1) y

9. En efecto, ya el antinaturalismo de Husserl era claramente antiplatónico —de ello hemos dado cuenta en el capítulo 1, § 1.3.2.— y la *mundanización del sentido* de la que venimos hablando es incompatible con una ontología dualista. El lector debe reparar aquí en que la asunción de una *ontología del acontecimiento* no implica atribuirle a la dimensión de «acontecimiento» un estatuto trascendente respecto al de los fenómenos de carácter representable (los *facta* en sentido analítico). El acontecimiento del sentido, el fenómeno de la presentación del ente, es immanente respecto al ente que se presenta, respecto a lo presentado como sentido.

examinaremos —en el § 6.1.2.— un caso muy interesante de crítica a la posición dominante actualmente en esa trayectoria, la funcionalista. Nos referimos al caso del «naturalismo biológico» de J. Searle, interesante en la medida en que su estrategia respecto al materialismo conduce a afirmar el carácter intrínseco de lo mental respecto al cuerpo (el cerebro) y así, a una posición que posee fascinantes parentescos con lo que, dentro de la tradición continental, hemos descrito bajo el rótulo de *fenomenología del cuerpo*. Finalmente, analizamos las líneas de fuerza de una estrategia lógica que ha dado lugar a paralelismos con los análisis continentales: la semántica de los mundos posibles (§ 6.1.4).

El interés unitario de todos estos análisis es el de indagar la topología de encuentros y desencuentros entre las *tradiciones* a propósito de un análisis de los problemas de intencionalidad. En ese sentido, intentaremos mostrar que reencontramos aquí, a una nueva luz, las semejanzas estructurales y el hiato ontológico que hemos encontrado en otros campos.

6.1.1. *La naturalización de la intencionalidad. Del antinaturalismo fregeano al funcionalismo computacional*

Si simplificásemos al extremo una panorámica de las diferentes perspectivas en filosofía de la mente, adoptando para ello el prisma quizás más elemental, a saber, el que proporciona la problemática mente-cerebro, nos encontraríamos con la siguiente distribución de fuerzas:¹⁰ a) un dominante monismo frente a la hipótesis dua-

10. He aquí un excelente resumen realizado por uno de los más acreditados expertos (J. Searle). «Tradicionalmente, en la filosofía de la mente se supone que hay una diferencia básica entre dualistas, que creen que hay en el mundo dos clases fundamentalmente distintas de fenómenos, cuerpos y mentes, y monistas, que creen que el mundo está hecho de un solo tipo de material. Los dualistas, a su vez, se dividen en «dualistas sustancialistas», que creen que «mente» y «cuerpo» nombran dos clases de sustancias, y «dualistas de propiedades», que creen que «mental» y «físico» nombran distintas clases de propiedades o características, de tal modo que una misma sustancia —un ser humano, por ejemplo— permite disponer de las dos propiedades a la vez. Los monistas, a su vez, se dividen en

lista; b) situados en el monismo, un materialismo ampliamente compartido, defensor de la tesis según la cual todo es físico o material. Pues bien, podríamos decir que el reflejo de esta posición genérica en el problema concerniente a la intencionalidad podría ser calificado de «reduccionista»: a lo que se propende es a explicar los fenómenos *mental-intencionales* a fenómenos de tipo no intencional (físicos, conductuales, etc.), para lo cual se adopta con frecuencia una posición «eliminativista» (es decir, amiga de la idea de que en realidad los fenómenos mentales, en cuanto tales, no existen).

El problema de la intencionalidad surge con necesidad en el análisis lingüístico de los estados mentales. Las proposiciones en las que se expresa la posesión de un contenido mental son aquellas que, después de Russell, se conocen como «actitudes proposicionales». En una actitud proposicional se pone de manifiesto que un sujeto cree, piensa, etc. que «p». Se parte, así, de que un estado mental posee capacidad de significación en la medida en que está necesariamente unido a un contenido. Toda creencia o deseo lo es de algo. Esta tesis, que es la de Brentano, y en la que —como ya sabemos— se funda la fenomenología husserliana, implica que los estados mentales son estados intencionales, que la conciencia es

idealistas, que creen que todo es, al final, mental, y materialistas, que creen que todo es, al final, físico o material. Supongo que la mayoría de la gente en nuestra cultura acepta algún tipo de dualismo. Creen tener ambas cosas, una mente y un cuerpo, o un alma y un cuerpo. Pero desde luego no es así entre los profesionales de la filosofía, la psicología, la inteligencia artificial, la neurobiología y la ciencia cognitiva. El grueso de la gente que trabaja en estos campos acepta alguna versión del materialismo, porque creen que es la única filosofía compatible con nuestra visión científica contemporánea del mundo. Hay unos pocos dualistas de propiedades, como Thomas Nagel y Colin McGinn, pero los únicos dualistas sustancialistas que conozco son personas comprometidas religiosamente con la existencia del alma, como el último sir John Eccles. ... Es característico de los materialistas que piensan que pueden librarse de esos hechos mentales o bien reduciéndolos a fenómenos materiales, o bien declarando su inexistencia. La historia de la filosofía de la mente en la pasada centuria ha consistido en buena medida en tratar de mostrar que no existen fenómenos mentales más allá de los fenómenos físicos» (Searle, 1997, trad. cast., pp. 125 ss.).

siempre *conciencia-de*. El proyecto naturalista tiene por reto, de este modo, mostrar —contra la convicción fenomenológica fundamental— que la textura intencional de las actitudes proposicionales es asequible a un análisis explicativo y reductible como parte esencial de las transacciones causales del mundo.

Al presentar un esbozo del trayecto de naturalización de la intencionalidad, sería, pues, de interés comenzar recordando la convergencia originaria de las dos tradiciones contemporáneas en este punto, una afinidad entre las posiciones continental y analítica que fue destacada como fundacional. La «intencionalidad», para Husserl, y las «actitudes proposicionales» para Frege —el «pensamiento»— son irreducibles a una explicación en el marco del naturalismo psicologista que emerge en su época. Como veíamos, la preservación fregeana de la idealidad de los contenidos mentales frente a la factualidad del mundo de los hechos hace causa común con la distinción husserliana entre análisis lógico de la conciencia constituyente y análisis psicológico. Ahora bien, como intentamos mostrar en su momento, a diferencia del análisis husserliano —en virtud del cual los objetos a los que está referida la conciencia son constituidos, al mismo tiempo, en la vivencia (de un *Ego* trascendental)—, Frege sostuvo un idealismo más marcadamente platonizante. Los pensamientos, sostuvo Frege, no son parte del «mundo actual», pues no ejercen influencia causal entre sí, ni tampoco con los objetos físicos y con las representaciones. Habiendo sido desconectados de las férreas líneas de la causalidad, y también de una constitución subjetiva, los pensamientos no pueden ser comprendidos como parte de operaciones mentales o como productos de ellas. No resultará quizás exagerada la calificación que el esquema fregeano merece a M. Dummet, cuando se refiere a él como una «expulsión de los pensamientos de la mente».¹¹

He aquí algunos hitos de la naturalización que pueden ser interpretados, desde cierta perspectiva, como reacción frente a este exacerbado idealismo.¹² Contra el principio antinaturalista fregea-

11. Dummet, 1993, p. 22.

12. Destacables al respecto son los trabajos de Acero, 1997a y 1997b.

no, Russell influyó de modo determinante, en la segunda década del siglo, haciendo valer, a través de la posición que viene llamándose «monismo neutral», las exigencias principales del conductismo de la época.¹³ La concepción russelliana según la cual una palabra hereda su significado de la imagen a la que se asocia regularmente tiene aquí su paralelo en una explicación del elemento intencional de los estados mentales que hace depender a éste de mecanismos que se basan en asociaciones entre imágenes y objetos. De este modo, aunque Russell admite por igual la existencia del mundo físico y del mundo de los fenómenos mentales, los entiende a ambos como construcciones lógicas asociativas. El contenido mental parecía, pues, susceptible de ser analizado como parte de las transacciones causales de tipo psicológico.¹⁴

El naturalista actual es, sin embargo, más pretencioso que Russell. Si éste abrió la vía a una unificación de mente y materia es porque consideraba a ambas como construcciones lógicas, pero puso un límite al negar explícitamente una teoría causal de las actitudes proposicionales.¹⁵ Así, rechazó que las creencias pudieran definirse por su eficacia en la causación de movimientos voluntarios.¹⁶ Y desde tal punto de vista se sostiene, al fin y al cabo, la disimilitud entre materia y mente. Los desarrollos de la segunda mitad del siglo, en cambio, parecen adoptar una trayectoria más claramente reductivista, según la cual el discurso fisicalista podría, final-

13. Paradigmático es Russell, 1921.

14. Frente a Frege y Husserl, para Russell el contenido semántico de las proposiciones no posee una esencia ideal; es un *ens concretum*. Una imagen se convierte en un elemento intencional —es decir, en un elemento con capacidad representacional; una imagen de algo— cuando adquiere la eficacia causal del objeto o estado de cosas, bien por su asociación con éste, bien por su semejanza con él. Así, dice Russell (1921, p. 229; citado en Acero, 1997a, 231): «Lo que llamamos la imagen de algún objeto definido, por ejemplo, la Catedral de San Pablo, produce algunos de los efectos que el objeto mismo tendría. ... En todos estos casos, las leyes causales concernientes a las imágenes están vinculadas con las leyes causales concernientes a los objetos significados por ellas».

15. Russell, 1921, pp. 102 y ss.

16. Cf., por ejemplo, Russell, 1922, pp. 271 y ss.

mente, constituir el paradigma desde el cual aportar las claves del discurso acerca de cualquier otro ámbito de la realidad.¹⁷ Recientemente, Fodor ha hecho valer este programa, en su *Psicosemántica* (1987), considerando las leyes de la semántica como anticipos de leyes físicas.

Puede decirse que, en el marco general anteriormente dibujado, el naturalista actual propende a una posición *funcionalista*, en la medida en que entiende la intencionalidad como resultado de la existencia de fuertes vínculos causales que conectan a los sistemas encargados de procesar información y su entorno próximo. Si acepta la tesis de Brentano, según la cual la característica principal de lo mental es la intencionalidad, es porque está convencido de que los estados mentales y sus propiedades intencionales son explicables causalmente y que pueden clasificarse en función de su eficacia causal dentro de la economía interna de la actividad mental.

El conductismo ha resultado muy influyente en ese trayecto. Podría decirse que el conductismo *filosófico* ha sido considerado finalmente como una *vía muerta* por el funcionalista actual, pero contribuyó al proyecto, más básico, de un reduccionismo materialista. El *locus classicus* de esta tendencia, *El concepto de lo mental*, de G. Ryle, ayudó en esa dirección, tanto poniendo un freno serio a la posibilidad del dualismo, como reduciendo lo mental a lo explicable en términos de conducta. La primera contribución se produjo al caracterizar el problema mismo mente-cuerpo (al que Ryle llamó el del «fantasma en la máquina») como resultado de un «error categorial».¹⁸ La segunda contribución se basa en la tesis según la cual los estados mentales son sólo pautas de conducta y disposiciones de

17. Influyente en esta línea fue el trabajo de Oppenheim y H. Putnam, 1958.

18. Ryle, 1949. Un «error categorial» consiste, para Ryle, en una confusión en el uso de categorías lógicas. Se comete un error categorial, en el campo que aquí nos interesa, cuando identificamos lo mental como algo que es opuesto (o equivalente) al cuerpo. En realidad, la categoría de lo mental implica un vocabulario distinto al de lo físico: el vocabulario de la conducta, pues lo usamos cuando hablamos de cómo alguien se comporta o es probable que se comporte.

conducta, entendiendo por «conducta» movimientos corporales sin componente mental intrínseco.¹⁹ Ha sido el *conductismo psicológico* el que, curiosamente, ha preparado vínculos más estrechos con el funcionalismo. Dretske,²⁰ por ejemplo, ha reconocido esta eficacia en la transformación que Skinner (1957) hace del principio conductista. Objetivo del psicólogo era elaborar un enfoque funcional del comportamiento verbal. Semejante enfoque implica una búsqueda de relaciones funcionales entre conducta verbal y estímulos causantes. De este modo, el significado de las expresiones no es buscado en la variable dependiente (en los efectos causales), sino en los antecedentes causales que controlan la preferencia. Aunque este principio causalista y conductista influyó en la perspectiva quineana, haciendo del significado —y, en este sentido, de la intencionalidad— una propiedad de la conducta, ha suscitado un programa más radical, en el que la intencionalidad misma tiende a ser liquidada. Este programa ha implicado, en la época más reciente, una compleja elaboración de tesis funcionalistas, cuya posición es materialista, pero ciertamente, muy diferente del reductivismo fisicalista. Nos aproximaremos a algunas claves de este complejo movimiento.

El conductismo presenta varios problemas. Entre ellos, hay que destacar, en primer lugar, su fuerte carácter contraintuitivo, al ser incapaz de dar cuenta de nuestra intuición de que los estados mentales *causan* la conducta (algo muy distinto a que los estados mentales *sean* la conducta). Otro problema es su riesgo de circularidad, dado que si se plantea como reducción de lo mental a lo conductual se tropieza con la dificultad de que para analizar estados mentales hay que presuponer otros estados mentales.²¹ Es la primera objeción la que parece más determinante en la genealogía histórica del

19. Quiere decir esto que los términos mentales no se refieren a estados internos de la persona, sino que al usarlos estamos simplemente caracterizando a la persona en términos de lo que hace o podría hacer en circunstancias particulares.

20. 1981, capítulo 4.

21. Si mi creencia de que llueve puede explicarse en función de mi conducta de portar un paraguas es porque suponemos, entre otras cosas, que poseo el estado mental consistente en desear no mojarme. Cf. para este tipo de objeciones, Searle, 1997, trad. cast., pp. 127 ss.

funcionalismo. El conductismo no puede dar cuenta de las relaciones causales entre mente y conducta. Para creer en él, como dijera K. Ogden y I. A. Richards, tendríamos que «fingir una anestesia general».²²

El siguiente movimiento importante del materialista fue, ante ello, el de identificar los estados mentales con estados del cerebro, teoría a la que se le denomina «de la identidad». La comprensión —introducida por la Psicología Cognitiva— de los estados mentales como un sistema intermedio entre el aducto sensorial y el educuto conductual, en primer lugar, y la distinción de D. Lewis (1966) entre *papeles causales* y *estados mentales ocupantes*,²³ en segundo lugar, proporcionaron parte del bagaje conceptual que hoy maneja esta teoría. Propuesta a principios de los años cincuenta por U. T. Place y J. J. Smart, ha sido desarrollada, sobre todo, por D. Armstrong (1968-1993) y por D. Lewis.²⁴ La doctrina materialista que aquí se defiende es la que suele ser denominada propiamente, por vez primera, «funcionalismo». La pieza clave de la teoría de la identidad consiste en reivindicar que la seña de identidad nuclear de los fenómenos mentales es su papel causal. El naturalismo materialista se manifiesta, en este contexto, en el punto de partida según el cual los estados mentales son estados físicos del cerebro. La teoría permite considerar los estados mentales como causas y/o efectos de estados físicos, a lo que se une la convicción de que las causas y los efectos de los estados físicos sólo pueden ser estados físicos. Ahora bien, aunque los estados mentales sean estados físicos, un estado mental se caracteriza *fundamentalmente* por su función dentro de un sistema de relaciones causales (dentro de una «organización funcional»)²⁵ Si a ello unimos, por otro lado, la dis-

22. En *The Meaning of Meaning*, Harcourt Brace, 1923, p. 23. Citado por Seale en *op. cit.*, p. 127.

23. Una cosa es un estado mental (con el cometido causal que desempeña en la economía cognitiva o volitiva del individuo) y otra el estado físico que ocupa o en el que se materializa esa función.

24. 1983, parte B.

25. Searle nos suministra un sencillo ejemplo de cómo procede un punto de vista funcionalista. «He aquí cómo discurre un análisis funcionalista típico. Su-

tinción entre estado mental *ocupante* y *papel causal*, nos encontramos ante una seductora comprensión de lo mental. Admite considerar, en efecto, como contingente la identidad del papel causal y del estado físico ocupante, lo que implica que un abanico variopinto de estados físicos puede ocupar el mismo rol.²⁶ Se diría que el

pongamos que yo creo que llueve. Esta creencia será un estado de mi cerebro, pero un computador, o algún otro sistema, podría tener la misma creencia, aun teniendo una composición físico-química completamente diferente. Así pues, ¿qué hecho de mi cerebro convierte eso en una creencia? La respuesta funcionalista dice que un estado de un sistema —un ser humano, un computador, etcétera— es una creencia de que llueve si el estado en cuestión tiene las relaciones causales correctas. Por ejemplo, mi creencia es un estado de mi cerebro causado por mi visión a través de la ventana cuando está cayendo lluvia del cielo, y este estado, junto con mi deseo de no mojarme (otro estado funcional de mi cerebro) causa un determinado tipo de *output* de conducta, como el llevarme el paraguas. Una creencia, pues, es cualquier estado de cualquier sistema físico que tenga ciertas clases de causas físicas que, agregadas a ciertas clases de otros estados funcionales, como los deseos, tienen ciertas clases de efectos físicos» (Searle, 1997, trad. cast., p. 129).

26. Algunos pormenores de esta teoría serían los que siguen. La teoría de la identidad permitía, con su bagaje teórico, afrontar tensiones que aparecían en un proyecto materialista, tales como las tensiones entre un dualismo ontológico y la necesidad de hacerlo compatible con los hallazgos de las ciencias empíricas del cerebro, el tan debatido estatuto de las sensaciones o experiencias cualitativas (los *qualia*). Armstrong, al añadir que la identidad entre papel causal y estado físico ocupante es contingente, abrió la posibilidad de pensar que toda una amplia gama de estados físicos distintos pudiesen ocupar el mismo papel causal. A resultados semejantes llegó Putnam (en trabajos recopilados en Putnam, 1975), con argumentos como el de la múltiple encarnabilidad. Tras ello, el determinante artículo de Davidson «Mental Events» (orig. 1970, trad. incluida en Davidson, 1994) introdujo en la discusión la distinción entre «identidad de tipos» e «identidad de ejemplares o casos», distinción asociada a la tesis según la cual, si bien cada estado mental M es idéntico a un estado físico particular F, no es forzosamente verdadero que el mismo tipo de estado físico se materialice siempre que algo o alguien está en un mismo tipo de estado mental. Dos sistemas de información, según ello, pueden estar en el mismo estado mental y diferir, no obstante respecto al tipo de estado físico en que se materializan. De modo semejante, un mismo dispositivo neural puede, dada la flexibilidad del cerebro humano, ejercer funciones varias en distintos momentos. Reflexiones de este tipo inducen a la conclusión de que, aún manteniendo la teoría de la identidad, no es posible emparejar estados psicológicos y tipos de conducta o tipos físicos

análisis de los estados mentales no excluye el uso de categorías cualitativas, como la de la *múltiple encarnabilidad* (utilizada por Putnam en la década de los setenta).

Una clásica objeción de Chomsky al conductismo de Skinner se ha convertido en un obstáculo para el proyecto mencionado.²⁷ Chomsky señala que no podemos predecir el comportamiento verbal en términos de los estímulos del entorno, porque no sabemos cuáles son los estímulos en curso hasta que el hablante responde. Esta objeción pone en cuestión la rigurosidad del enlace nomológico estímulo-respuesta verbal. Al mostrarle un cuadro a alguien, por ejemplo, nos podemos encontrar con infinidad de respuestas distintas. A esto ha respondido recientemente Fodor, admitiendo que entre estímulo y respuesta verbal no hay un vínculo nomológico estricto, pero sí entre estímulo y suceso neuronal que ocupa el estado. Y lo que se busca actualmente es mostrar que las emisiones verbales son también cadenas más complejas de causalidad enlazadas con las cadenas causales estímulo-estado neuronal. La naturalización del significado culmina, así, en un proyecto de naturalización según el cual la intencionalidad sería finalmente explicable en base a relaciones legaliformes. El reto —al que quiere dar cumplida satisfacción el funcionalista— está en mostrar cómo las formas más complejas de intencionalidad se asientan sobre relaciones legaliformes más sencillas. Pues es claro que el funcionalista no sostiene que existen estados mentales intencionales irreducibles que, además, causan las relaciones causales que forman parte de una organización funcional, sino que *ser* un estado mental, en general, consiste precisamente en tener dichas relaciones causales. Éste es el desafío ante el cual pretende haber salido airoso victorioso el tipo de funcionalismo más extendido en la actualidad, a saber, el que sostiene que un estado *funcional* en el cerebro es un *estado computacional*. Escuchemos su discurso típico.

de modo fijo. A principios de los setenta, Fodor y Block impulsaron esta línea, en la que ya se ve que la teoría de la identidad de los tipos psicológicos es más abstracta que la que evidencian los tipos físicos o conductuales.

27. Chomsky, 1959.

La piedra de toque del funcionalismo, como hemos visto, consiste en identificar la naturaleza de un estado mental con su «función» dentro de un sistema de relaciones causales, es decir, con su posición y papel causal en una organización funcional cuya actividad básica consiste en procesar informaciones. Este centro neurálgico de la teoría funcionalista no implica un compromiso con la idea de una identidad entre estados mentales y estados del cerebro. Para el funcionalista, semejante posibilidad parece demasiado reductiva. ¿Por qué no habría de tener estados mentales semejantes a los de un ser humano un ser que no estuviese hecho a base de los mismos materiales que nosotros, por ejemplo una complejísima máquina o un extraterrestre? Todos los estados mentales son estados físicos o «sistemas» físicos, pero los sistemas pueden estar hechos de diferentes materiales. Pues bien, en la nueva disciplina de la *ciencia cognitiva*, la versión computacional se ha hecho dominante. El argumento fundamental en esta situación es que un estado funcional es un estado computacional: parece que en el programa del computador anida un modelo interesante de organización funcional, capaz de explicar el comportamiento de máquinas y de cerebros.

Uno de los hitos más importantes en la génesis del funcionalismo computacional es el que Turing protagonizó, mediado el siglo XX, con su atrevida tesis de que la actividad del cerebro puede ser comparada con el procedimiento de una máquina.²⁸ El conocido modelo de artefacto capaz de reproducir las operaciones mentales humanas, la «Máquina de Turing», vendría a consistir básicamente —utilizando un lenguaje actual— en un computador digital. Se trata de un computador cuyo modo de proceder es *serial* (procede realizando una serie de pasos en función de determinadas reglas) y *de estado discreto* (pasa de un estado a otro mediante un salto y no de modo continuo).²⁹ La máquina que, de acuerdo con el famoso matemático y

28. Turing, 1937 y (fundamentalmente) Turing, 1950.

29. Una «Máquina de Turing» consta de tres partes, comparables a las que componen un actual ordenador digital: una unidad de memoria, en la que está depositada la información; una unidad ejecutiva, que realiza las diversas opera-

lógico inglés, podría llevar a cabo cualquier tarea de la que fuese capaz el cerebro humano está dotada, además, de *universalidad* (puede imitar a cualquier máquina *concreta* de estado discreto): es, hablando con propiedad, una «Máquina Universal de Turing».

La primera formulación funcionalista basada en la tesis de Turing fue, quizás, la de Putnam, quien pensó que hay una analogía muy fuerte entre la relación que guarda el programa de la «Máquina de Turing» con su dispositivo físico y la que mantiene la mente con el cerebro.³⁰ Pero esta versión inicial del funcionalismo —al que se suele llamar «funcionalismo de *Tabla de Máquina*»— ha sido depuesto en favor de su sucesor, el modelo del «funcionalismo computacional» o de «Inteligencia Artificial» (IA). En realidad es una confusa línea divisoria la que marca aquí la diferencia entre un modelo u otro, porque lo que del trabajo de Turing (1950) supuso una convulsión en su momento es muy similar a la apuesta fundamental del proyecto actual IA: la idea de que podemos establecer una equivalencia entre inteligencia humana e inteligencia artificial, considerada ésta como característica de una máquina capaz de ofrecer un *analogon* de los «estados mentales» humanos a partir de procedimientos formales. Por eso, podríamos decir, con Searle, que el modelo clásico de Turing no es más que la «historia primigenia»

ciones; una unidad de control, que es la parte que controla que las operaciones se ejecuten de forma correcta y en el orden adecuado. El modelo que ofrecía Turing constaba de *a*) una cinta de longitud potencialmente infinita y con una secuencia lineal de cuadros (cada uno con un símbolo o un conjunto finito de símbolos: en su versión más simple, un 0 o un 1), *b*) una unidad de ejecución, que está en un determinado estado interno y que se rige por un conjunto de reglas condicionales, y *c*) un indicador, que señala uno de los cuadros de la cinta. Las reglas condicionales determinan movimientos del indicador respecto a cuadros de la cinta —si se debe mover a la derecha o a la izquierda—, la inscripción de un determinado símbolo en un cuadro de dicha cinta y en qué estado debe entrar entonces.

30. Putnam, 1960. Posteriormente, Putnam llegó a aplicar este modelo al análisis del dolor, afirmando que el dolor es un estado que ocupa un lugar en un sistema, cuya conducta global puede ser explicada mediante el modelo de la «Máquina de Turing» (Putnam, 1967). Para una discusión básica sobre este modelo, véase Anderson (1964) y Turing-Putnam-Davidson (1985).

del modelo funcionalista computacional.³¹ He aquí algunos rasgos de este último.

Una de las claves fundamentales del modelo computacional afecta a la ya mencionada tesis funcionalista según la cual el tipo de soporte físico de una organización funcional no mantiene un nexo necesario con el «sistema funcional» en sí mismo, al cual pertenecen los estados mentales en virtud de su función en el todo y de su relación con el resto de las funciones. En realidad, el modo de proceder de una «Máquina de Turing», como hemos visto, encaja con la definición estándar de computación. Pero si la tomásemos literalmente, nos encontraríamos con que posee ciertas limitaciones que habría que superar (en virtud, podríamos decir, de la idea potencial misma que Turing había ofrecido). Ese modelo clásico sugiere, así, la idea de una equivalencia entre estados mentales humanos y estados mentales de *una* máquina. Pero si nos comparásemos con un ordenador estaríamos, en realidad, rebasando este punto de vista. Pues la idea de un ordenador digital no implica exactamente la idea de una máquina en particular, sino algo más abstracto: la idea de un tipo de operaciones que podrían realizarse en multitud de máquinas en particular.³² De acuerdo, pues, con el funcionalismo computacional, aquello con lo que es comparable la inteligencia humana no es exactamente una máquina, sino un género de procedimientos realizable en multitud de soportes físicos.³³ En coherencia con su versión más depurada es posible que haya que decir, incluso, no que el cerebro

31. Searle, 1992, trad. cast., pp. 207 ss.

32. Por ejemplo, a la idea de un ordenador digital no pertenece necesariamente la idea de una máquina que procede utilizando una organización serial de ceros y unos, sino la idea de un tipo de operaciones que pueden ser tratadas, entre otras posibilidades, como operaciones formales con ceros y unos.

33. Los argumentos de Block y Fodor (1972) fueron decisivos en esa dirección. Considerar así las cosas, por ejemplo, permite diferenciar entre procedimientos disponibles en una máquina y procedimientos que se realizan efectivamente. Y esa distinción, según los autores, es equivalente a la que podemos establecer entre «estados mentales disposicionales» y estados mentales efectivos, distinción que el modelo de *Tabla de Máquina* era incapaz de contemplar. Block ha seguido insistiendo, en esta línea, en la «irrelevancia de la realización física del

humano es *comparable* a una forma de inteligencia artificial, sino, más bien, que hay un cierto tipo de procedimiento computacional que puede realizarse de forma equivalente tanto en cerebros como en ingenios hechos por cerebros. Estamos ante algo así, diríamos en lenguaje platónico, como la existencia de dos realidades *sensibles* distintas (cerebros y máquinas inteligentes) que *participan* de la misma *Idea* —la de «la computacionalidad», quizás— siempre y cuando maticemos a continuación, en talante aristotélico, que no hay un mundo separado de *Ideas*, pues éstas son inmanentes, en forma de virtualidades, a la esencia de los seres intramundanos (en este caso, a cerebros y a máquinas inteligentes).

Este *gesto* filosófico al que acabamos de referirnos se corresponde con una segunda característica del funcionalismo computacional, fácilmente derivable de la anterior: su compromiso con la suposición de un lenguaje profundo, inconsciente, de cerebros y ordenadores, cuya forma, piensan muchos, debe ser la de una virtualidad posibilitante. Para referirse a este fondo lógico primitivo, los filósofos que se adhieren a esta línea hablan de *máquina virtual*. De acuerdo con ello, puede decirse que dos programas son equivalentes si son realizaciones equivalentes del mismo algoritmo (es decir, del mismo armazón de procedimientos «primitivos») o, de otro modo, si se pueden entender como formas de explicitación del lenguaje canónico de una *máquina virtual* que puede dar lugar a explicitaciones muy diversas.³⁴ Cuando el filósofo cognitivo de orien-

hardware para la descripción computacional» (Block, 1990, 260). Un mismo procedimiento computacional podría estar realizado por ruedas dentadas y palancas, por un sistema hidráulico o cualquier otra cosa. En el citado trabajo, Block bromea, incluso, diciendo que un sistema de ceros y unos podría ser sustituido por un sistema de gatos, ratones y queso que hiciese que el gato tirase de la cuerda y abriese un paso que podríamos tratar como si fuera un 0. Pylyshyn, en un talante similar, invita a considerar que una secuencia computacional podría ser realizada por «un grupo de palomas entrenadas para picotear como una máquina de Turing» (1984, p. 57).

34. Si hablamos de un sistema formal computacional como de algo que puede ser realizado de formas diversas, es lógico que podamos referirnos al lenguaje de un ordenador concreto (una de tales formas) como una estructura que

ración computacional analiza el modo de conocer y de razonar humanos se atiene a este mismo instrumental conceptual. Así, Pylyshyn llama a la estructura formal de una *máquina virtual* su *arquitectura funcional* y define como tarea primaria de la *ciencia cognitiva* la de descubrir la *arquitectura funcional* del cerebro, una investigación que nos informaría sobre el *algoritmo* básico o las operaciones primitivas básicas de la inteligencia humana:³⁵ de su virtualidad maquina.

Semejante compromiso del funcionalismo computacional nos pone en la pista de nuestro problema fundamental: nos ofrece una vía de entrada a la cuestión por el modo en que aborda el estatuto de los estados mentales intencionales. Nos centraremos en este problema con mayor profundidad en el siguiente párrafo. Baste reparar por el momento en la forma más simple de describir el resultado funcionalista al respecto: tales estados son manifestaciones superficiales de una estructura algorítmica más profunda. Partiendo precisamente de esta suposición fundamental, J. Fodor fue uno de los pioneros que introdujeron el nuevo «juego lingüístico» de la teoría computacional de la mente. No es irrelevante señalar en este punto que, en virtud de ese proyecto, se vio conducido a afirmar que existe un lenguaje interno en la mente humana, anterior a la conciencia explícita, al que llamó «lenguaje del pensamiento» y al que atribuyó la capacidad de regir, desde principios primitivos de carácter formal, las operaciones mentales sobre símbolos, es decir, las operaciones que corresponden a la posesión de estados mentales intencionales.³⁶

posee varios niveles de generalidad. El más «externo», que utiliza el usuario, especifica otro más profundo y más genérico. Y otro tanto le sucede a este último. Pues bien, el «lenguaje de programación» más básico posee la forma, en la jerga del computador, de un *algoritmo*: una secuencia de «procedimientos primitivos». Tal lenguaje de fondo es especificado en lenguajes de programación concretos de un ordenador: En sí mismo, semejante fondo no se ejecuta de forma *inmediata*, sino sólo por medio o a través de las *mediaciones* representadas por dichos lenguajes específicos. Sin embargo, debe ser presupuesto como inmanente al ordenador: un lenguaje de programación concreto especifica las operaciones primitivas *disponibles* en la máquina.

35. Pylyshyn, 1984, pp. 92 ss.

La conclusión no es arbitraria: si la mente se parece a un computador y las actitudes proposicionales son reductibles a operaciones computacionales, existe algo así como un *hardware* cerebral. Como tal, debe constituir algo así —se diría desde la perspectiva ulterior— como el lenguaje de una *máquina virtual*. De hecho, dicho lenguaje interno es una especie de fundamento posibilitador de los lenguajes naturales concretos: Fodor lo denominó «mentales».

Una forma también sencilla de anticipar la reacción del continental (husserliano en este caso) consiste en imaginarse que éste intenta alimentar su escepticismo —y aliviar su estupor— suponiendo que lo que el colega analítico piensa, en realidad, es que la mente humana puede ser *simulada* en un ordenador, a condición de que reconozcamos que este último «no comprende» lo que hace, a diferencia del hombre. En tal caso, se llevará una sorpresa, porque si bien no es claro que la posición más débil del funcionalismo filosófico computacional se resistiese a una concepción semejante, en su sentido estricto no está dispuesto a admitir tal cosa. El trabajo de Turing (1950) utilizaba una noción de *equivalencia* según la cual la inteligencia humana y la artificial son equivalentes si no podemos distinguirlos en lo que concierne a los resultados de su proceder: a partir de un mismo *input* se da lugar, en ambos casos, a un mismo *output*. Para esta noción de *equivalencia* es secundaria la coincidencia entre los procedimientos internos. Distintos sistemas de reglas pueden ajustarse a una misma pauta de conducta externa. Sin embargo, si decimos —con el modelo computacional que estamos describiendo— que mentes y máquinas efectúan la misma operación, estamos pensando en una *equivalencia* en las formas mismas de proceder. Podemos entonces distinguir, con una terminología que Searle ha expandido, entre IA «débil» —«el punto de vista de que los procesos cerebrales (y los procesos mentales) pueden simularse computacionalmente»— e IA «fuerte» —«según la cual todo aquello en lo que consiste tener una mente es tener un programa».³⁷ Conviene a nuestra estrategia argumentativa afrontar

36. Fodor, 1975.

37. Searle, 1992, trad. cast., p. 207.

la versión realmente contrastante respecto a la posición continental, la fuerte. Para ello, resulta ineludible tomar en cuenta una versión del computacionalismo que se abre paso cada vez con mayor capacidad de consenso en el escenario actual: la versión así llamada *conexionista*. Pues entre sus virtudes cuenta la de flexibilizar el rigorismo del modelo hasta ahora considerado y, así, la de proporcionar un reto aún mayor al continental, que tropieza ahora con la idea de máquinas cuyo comportamiento, siendo computacional, parece superar las constricciones del *algoritmo*.

Como hemos visto, el tipo de procesos que la teoría computacional comenzó utilizando en su justificación de la analogía entre cerebros y máquinas es el de un computador *serial* y *de estado discreto*. Se suele asociar con esta idea de computacionalidad el calificativo de *vonneumannesca*, pues los diseños originales del mismo fueron hechos por Von Neumann, un científico húngaro-americano. Recientemente, sin embargo, se han realizado intentos para sustituir dicho modelo por otro tipo de computaciones que, al menos a primera vista, se parecen más a los cerebros humanos, porque se diría que están neuronalmente inspirados. Se trata del *Procesamiento Paralelamente Distribuido*, también llamado *Modelización Neuronal Reticular* o *Conexionismo*. Un procesamiento conexionista pone en juego varios canales de computación que interactúan entre sí. Entre *input* y *output* no se interpone ahora una simple secuencia de pasos regida por reglas algorítmicas, sino una red de procesos en conexión y en recíproca relación de influjo.³⁸ No cabe duda de que un diseño como éste posee más atractivos para quien esté conven-

38. Una red conexionista típica adoptaría aproximadamente la siguiente forma. En el nivel de *inputs* hay una serie de nódulos y, entre éstos y el *output*, un determinado número de nódulos dispuestos en diferentes niveles (los «niveles ocultos»). Los *inputs* recibidos por cada nódulo del nivel inicial básico se pueden representar como determinados valores numéricos y se relacionan de forma múltiple con el siguiente nivel conectándose con cada uno de los nódulos que lo componen. Esta ramificación se extiende conforme avanzamos en la conexión con nuevos niveles de nódulos. En todo este proceso se transforman los valores iniciales de *inputs*, al multiplicarse con la variable fuerza de conexión del resto de los nódulos. El *output* final ha surgido, así, de una compleja red de enlaces.

cido de la posibilidad de emular el cerebro. Tal y como presupone- mos para este último, un procesamiento conexionista es un sistema flexible cuya conducta no depende estrictamente de una cadena de pasos prediseñados, sino que está en función de interacciones complejas entre nuevas informaciones y lo que el sistema ha encontrado en el pasado. Pueden también, a la vista de un conjunto de *inputs*, ajustarlos con los valores de un cierto *output* —en terminología conductista podríamos hablar de la capacidad de responder a los estímulos mediante una conducta final coherente con las exigencias del medio— modificando las fuerzas de las conexiones hasta que se produce la deseada armonía. En tal sentido, podría decirse, incluso, que una red computacional, al permitir procesos dúctiles, difusos, holísticos o de distribución orgánica, es capaz de *comportamientos* que antes sólo atribuíamos en exclusividad a la ensalzada mente humana, tales como aprender.

A continuación discutimos las versiones más radicales de este modelo (tomando como ejemplo la *eliminativista* de D. Dennett), las críticas analíticas más relevantes (como la de Searle) y la posición continental imaginable al respecto.

6.1.2. *Máquinas, cerebros y cuerpos: de la conciencia como ilusión al cuerpo inteligente*

Una sorprendente teoría *eliminativista*, como la D. Dennett, pretende haber superado la forma más excelente del reto al que hemos hecho referencia: el reto de explicar la conciencia misma mostrando que es una ilusión. Aprovecharemos una perspectiva analítica materialista no reductivista que se ha distinguido por sus agudas objeciones al funcionalismo en general y al computacional en particular: el «naturalismo biológico» de J. Searle. El contraste con una perspectiva continental fenomenológica (que conduce a Merleau-Ponty) ofrecerá ricos matices en lo que atañe al hiato entre *naturalización del significado* y la *mundanización del sentido*.

Invitamos al lector a tomar nota, antes de nada, de una tesis del funcionalismo computacional a la que la «escalera» anterior de consideraciones nos permite acceder ahora de un modo preciso. Se

podría dar a esta tesis un carácter prioritario desde el punto de vista genético, pues afecta al carácter del *planteamiento* mismo del que parte el filósofo analítico computacionalista a la hora de encarar el problema de lo intencional, un planteamiento *antifenomenológico*. Dicha tesis afecta a la concepción misma de la «intencionalidad» y se resume en la idea de que todo lo intencional consiste en un nexo entre reglas y representaciones. Aclaremos este punto crucial de la *naturalización de la intencionalidad*. Al hacerlo nos veremos arrastrados, una vez más, a reconocer el hiato entre una *ontología de la factualidad* y una *ontología del acontecimiento*.

No es difícil imaginar la pregunta más inmediata que, ante el proyecto computacional, puede asaltar al continental. Convencido de que el problema fundamental que encierra la reducción computacional de la intencionalidad reside en dar cuenta de la capacidad humana para captar, otorgar o reinterpretar *sentidos*, tal vez interrogaría al funcionalista de la forma siguiente: «¿y la significación, y el sentido que vehiculan los estados mentales intencionales? ¿no nos topamos aquí ante fenómenos que incorporan algo distinto a una secuencia de reglas?» La respuesta del contrincante ya se adivina; con mucha probabilidad, rezaría: «la semántica es reductible a la sintaxis». He aquí uno de los retos fundamentales del filósofo analítico en el campo de juego presente, el de explicar los fenómenos semánticos —es decir, la significación, el sentido, la vivencia, la interpretación— como formas derivadas de una estructura sintáctica más básica y, tal vez por ello, como ilusiones. Ahora se entiende mejor por qué Fodor confirió desde el principio tanta importancia a la tesis según la cual la mente, en la medida en que «manipula» símbolos, sigue las pautas antecedentes de un «lenguaje del pensamiento» compuesto exclusivamente por reglas de procesamiento *sintáctico*. Más tarde, Dennett (entre otros muchos) se manifestaba de un modo muy explícito: el funcionalismo computacional contempla a la mente como un *motor sintáctico* que emula a un *motor semántico*.³⁹ En el mismo sentido se habla, en la *ciencia cognitiva* actual, de tres niveles del mundo mental: el nivel de

39. Dennett, 1981.

intencionalidad humana (lo que Newell llama el «nivel del conocimiento»),⁴⁰ el nivel intermedio — puramente formal— de procesamiento de símbolos (al que se supone reductible el anterior) y el nivel inferior neurofisiológico (en el que se realiza el nivel anterior y que, de acuerdo con lo que hemos visto, podría ser sustituido, en principio, por cualquier otro soporte físico).

La cuestión ahora es ésta: ¿y cómo reducimos la semántica a la sintaxis en los estados mentales intencionales? Hemos señalado anteriormente que el análisis lingüístico más generalizado comprende los estados intencionales como aquellos que se expresan en una «actitud proposicional», es decir, en una forma de significación (expresable en un verbo) que se ejerce *sobre* un contenido proposicional (como en la expresión «creo que 'p'»). ¿Cómo puede dar cabida el lenguaje del ordenador a un tipo de expresión como esa? El terreno está preparado si pensamos en las proposiciones como símbolos en un computador digital. Las operaciones del ordenador sobre esos símbolos, entonces, podrían equivaler a las «actitudes», es decir, a aquello que se hace *sobre* un contenido proposicional. Pues bien, ésta es precisamente la respuesta clásica. La teoría computacional de la mente comprende el funcionamiento de un computador digital como un modo de operar sobre símbolos codificados en él, y se compromete a tratar los estados mentales humanos como algo análogo: como símbolos y reglas para manipular esos símbolos.⁴¹ Añadamos a esto que desde dicho punto de vista los estados mentales intencionales se caracterizan por su *capacidad representacional*. Puesto que los símbolos sirven para representar aquello sobre lo que se está pensando (lo que en la mente es referente de un *contenido proposicional*), se caracterizan esencialmente

40. Newell, 1982.

41. Por ejemplo, almacenar el símbolo o símbolos correspondientes a la proposición «p» en el registro específico para la creencia (en el «cajón de creencia», utilizando la jerga habitual) constituiría la actitud proposicional «creer que 'p'». Ésta es la concepción típica, expresada, entre otros, por Fodor (1975. Véase, por ejemplo, trad. cast., pp. 213-220). Para una historia básica de esta concepción característica del computacionalismo, véase Bechtel, 1988, trad. cast., capítulo 3.

por su carácter *representativo* (Fodor hablaba de «representaciones mentales»). Por su parte, las operaciones sobre símbolos (el parangón de las «actitudes») son comprendidas como funciones, regidas por reglas formales, que operan con representaciones.⁴² Tal es la manera en que quedaría explicada la intencionalidad en el lenguaje del ordenador. A tales explicaciones computacionales se las llama a menudo «explicaciones de reglas-y-representaciones». No hay más misterio en la intencionalidad: queda claro que, además de ser un fenómeno representacional, ella misma es explicitable o reconstruible como un conjunto de *facta*. No incluye ninguna dimensión que sea para nosotros *irrepresentable*. Como se ve, una aclaración como ésta cumple todos los requisitos de lo que venimos llamando *ontología de la factualidad*.

Es de esperar que el continental experimente un sentimiento de extrañeza ante este análisis de lo intencional. Pues cuando Husserl se refería a la intencionalidad, como hemos visto (§ 1.3.2), hablaba de otra cosa muy diferente. Se refería fundamentalmente a un carácter de la conciencia que tiene que ver, no con contenidos o con reglas, sino con *actos*. Lo intencional posee la estructura *vertical* del acto: un «estar dirigida la conciencia a», un vivenciar al ente en un modo de presentación («sentido»). Se aclare de una manera o de otra, lo importante en este punto estriba en distinguir entre aquello que en la mente ocupa el lugar del ente («contenido proposicional» para el analítico, *noema* para el husserliano), por un lado, y el elemento responsable, por otro lado, de que el contenido mental en cuestión posea una *significatividad* para el sujeto, un *sentido*. Este último es, fenomenológicamente hablando, un acto (*noesis*), jamás una regla, tal y como pretende la teoría computacional. Esta apuesta de la fenomenología husserliana está en íntima alianza, por otra parte, con una comprensión *no representacional* de

42. Así, dice Fodor, «tener una actitud proposicional es estar en cierta relación *computacional* con una representación interna» y «una relación tal que estar en dicha relación con respecto a dicha representación sea nomológicamente necesario y suficiente para (o nomológicamente idéntica a) tener la actitud proposicional» (Fodor, 1975, trad. cast., p. 214).

aquello *sobre* lo que versa una «actitud proposicional», es decir, el contenido proposicional (el *nóema*, en el ámbito fenomenológico continental). Pues un *nóema* es un *modo* de aparecer lo real, una *presentación* ontológicamente anterior a cualquier forma de *re-presentación*: un fenómeno de *sentido*. Y un sentido no puede ser captado desde un sistema formal de reglas. Un sentido se aprehende en un acto de *nóesis*: se vive, se experimenta. Antes de poder ser «manipulado» cualquier símbolo o estructura semiótica es ya un *ser-experimentado*. Ahora bien, el vivenciar, el experimentar, es una realidad dinámica, un acto: una dimensión *no representable*, sino *ejercitable*. Esta descripción se ajusta a lo que venimos llamando *ontología del acontecimiento*.

De otro modo. Si aplicásemos el análisis fenomenológico continental a la actitud proposicional constituida por la expresión «creo que 'p'», estaríamos obligados a tener en cuenta que «creo» y «p» no están en una relación legaliforme, pues no son traducibles a reglas o símbolos representacionales. En efecto, la naturaleza de «p» —invita el continental a considerar— no consiste, originariamente, en *representar* un hecho (que sería su «referencia»). Y ello porque la ocurrencia «p» en la conciencia es, sobre todo y en primer lugar, un *acontecimiento*: más precisamente, el acontecimiento de una *presentación*. Pues aquello en lo que la relación entre el contenido de «p» y el mundo consiste no es, sin más, un apuntar a un «hecho puro» del mundo. En la medida en que «p» es *comprensible* para el sujeto, y no meramente una ocurrencia a-significativa en la mente, su contenido es inseparable de un modo de *ser comprendido*. No hay hechos puros representables, sino sólo hechos filtrados en el tamiz de la comprensión. ¿Y qué quiere decir esto en un lenguaje más alambicado? Que el contenido de la proposición «p» constituye, bien mirado, una forma de comparecer la realidad en el seno de la vivencia comprensiva, es decir, fenómeno de presentarse lo real *como* un modo de ser-comprensible: como *sentido*. Por otra parte, «creer», si es algo comprensible para el sujeto, y no una mera ocurrencia a-significativa, es un modo, a su vez, de situar el contenido comprensible de «p» en otro tamiz comprensivo. Para explicar lo que aquí ocurre no basta con decir que «p» ha sido colocado en el «cajón de

creencia». Hay que explicar que la operación «colocar en el cajón de creencia» no es meramente algo que «ocurre», sino que ocurre en la medida en que es para el sujeto algo que él comprende muy bien, algo que posee un sentido. No hay nada en esa sintaxis computacional, a la que apelan las «explicaciones de reglas-representaciones», que explique el *plus* aquí señalado: el de que lo que ocurre sea fenómeno comprensible. Que «p» sea instalado en el «cajón de creencia» es algo que, en principio, puede ocurrir en un sistema que, a diferencia de lo que pasa en la mente humana, no *comprende* lo que hace. Y lo que es preciso aclarar es precisamente esta *diferencia*. Así pues, el modelo computacional —concluiría el fenomenólogo— no *reduce* la intencionalidad: simplemente la *obvia*.

El filósofo analítico, amigo de una prosa más ágil y clara, podría espetar en este punto al continental lo siguiente: «usted afirma que hay una clara diferencia entre *procesar* y *comprender*. Bien, pero ¿por qué utiliza un lenguaje tan alambicado? —lo que se puede decir se puede decir claramente, para expresarlo con Wittgenstein—. Ya veremos —en este mismo párrafo— en qué sentido el empleo de un «juego lingüístico» como el de la *ontología del acontecimiento* no es arbitrario y no tiene por qué resultar oscuro. Por el momento, demos satisfacción al hipotético comensal utilizando un «juego lingüístico» no alejado de su tradición. J. Searle viene insistiendo en la diferencia entre *computación* y *comprensión* desde hace décadas. Un experimento mental que el autor suele utilizar es ya un lugar común en el escenario analítico de discusión y ha sido tomado como modelo para justificar un auténtico posicionamiento anticomputacionalista: el así llamado *experimento mental de la habitación china*.⁴³ Mediante dicho *Gedankenexperiment* Searle nos invita a imaginar (simplificamos aquí muchísimo) que, en una si-

43. El argumento procede, al menos, de Searle, 1980. Para que el lector se haga una idea del impresionante efecto real del argumento en la discusión, repare en que ha generado más de cien publicaciones expresas planteadas como intentos de crítica y que el propio Searle se ha visto obligado a replicar en ocasiones que se cuentan por docenas. Véase Searle, 1997, trad. cast., pp. 111 y 120 ss.

tuación análoga a la de un ordenador que recibe *inputs* y expelle *outputs*, nos encontramos en una habitación y que nos comunicamos con el exterior en chino. En realidad, nosotros no sabemos chino, pero podemos simular una conversación con un chino-parlante que se encuentra en el exterior. Imaginemos que tenemos que responder a preguntas sobre una historieta que se nos comunica en chino. Supongamos, además, que respondemos a tales preguntas utilizando una serie de reglas (proporcionadas en nuestro idioma nativo) que nos permiten producir y enviar fuera de la habitación cadenas de símbolos chinos dependiendo de las cadenas de símbolos, asimismo chinos, que recibimos a través de un canal de conexión. Searle sostiene que, puesto que no sabemos chino, no *comprendemos* el contenido lingüístico al operar de ese modo y que tal actividad de manipulación de símbolos —éste es un nivel crucial del argumento— no puede ser considerada como una actividad *intencional*, puesto que no es una actividad *sobre* aquello que representan los símbolos (aquello de lo que trata la historieta).

Lo que el argumento de la *habitación china* pone en claro, según Searle, es que las operaciones computacionales, en cuanto formales, no son suficientes por sí mismas como condiciones de la *comprensión* y que tampoco hay razones para pensar que sean necesarias.⁴⁴ De un modo muy general: que «la semántica no es intrínseca a la sintaxis».⁴⁵ Un razonamiento como éste avala la posición continental fenomenológica que hemos relatado. O, al menos, en parte: en realidad, intentaremos mostrar más adelante que coincide con la continental *sólo* parcialmente y, en particular, en el aspecto menos decisivo e interesante para este último. Por el momento, el fenomenólogo podría sentirse ufano: lo intencional —muestra su colega analítico— implica comprensión y ésta no es explicable computacionalmente.

Ahora bien, es necesario proceder con extrema cautela en un asunto como éste. Es posible que Searle esté equivocado y que, por su parte, el continental, demasiado acostumbrado a esa su *ontología*

44. Cf. Searle, 1980, pp. 286 ss.

45. Searle, 1997, trad. cast., p. 30.

del acontecimiento esté cegado para entender el verdadero reto del computacionalista analítico. Dennett dice: «Reflexione con detenimiento sobre este discurso. ... Usted *comprende* las palabras, y *quiere decir* lo que dice. Estoy de acuerdo. ... Si usted se dedicara a lanzar palabras más o menos al azar, como un loro, las probabilidades en contra de que surgiera una secuencia de palabras con la interpretación deseada serían astronómicas. Seguro que hay una buena explicación de cómo y por qué usted dice lo que dice, una explicación que dé cuenta de la diferencia que hay entre sólo decir algo y decir algo y quererlo decir, *pero usted no tiene esa explicación*».⁴⁶ Así que el filósofo analítico computacional no *obvia*, como hemos concluido, los fenómenos de comprensión. Tales fenómenos existen, pero son *explicables*. Volvamos, pues, modestamente al desafío computacionalista y repensémoslo. ¿No es acaso posible que el «plus fenomenológico» que acabamos de colocar *a la base* del estado mental intencional esté situado, en realidad, en la *superficie* de los procesos mentales? ¿No será algo *causado* por procesos subyacentes, más que un elemento *generador*? ¿No será una *ilusión* en vez de una condición real de posibilidad? A esto es a lo que reta expresamente D. Dennett. Expresémoslo con uno de sus ejercicios mentales preferidos, el de la *parábola del loco*. Un loco nos dice, en un zoo, que los animales no existen. Puede que se trate de una simple expresión improductiva de locura. Pero es posible que se trate de una «locura revolucionaria», si es el caso que lo que quiere decir es que lo que vemos no es lo que realmente entendemos por «animales», sino robots cubiertos de piel, plumas o escamas: entonces, el presunto «loco» podría ser un acreditado zoólogo que estaría explorando la naturaleza última de los animales y suponiendo que éstos, en el sentido tradicional del término, no *existen*.⁴⁷

Pero esto, como sabemos, ya lo decía Descartes. Los seres no pensantes son máquinas, y también nuestro cuerpo. Sólo que, además de la dimensión mecánica, decía el filósofo, hay una dimensión no mecánica: la capacidad reflexiva de la conciencia. ¿Dónde

46. Dennett, 1991, trad. cast., p. 110.

47. Cf. *ibid.*, pp. 55 ss.

está, pues, el reto de Dennett? Su desafío consiste en poner de manifiesto que la moraleja de la *parábola del loco* es aplicable tanto a animales como a seres humanos: la conciencia es explicable en términos de procesamiento computacional. ¿Es ello siquiera pensable? Remítase el lector a otro de sus ejercicios de pensamiento más queridos. Imagínese un *zombie*: un ser que actúa pero que no «comprende» lo que hace, pues no es consciente en absoluto. Imagínese ahora un *zimbo*, es decir, un *zombie* que posee estados informativos internos sobre sus estados mentales de orden inferior. Tales estados son estados *sobre* estados. Pero no son menos inconscientes que el resto. Ahora bien, «es fácil comprobar que como mínimo el zimbo creería (inconscientemente) que se halla en diversos estados mentales, precisamente los estados mentales que su posición le permitiría referir si nosotros le hiciéramos preguntas. ¿Pensaría que es consciente, aunque no lo fuese! ... ¿Sería 'víctima' de una ilusión benigna producida por su propia máquina virtual?». ⁴⁸ Lo que quiere decir Dennett es que un *zimbo* no sería más que un *zombie* algo más complejo y que todos los estados mentales conscientes (y aparentemente intencionales) del hombre, son meramente ilusiones, pues, hablando estrictamente, no hay diferencia entre nosotros y seres que carecen de estados de conciencia. En este sentido, tanto los *zombies* (como algo distinto en esencia a hombres conscientes) como los pensamientos de orden superior «no podrían sobrevivir más que como reliquias de una vieja ideología». ⁴⁹

Con esta somera aclaración del computacionalista —que nos conducirá, no caigamos en ingenuidades, a cuestiones más delicadas y complejas— puede el continental hacerse una idea más precisa de lo que el reto encierra. Según el desafío, aquello que, de acuerdo con Descartes, no puede ser un sueño, es decir, la autoconciencia en cuanto tal, puede estar causado a su vez por un sueño. Cuando hablamos de estados mentales de la conciencia humana hablamos de estados mentales reales, sí (en el sentido de que *realmente* se corresponden con sucesos en la mente); pero de esta-

48. *Ibid.*, p. 324; cf. pp. 322-327.

49. *Ibid.*, p. 326.

dos mentales que, por decirlo de algún modo, no reposan sobre sí mismos, que no contienen en sí su propia identidad y fundamento, sino que dependen de *lo otro de sí*: lo no consciente, el sueño. Por consiguiente, la autorreferencialidad consciente —y con ella, la dimensión irrepresentable que, con Husserl, hemos caracterizado como la dimensión dinámica de actos de comprensión de sentido— es producto de una *ilusión*. Si el continental encuentra aún alguna ambigüedad en lo que Dennett quiere decir, le sugerimos que realice un *experimento mental* con instrumentos de su propia tradición: suponga que el *genio maligno* cartesiano es absolutamente real, pero más humano que divino —*humano, demasiado humano*—: un ordenador asombrosamente complejo.

El lector podría pensar que, tras este periplo, nos encontramos en el mismo punto de partida en la discusión con el funcionalista computacional. Pero si aplicamos las consideraciones que acabamos de hacer a la reflexión que realizábamos empleando el argumento searleano de la *habitación china*, nos convenceremos de que hemos dado un paso. El reto es ahora explicitable de otro modo. Aún partiendo de la conclusión, compartida por fenomenólogos continentales y por Searle, de que lo intencional implica la comprensión del sentido y que esta dimensión semántica no es intrínseca a la sintaxis, podríamos suponer que *no existe la intencionalidad* más que como una ilusión. Esto es lo nuevo. «El efecto neto es una representación del *Hamlet* sin el Príncipe de Dinamarca». ⁵⁰

El diagnóstico de Searle al respecto es tan contundente como el nietzscheano *filosofar con el martillo*: una posición como ésta es una caso de «patología intelectual». ⁵¹ Es obvio que la fenomenología continental no pondría un pero a este diagnóstico. En lo que sigue, expondremos, en primer lugar, las razones de Dennett en su defensa, para pasar después a las de Searle y las de la fenomenología. La tesis con la que nos comprometemos y que intentaremos justificar, es ésta: Searle lleva razón frente a Dennett; aún así sigue aferrado a una *ontología de la factualidad* y se distancia, por

50. Searle, 1997, trad. cast., p. 96.

51. *Ibid.*, p. 107.

tanto, de la apuesta del fenomenólogo, dado que esta última incorpora una *ontología del acontecimiento* (de este modo habríamos aportado una prueba más de la tenacidad con la que se mantiene en la actualidad el hiato entre *tradición continental* y *tradición analítica*); finalmente: la resistencia de Searle ante el computacionalismo —y, en general, la de una posición crítica pero comprometida con la *ontología de la factualidad*— no alcanzaría sus objetivos, no llegaría a constituir una resistencia *lograda*, a menos que se trascendiese a sí misma incorporando las razones del continental. Si esta tesis resultase convincente, habríamos aportado, por lo demás, motivos razonables para combatir una sospecha que más arriba hemos tomado en serio: la de que, tal vez, el «juego lingüístico» de la *ontología del acontecimiento* es más misterioso que aquello que quiere mostrar y que lo que desea honrar puede y debe ser dicho *más claramente*.

a) *Las razones de Dennett*. Podríamos reunir los argumentos en favor del *computacionalismo eliminativista* en tres grupos. El primero concierne al específico método que Dennett propone, un método capaz, a su juicio, de hacer mostrar el camino para *eliminar* la fe en la conciencia: la *heterofenomenología*. El segundo está vinculado a las potencialidades intrínsecas al *conexionismo* en general, con el cual comulga nuestro autor. El tercero forma parte de un específico (y fascinante, no cabe duda) arsenal dennettiano: el desguace de lo que el filósofo llama «teatro cartesiano» de la conciencia en favor de ese otro modelo al que denomina de «borradores múltiples» o «pandemonium». La invectiva dennettiana, en este último caso, sedimenta en un desmantelamiento de la idea de sujeto en cuanto *significador central*, en cuanto centro que divisa un escenario compacto y unitario de fenómenos (el mundo interno). El argumento incide en el problema de la *identidad* del sujeto y se concreta en el resultado de que no hay algo así como un «yo» unitario, sino más bien una madeja de narraciones sin centro de gravedad. Este argumento es lógicamente ulterior a los dos primeros: eliminar la unidad del sujeto-conciencia presupone la eliminación de la idea de conciencia en general. Por eso, desplazamos su análisis

al capítulo siguiente (§ 6.2.2.), donde nos servirá para desvelar sorprendentes paralelismos con el estructuralismo y el *pensamiento de la diferencia* continentales.

El punto de partida de Dennett es expresamente un planteamiento dirigido contra la perspectiva fenomenológica y frente a las objeciones a *la Searle*. A esa actitud básica de su proyecto le da el autor el significativo nombre de *heterofenomenología*.⁵² El método heterofenomenológico comienza reconociendo la existencia de estados mentales caracterizables de forma intencionalista para, en un segundo momento, mostrar que esa existencia equivale a la que poseen las ilusiones. En virtud del primero de los componentes de semejante proceder se podría caracterizar la filosofía de Dennett como una forma de *funcionalismo homuncular*. En coherencia con el segundo, de un funcionalismo *eliminativista*.

El calificativo «homuncular» proviene de una estrategia que se ha hecho habitual en determinado sector del funcionalismo computacional.⁵³ Dicha estrategia consiste en dar espacio a una descripción intencionalista postulando la existencia de un ser inteligente —el homúnculo— como condición de posibilidad de los fenómenos que estudiamos. De ese modo presuponemos estados intencionales, actitudes volitivas y racionalidad. Un punto de partida como este, al que Dennett ha llamado también *actitud intencional*, no responde simplemente a un acto de cortesía con el oponente, sino que es necesario para los fines de la investigación: informa adecuadamente sobre los rasgos del sistema cuyo comportamiento pretendemos explicar y, al mismo tiempo, nos permite entender las adscripciones intencionalistas, no como algo completamente fútil, sino como modos (quizás inevitables) mediante los cuales el sistema en cuestión se relaciona con su entorno⁵⁴ y se

52. Dennett, 1991, capítulo 4.

53. Véase, por ejemplo, Lycan, 1981. Un ejemplo ingenioso de Dennett (1991, trad. cast., pp. 97-107) intenta mostrar cómo presuponer un homúnculo a la base de las operaciones de un ordenador nos permite imaginar qué debería poder realizar Shakey, un ordenador capaz de realizar una orden como «empuja la caja fuera de la plataforma».

54. Por ejemplo, Dennett, 1971; 1987.

organiza como un organismo o sujeto unitario.⁵⁵ En lo que aquí concierne, este método implica partir de la descripción que Searle y el fenomenólogo aportan. Se trataría de tomar nota de las experiencias en *primera persona*, tal y como se comprenden desde dentro, lo cual aportaría una información acerca de *cómo es* el fenómeno intencional *para el sujeto*, es decir, en su esfera introspectiva. En cuanto a la fenomenología, el método se compromete a partir de las descripciones en las que se deleita esta corriente, es decir, de una identificación de los diversos moradores del «jardín fenomenológico».⁵⁶ Movido por una honestidad semejante, y con la intención de mostrar que se ocupa de los *fenómenos reales* de la intencionalidad y la conciencia, Dennett le espeta directamente a Searle: «Observe que cuando usted está entre las garras del heterofenomenólogo, es usted quien tiene la última palabra. ... Usted es el novelista y lo que usted dice es lo que vale. ¿Qué más se puede pedir?».⁵⁷

Es necesario en este punto tomar nota de una crucial característica del método *heterofenomenológico*. La descripción de los estados tal y como son para el sujeto, es decir, de los fenómenos *en primera persona*, debe ser neutral. Hemos de mantenernos a resguardo de todo prejuicio, dice Dennett. Por ejemplo, hemos de intentar relatar el mundo *fenomenológico* sin prejuzgar «si los sujetos son zombies, ordenadores, si están mintiendo o confundidos».⁵⁸ Ahora bien, ¿cómo hacemos esto si nunca podremos mirar directamente dentro de las mentes de las personas? La solución que propone Dennett es la siguiente. Si queremos ser objetivos, estamos obligados a adoptar la *perspectiva de la tercera persona*, la de un observador, pero sin caer en el prejuicio conductista según el cual se parte, a priori, de que hay que obviar los estados mentales cualitativos de los que se habla cuando se adopta la perspectiva de la *primera persona*. Ello se logra describiendo lo que el sujeto relata sobre su mundo interno y aceptando por el momento que es un mundo

55. Dennett, 1991, trad. cast., pp. 89 ss.

56. *Ibid.*, pp. 56 ss.

57. *Ibid.*, p. 109.

58. *Ibid.*, p. 93.

intencional y racional. Adoptamos la táctica de dejar al sujeto que relate su «mundo fenomenológico» y lo transcribimos como un texto interpretado, es decir, como un relato que cuenta lo que para el sujeto es inexorablemente suyo y del modo en que lo interpreta. Pero no lo tomamos como *real*, posponiendo los espinosos problemas que surgen en torno a la cuestión de qué relación hay entre dicha descripción y lo que en realidad sucede en su interior. A esta ficción narrativa la llama Dennett «mundo heterofenomenológico»: un «mundo» que constituye un «retrato neutral y exacto de *cómo es ser ese sujeto*».⁵⁹

El segundo paso al que nos referíamos, ese momento respecto al cual la descripción del *mundo heterofenomenológico* es una antesala, consiste en intentar mostrar que el papel del *homúnculo* presupuesto en un principio puede ser desempeñado, en realidad, por un procesamiento computacional. Si logramos esto no habremos sido deshonestos con el oponente (piensa Dennett): simplemente hacemos patente que su certeza racional era una *fe mítica*, que aquello sobre lo que la certeza versaba era lo que *nos parece* —quizás ineludiblemente en la introspección— que es nuestra realidad interior, una apariencia ahora desahuciada, cuando el método ha desvelado el secreto. En tal caso, la conciencia y todo el mundo intencional «fenomenológico» son sencillamente eliminados. Y un resultado así no tiene por qué levantar sospechas. Si el desenlace de la *conciencia eliminada* es un final respetable para el deseado proyecto de una *conciencia explicada* es porque «el hecho de eliminar algo no es un rasgo de las explicaciones fallidas, sino de las explicaciones logradas».⁶⁰ Respecto a Husserl, esto significaría que «las cosas que nadan en la corriente de la conciencia —... los típicos moradores de un fenómeno— no son lo que creíamos que eran» y que «hemos empezado a romper el hechizo, a disipar la 'magia' del jardín fenomenológico».⁶¹ En lo que concierne a Searle, el proyecto de Dennett mostraría que *no hay fenómenos mentales intrínsecos* o, de otro

59. *Ibid.*, p. 110; cf. 82-84, 91-94 y 107-111.

60. *Ibid.*, 465; cf. pp. 465-472.

61. *Ibid.*, pp. 57 y 77.

modo, que no hay fenómenos tales que pertenezcan a la realidad firme y que, siendo accesibles de modo privilegiado en la introspección, aparezcan en ella como irreducibles a la perspectiva de la *tercera persona*, es decir, que *no hay fenómenos que tengan una ontología de primera persona*.⁶²

El segundo grupo de argumentos (concernientes a las virtudes del conexionismo) ayudará a comprender en qué sentido este paso *eliminativista* del método *heterofenomenológico* es necesario. Hemos dicho más arriba que un obstáculo fundamental del proyecto computacionalista reside en su concepción de los estados mentales intencionales como operaciones sobre símbolos. Pues bien, en un sistema conexionista el conocimiento es codificado, no en estructuras simbólicas (como en un procesador de Von Neumann), sino mediante la configuración de las *fuerzas* numéricas de las conexiones.⁶³ Presuponer un tipo de procesamiento como éste posee ciertas ventajas sobre el serial. En primer lugar, porque, al no comprometerse con el código de la representación simbólica, permite prescindir de la idea de una lógica profunda posibilitadora de la representación, es decir, del supuesto de un *lenguaje del pensamiento* que, como decía Fodor, rige las ocurrencias mentales de superficie con rigor algorítmico. En lugar de imaginar al cerebro como una máquina de representar y de procesar representaciones a partir de principios formales rígidos, podemos ahora describirlo como un campo de contenidos (que son informaciones) sujetos a discriminación (en virtud del holístico y dinámico *comportamiento* de la red de conexiones). En la medida en que, al mismo tiempo, hemos prescindido de un lenguaje de fondo unívoco y prevalente, nos sentimos tentados a eliminar la idea de un *Significador Central* ante el cual tuviesen que comparecer necesariamente las informaciones. Es fácil

62. Searle, 1997, trad. cast., pp. 104 ss.

63. La distinción típica en la jerga habitual procede de la diferencia que Haugeland (1985) establecía entre GOFAI —*Good Old Fashioned Artificial Intelligence*, la «buena inteligencia artificial a la antigua usanza»—, convencida de que la inteligencia es esencialmente manipulación de símbolos interna y automática, y otras posibilidades alternativas, entre ellas la conexionista.

derivar de esta visión conexionista la tesis eliminativista de Dennett.⁶⁴ Una segunda ventaja consiste en que este modelo parece poder prescindir también del asfixiante ceñidor que representa la explicación clásica de tipo nomológico-deductivo. En vez de explicar los fenómenos mentales subsumiéndolos bajo un principio general, podemos ahora ofrecer una «explicación funcional», en virtud de la cual que un estado posea un determinado carácter significa que guarda una relación determinada con otros en un sistema.⁶⁵

Este esquema abre la posibilidad de aclarar los estados intencionales, no como manipulaciones simples, sino como sucesos en un campo abierto de enlaces. ¿Podríamos entonces entenderlos como *acontecimientos*, cualitativamente distintos a los *procedimientos* formales? No nos engañemos. Dennett está determinado a no conceder ningún respiro a la hipótesis searleana o fenomenológica. Frente a interpretaciones más laxas del conexionismo, recuerda que, al fin y al cabo, un procesamiento conexionista hace más compleja la idea de computacionalidad, pero no la sustituye o la elimina, dado que un sistema de conexiones es todavía una estructura sintáctica, formal. Un sistema conexionista se ajusta a constricciones computacionales tan estrictas como un sistema serial, aunque les hace justicia de un modo distinto, generando la apariencia de que hay algo más que reglas: «es importante hacer hincapié en el hecho de que se trata de una alteración en el *equilibrio* del poder, y no un cambio hacia un modo de operación 'cualitativamente distinto'. En lo más profundo del más volátil de los sistemas de reconocimiento de

64. «Lo que realmente hay es diversos acontecimientos de fijación de contenido produciéndose en diferentes lugares y tiempos en el cerebro. Ésos no son los actos de habla de nadie, y por tanto no tienen por qué estar en un lenguaje, pero son muy *parecidos* a actos de habla; tienen contenido, y tienen el efecto de informar a varios procesos con ese contenido. ... Algunas de estas fijaciones de contenido tienen efectos adicionales, que eventualmente conducen a la preferencia de enunciados Así se crea un texto heterofenomenológico. Cuando este texto se interpreta, se crea la ilusión benigna de que hay un autor» (Dennett, 1991, trad. cast., p. 376). Para una discusión con la idea de un *lenguaje del pensamiento*, véase *ibid.*, pp. 315 ss.

65. Véase Cummins, 1983.

patrones ('conexionistas' o no) subyace un motor de von Neumann, resoplando, computando una función computable».⁶⁶

b) *Las razones de Searle*. A Searle no acaba de convencerle la exhumación dennettiana del *genio maligno*, bajo la forma de un omnipotente computador engañador. No debe extrañar que, contra Dennett, presente un argumento de profundas resonancias cartesianas: la conciencia no es una realidad refutable que, como cualquier creencia, podría pertenecer sólo a la esfera interna del «cómo me parecen a mí las cosas» y carecer de presencia en el mundo del «cómo son las cosas realmente». Respecto a los estados conscientes no se puede hacer la distinción entre apariencia y realidad, «porque la existencia de la apariencia es la realidad en cuestión».⁶⁷ Ciertamente, es enigmático que la naturaleza haya podido engendrar una maravilla como ésta, pero dudar del testimonio que la conciencia ofrece de sí misma en la introspección, en la perspectiva de la *primera persona*, sólo es posible si no somos lo suficientemente temerarios como para mirar *directamente* a ese misterio interior, mientras nos dejamos llevar por las apacibles verdades que rezuman de la observación externa, en *tercera persona*, «al igual que el borracho que pierde las llaves de su coche en la oscuridad de los arbustos pero las busca en la calle, a la luz de las farolas, 'porque ahí hay más luz'».⁶⁸ El ser consciente es una evidencia incontestable. Pues bien, Searle ha investigado la naturaleza de esa realidad indubitable, la conciencia y el carácter intencional de la mente, ofreciendo uno de los modelos más destacados del movimiento analítico contra-computacionalista: el «naturalismo biológico». Es fácil imaginar que la forma misma de este comienzo inspira sospechas en el continental, pues la apuesta posee una estructura general híbrida, entre cartesiana y naturalista. Para el husserliano, desde luego, hay aquí una alianza *contra natura*. Le rogamos un poco de paciencia.

66. Dennett, 1991, trad. cast., p. 283. Véase pp. 277-288.

67. Searle, 1997, trad. cast., p. 116; cf. pp. 114-123.

68. Searle, 1992, trad. cast., p. 250.

Si la hipótesis dennettiana de que no existe la conciencia había sepultado la relevancia del argumento de la *habitación china*, la restauración de la conciencia pone en vigor de nuevo las implicaciones del famoso *experimento mental* searleano. A pesar de la sintaxis, existe el estado interno intencional, que es *cualitativo* y que vehicula una significatividad *comprensible*. Pues bien, ¿cómo puede el cerebro albergar estados de este tipo? El argumento nos dice que de ninguna manera si partimos de la tesis de la *IA fuerte*, según la cual ésta es, en su totalidad, un computador, pues la *semántica* de los estados mentales no es intrínseca a la sintaxis computacional. Dado, por otra parte, que Searle está convencido de que es posible superar el dualismo mente-cuerpo —en esto sí que es claramente anticartesiano— se ve impelido a comprender la vida mental como un producto del cerebro, en un sentido biológico. Si la *sintaxis del ordenador* no puede, por principio, fundar la vida mental, debe ser la vida orgánica la que la sustenta. Respecto al funcionalismo computacional esto representa una afrenta profunda: la idea de que cerebros y ordenadores son meramente soportes distintos de una misma virtualidad computacional se ve sustituida por la de que el cerebro es más básico y más «productivo» que el *software*. Respecto a este suelo más rico y creativo que es el cerebro, la computación es redescubierta como extrínseca. Generalizando: «la sintaxis no es intrínseca a la física».⁶⁹

En la medida en que la superioridad de lo corporal respecto a lo puramente algorítmico entra aquí en escena, estaríamos tentados en este punto a equiparar el proyecto de Searle con el de Merleau-Ponty. Ahora bien, Searle no quiere, por otro lado, renunciar a la naturalización del mundo mental. Está convencido de que podemos desplegar una *ciencia explicativa* en este campo. Hasta tal punto es coherente el autor con el proyecto naturalista, que no duda en afirmar que «el cerebro es, desde luego, una máquina, una máquina orgánica»⁷⁰ y que, como tal, podría ser simulada artificialmente

69. Searle, 1997, trad. cast., p. 29; cf. pp. 17-30.

70. *Ibid.*, p. 29. Searle viene aportando perfiles a esta idea desde hace mucho tiempo. Textos centrales al respecto son Searle, 1982, caps. 1-3; 1983, capítulo 10; 1992, capítulo 4; 1997, trad. cast. pp. 105 ss., 180-190.

—si no lo hacemos es porque aún desconocemos la forma en que esta máquina trabaja—. Esta posición es expresamente la que llama Searle *IA débil*.⁷¹ Compréndase bien: no quiere el autor incurrir en los peligros de la *metafísica*. El calificativo «débil» no debe asociarse con una *debilitación del naturalismo*. Sólo quiere decir que la mente no es, en sí misma, un ordenador. Y esto es compatible con la idea de que, frente a la *IA fuerte*, que cree en ello, la *IA débil* se presenta como una teoría aún más «fuerte» desde el punto de vista *materialista*, pues afirma una realidad maquinales más empírica y mundana que la de los abstractos procesos computacionales.⁷²

Nos encontramos ahora en el momento crucial para reclamar de Searle una respuesta a la pregunta por la intencionalidad. ¿Cómo puede ser intencional esta realidad biológica de la que se afirma, incluso, que es una máquina? El «naturalismo biológico» ofrece la siguiente aclaración. Los estados mentales son a la vez *causados* por las operaciones del cerebro y *realizados* en la estructura del cerebro. Están causados por operaciones biológicas como lo están los fenómenos de la fotosíntesis, la mitosis o la digestión. Ahora bien, así como podemos decir que las propiedades líquidas del agua son, además de causadas por la conducta de las moléculas, *realizadas* en el grupo de moléculas, es lícito afirmar que los estados mentales, en cuanto cualitativos, son *realizados* en el cerebro. «Ser causado por» y «ser realizado en» representan dos niveles distintos de descripción de un mismo fenómeno. En el primer caso relacionamos el fenómeno con elementos particulares (tales como acciones concretas de neuronas); en el segundo, lo relacionamos con la estructura global. Nada hay de misterioso en este análisis —dice Searle— que nos obligue a postular una instancia *metafísica* en su sentido más llano, es decir, una instancia diferente a, y más allá de, lo estrictamente físico.⁷³ Desde otro punto de vista, podríamos referirnos a esta posición como *emergentista*. Lo intencional está causado por procesos neuronales de bajo nivel, pero, en cuanto se

71. Searle, 1997, trad. cast., pp. 29-30.

72. *Ibid.*, 29; cfr. pp. 189 ss.

73. Véase Searle, 1983, capítulo 10.

realiza en el cerebro, es una «propiedad emergente», es decir, un fenómeno «que se puede explicar causalmente por la conducta de los elementos del sistema; pero no es una propiedad de ninguno de los elementos individuales, y no se puede explicar simplemente como un agregado de las propiedades de esos elementos».⁷⁴

Hasta aquí la pretensión del «naturalismo biológico». Ahora bien, dado que esta posición intenta congeniar puntos de vista que son, al menos aparentemente, heterogéneos, es ineludible que suscite reparos respecto a la coherencia interna de la hibridación. En particular, nos parece que dos elementos de la reflexión searleana entran en conflicto. Por un lado, Searle se posiciona claramente frente a la posibilidad de reducir la semántica a la sintaxis. Pero se diría, por otro, que propone todo lo contrario cuando explicita su concepción. Pues, si los fenómenos intencionales son biológicos y éstos, al fin y al cabo, explicables en términos de la ciencia natural, ¿no se está presuponiendo que la dimensión cualitativa de tales estados, o esa enigmática propiedad que los hace portadores de una significatividad *comprensible* —dimensión semántica— es reducible finalmente a una esfera de principios de inferencia, leyes o mecanismos? ¿Y qué es esto último sino una esfera formalizable, representable en virtud de ciertas reglas, es decir, de una cierta *sintaxis*? Que sean propiedades *emergentes* no implica, repite una y otra vez Searle, que no puedan ser explicadas: ocurre simplemente que no conocemos aún los principios explicativos. Alcanzar una explicación científico-natural es cuestión meramente empírica que el tiempo ha de resolver.⁷⁵ Pero ¿qué significa exactamente esto? A nuestro juicio, si la semántica no es realmente intrínseca a la sintaxis, entonces, aunque llegásemos a explicar las operaciones biológicas que están a la base de los estados mentales intencionales, tendríamos que entender tal explicación, no como una representación formal de la estructura *realmente interna* de tales estados, sino como una aclaración de los principios que rigen las condiciones de *emergencia* de tales estados. Explicar la precondition del estado mental

74. Searle, 1997, trad. cast., p. 30.

75. Por ejemplo, *ibid.*, p. 182.

no es explicar la esencia íntima de tal estado. La moraleja del experimento de la *habitación china* consiste, precisamente, en mostrar que la *naturaleza profunda* de un estado mental intencional no puede ser equiparada a la naturaleza de algo *representable mediante reglas puramente formales*. En coherencia con sus presupuestos, nos parece, Searle debería decir que la intencionalidad no es, ella misma, explicable. Y si persiste en afirmar que es explicable, tendría que utilizar un concepto nuevo de «explicación», en virtud del cual se pudiese reconocer en lo *explicado* un elemento no formal. En cierto modo, Searle ha sugerido en varias ocasiones algo parecido a esto último, afirmando que tal vez la aclaración venidera tenga que implicar un cambio de paradigma respecto a nuestro método explicativo y nuestro concepto de ciencia.⁷⁶ Ahora bien, ¿no implicaría esto reconocer en la naturaleza del cerebro una instancia no reducible a reglas representables? Y si es así ¿por qué tendríamos que seguir hablando de «explicación» y de «cerebros-máquinas»?

El problema se complica aún más si intentamos conectar este posicionamiento de Searle en filosofía de la mente con su teoría de los actos de habla. Referirse al cerebro es también un modo sutil y complejo de hablar sobre la pragmática de las significaciones, pues las operaciones de este complejo órgano pueden entenderse como insertas en la praxis del sujeto, que es una praxis lingüística. No es extraño, entonces, que en el campo de estudio que nos ocupa ahora reaparezca el concepto de *trasfondo* (que nos salió al paso en el análisis pragmático del lenguaje (*supra*, § 5.2.2.)).⁷⁷ Los estados mentales intencionales, desde este punto de vista, se describen como estados representacionales que presuponen un plexo de capacidades, fenómenos culturales, costumbres, etcétera. Este *trasfondo* se

76. «El fin de la ciencia es conseguir una explicación sistemática de cómo funciona el mundo. Una parte del mundo consiste en fenómenos ontológicamente subjetivos. Si tenemos una definición de ciencia que nos prohíbe investigar esa parte del mundo, lo que ha de cambiarse es la definición, no el mundo» (Searle, 1997, trad. cast., p. 108). Tal vez tengamos que salir de nuestra mecánica newtoniana (Searle, 1983, trad. cast., pp. 257 ss.). El modelo mecanicista y conductista estaría, desde luego, descartado (Searle, 1992, trad. cast., pp. 109 ss.).

77. Cf. Searle, 1983, capítulo 5; 1992, capítulo 8.

presupone en el sujeto como un «saber como» necesario para todo «saber que». Ahora bien, encontramos aquí dificultades semejantes a las que hallábamos cuando investigábamos el mismo problema en el contexto de una teoría del significado. En efecto, el *trasfondo*, que es condición de posibilidad de la conducta intencional, es descrito unas veces como irrepresentable e irreducible a un conjunto de reglas, mientras otras es presentado como representable. Así, por ejemplo, llega a decir, en un sentido muy próximo al merleau-pontyniano, que se trata de un espacio corporal de destrezas no completamente reglables y, citando expresamente a Heidegger, que no es mera interacción social o mecánica biológica, pues no contiene «cosas», sino presupuestos previos no cosificables.⁷⁸ Por otro lado, sin embargo, su obsesión por hurtarse a sospechas metafísicas le empuja a señalar con mucha frecuencia que el *trasfondo* es completamente representable, aunque tuviésemos que hacer esto mediante un nuevo modelo de lo que significa representar.⁷⁹ He aquí un problema similar al que nos despertaba el «naturalismo biológico». Si el *trasfondo* debe posibilitar la intencionalidad y ésta no es reducible a sintaxis, a una estructura de reglas formales, entonces debe reconocérsele una dimensión no reglable. Pero es difícil saber si Searle toma realmente partido por esto último. Se diría que no, pues si lo hubiese hecho consecuentemente, ¿no debería haberle empujado dicha opción a rebasar la perspectiva naturalista a la que apela en su concepción de la relación mente-cerebro?

Ahora bien, si la posición de Searle roza peligrosamente la aporía, ¿es en virtud de su proyecto mismo o más bien de la forma en que encara el despliegue concreto de semejante propósito? Al hacernos esta pregunta hemos invocado a la *tradición continental*, pues, como se verá, ésta presupone una tensión de opuestos muy semejante.

c) *Las razones de la fenomenología*. Ya hemos hecho referencia a la posición fenomenológica a propósito de la afrenta presentada

78. Véase Searle, 1983, trad. cast., pp. 158 ss y 162-163.

79. Cf. Searle, 1992, trad. cast. pp. 198 ss.

por Dennett. Para acceder a una comprensión más exacta de lo que el fenomenólogo pretende nos será de gran utilidad compararlo con el propósito de Searle, dado que ambos, como venimos señalando, hacen frente común al computacionalismo. Comenzaremos señalando cuál es la coincidencia fundamental entre uno y otro y, desde ahí, iremos dando forma a la diferencia de fondo.

De ser real la presencia de una tensión de opuestos en el proyecto de Searle, podríamos concluir que el naturalismo biológico tiene un problema que resolver. Pero esto no es suficiente para desacreditar el *proyecto* mismo del autor. Si el filósofo quiere ser cartesiano en lo que respecta a la afirmación de una irreductibilidad de la conciencia, pero anticartesiano en lo que atañe al dualismo, no está incurriendo en una contradicción *por principio*. En el propósito mismo de ser monista y no reductivista simultáneamente no hay una aporía, sino un reto. Y si lo miramos bien, se trata de un problema que el continental también tiene que atajar y de un reto al que intenta dar respuesta. En efecto, todo el proceso al que llamamos *mundanización del sentido* es, en el fondo, un movimiento a la vez monista y no reductivista: no reductivista, obviamente, porque se atiene a la tesis de que hay una dimensión (la de la *constitución del sentido*) que no puede ser explicada desde presupuestos puramente formales o legaliformes; monista, en la medida en que la inmanentización de los procesos de significación implica hacer frente a la suposición cartesiana de las dos sustancias. Hacerse cargo de esta coincidencia con la *naturalización de la intencionalidad* en el ámbito analítico es una tarea no trivial sino, a nuestro juicio, de profundo calado filosófico y de imperiosa necesidad en la actualidad. Pues el filósofo de la tradición analítica, que identifica «explicar» con «explicar por causas», puede incurrir con facilidad en la errónea sospecha de que su colega continental, al utilizar el *juego lingüístico* de la *ontología del acontecimiento* (y, por tanto, de fenómenos que no se ajustan a leyes causa-efecto), está invocando realidades allende el *mundo natural*, es decir, una *meta-física* soterriamente dualista o de inspiración mística. Y es el caso que, de Husserl a Derrida, no hay en el escenario continental del siglo XX ni la más mínima concesión al dualismo, salvo quizás en posicio-

nes muy concretas que son completamente epigonales. Como señalamos en el esbozo general del contraste (§-2.3.1.), es más adecuado a la textura del proceso de *mundanización del sentido* reconocer que nos encontramos, no ante una defensa de dimensiones extra o supra-naturales, sino, más bien, ante un concepto de lo natural muy distinto del que predomina en la *tradición analítica*. El mismo Heidegger, por ejemplo, comprende su *ontología fundamental*, ya en la Introducción a *Ser y Tiempo*, como un esfuerzo por alcanzar una *comprensión natural del mundo*. Y, por poner un ejemplo especialmente relevante, cuando Merleau-Ponty persigue, en su *Fenomenología de la percepción*, una aclaración de la productividad irrepresentable de la existencia, comprende a ésta como característica de una realidad completamente natural: la del cuerpo. El contraste, pues, entre las tradiciones, atañe a una comprensión de *lo natural* y ya se ve que, en cierto sentido del término, el continental es un filósofo *naturalista*. Esta semejanza estructural entre el *conatus* y los ritmos de las dos tradiciones se repite, por cierto, si tomamos como criterio el problema de la metafísica. Si hemos tenido mucho cuidado en descartar *a priori* la validez del propósito analítico, es justo que reclamemos de éste un rigor muy necesario cuando habla sobre este tema. Hemos comprobado que Searle advierte al lector continuamente que su posición no es metafísica. Puesto que él apuesta por la ciencia explicativa, es natural suponer que al distanciarse de lo metafísico piensa en distanciarse de una comprensión no materialista (y en el sentido preciso del materialismo analítico) de la naturaleza. Ahora bien, habría que llamar la atención, en este punto, sobre la circunstancia de que es extraordinariamente difícil encontrar un sólo movimiento continental en el siglo XX que no se entienda a sí mismo como un esfuerzo *post-metafísico*.⁸⁰ Una vez más, se trata de un problema relativo a la com-

80. Así, la fenomenología husserliana se quiere a sí misma como una revolución respecto al pensamiento metafísico: la *ontología formal* y las *ontologías regionales* no son metafísicas, en el sentido de que no se sitúan más allá de la realidad del mundo de la vida afirmando un *ser en sí* independiente, sino que se atienen a la exploración de los supuestos de nuestra comprensión del mundo (una razón,

preensión de lo que se está haciendo al ser *monista-y-no-reductivista* y no de la intención global misma.

Dando por supuesto este paralelismo *estructural* entre *naturalización del significado* (y de la intencionalidad mental) y la *mundanización del sentido*, es posible encontrar en el campo de juego de la problemática de la intencionalidad el mismo tipo de hiato ontológico que nos viene saliendo al paso en cada uno de nuestros análisis comparativos: el hiato entre una *ontología de la factualidad* y una *ontología del acontecimiento*. Esta diferencia se hará patente si comparamos la forma en que la fenomenología continental y el naturalismo biológico hacen frente al desafío del funcionalismo computacional y, en particular, del eliminativismo de Dennett.

Aunque el método *heterofenomenológico* que sigue Dennett no está pensado con este fin exclusivo, incorpora una crítica explícita a la fenomenología husserliana. Desmitificar el *jardín fenomenológico* implica mostrar, contra Husserl, la *ausencia de fenomenología*, pues pretende que los resultados de la introspección fenomenológica son explicables desde la perspectiva de la tercera persona.⁸¹ En

por otra parte, semejante estructuralmente a la de Quine, que habla de ontología para referirse a los supuestos de los lenguajes o de los marcos conceptuales con los que describimos el mundo). Por su parte, Heidegger insiste en que la *hermenéutica de la existencia* rebasa precisamente al pensamiento metafísico de toda la tradición occidental (la *metafísica de la presencia*). Y ello no impide a sus discípulos (como Lyotard o Derrida) denunciar al lenguaje sobre el protofenómeno *Ser* como una prueba de que el maestro es todavía demasiado metafísico. Un último ejemplo: la transformación ilustrada del kantismo que llevan a cabo Apel y Habermas se presenta, expresamente, como un *pensamiento post-metafísico*, en el sentido de que excluye la posibilidad de filosofar con coherencia sobre el mundo extra-discursivo o sobre *lo otro* del *Logos* dialógico, que es procedimental. Y por ello califica al pensador de la diferencia como un pensador metafísico. Como se ve, no hay falta de voluntad antimetafísica en ninguno de los más vigorosos movimientos del pensamiento continental. Lo que ocurre es que no es unívoco lo que se entiende por *metafísica*. Por cierto, para el continental el naturalismo analítico sería una forma de metafísica, en la medida en que presupone una realidad en sí, independiente de la comprensión humana (la naturaleza y sus leyes), lo que, tras el giro copernicano, parece un desvarío. Véase Sáez Rueda, 1994c.

81. Véase Dennett, 1979 y 1991, trad. cast., pp. 55 ss.

un estilo intempestivo que evoca la solemnidad nietzscheana, Dennett no duda en presentar esta crítica como la punta de un iceberg. Su desafío se alza —dictamina— contra la *tradición* en general, a la que, según asegura, conoce perfectamente: «dado que pronto voy a presentar desafíos radicales en contra del pensamiento tradicional, no quisiera que nadie pensara que desconozco por completo las cosas maravillosas que habitan en la mente de los *demás*».⁸² Bien, ¿qué diría el continental al respecto? Probablemente, que la *heterofenomenología* dennettiana no constituye en absoluto un desafío para la fenomenología, pues, sencillamente, no tiene en cuenta —contra su pretensión— aquello de lo que ésta habla. No es una antifenomenología, sino un discurso completamente ajeno a lo que es crucial en la fenomenología. Dejando a un lado la circunstancia *contingente* de que en las más de doscientas páginas que ocupa esta afrenta el autor haya hecho referencia al método husserliano una sola vez (y como por cortesía)⁸³ —un *pequeño desliz*—, el desconocimiento de Dennett respecto al *asunto* que ocupa a su ficticio oponente se hace notorio ya en el simple listado de lo que, como testimonio de su competencia al respecto, llama «moradores del jardín fenomenológico». En esa lista incluye experiencias del mundo externo (como sonidos y olores), experiencias del mundo puramente interno (como recuerdos, imágenes fantásticas o corazonadas repentinas) y experiencias emotivas (como cosquillas, orgullo, ansiedad o remordimiento).⁸⁴ Cuando Dennett intenta mostrar que este tipo de experiencias —aparentemente irreducibles a una explicación científica— son producidas en el seno de una organización maquinales compleja, es decir, que la perspectiva de *primera persona* es mixtificadora, cree que está demoliendo el edificio cartesiano (y con ello la fenomenología); cree que, contra el maestro de la modernidad, todo ese jardín de experiencias es un sueño y que no hay razón para pensar que la *introspección* pueda ser infalible en este

82. Dennett, 1991, trad. cast., p. 55.

83. *Ibid.*, p. 56.

84. *Ibid.*, p. 57.

punto.⁸⁵ Pero lo que no tiene en cuenta Dennett es que Descartes no tendría reparos en estar de acuerdo con él, su presunto oponente. En las *Meditaciones metafísicas* el pensador francés se expresa con absoluta contundencia al respecto. Convencido de que todos los contenidos mentales pueden ser producto de una ficción, simula —en la segunda meditación— que sueña. Y afirma el filósofo francés que lo que se resiste a toda duda, incluso mediante ese *experimento mental*, no es nada que cuente como *contenidos de experiencias interiores*; tales como sensaciones, imágenes, percepciones o voliciones. Nada de eso es lo que constituye, según Descartes, una experiencia irreductible, una realidad cierta y rotunda. Nada hay en el contenido mismo de la percepción de unos hombres que pasan por la calle que nos impida suponer —dice— que sean «sombrosos y capas bajo los cuales podrían ocultarse autómatas». En esto —para sorpresa del computacionalista— Descartes le da la razón a Dennett frente a Searle: que lo experimentado por el sujeto posea íntimamente un carácter *cualitativo* es algo todavía irrelevante respecto a la sospecha de que constituye sólo una apariencia *para mí*, una apariencia que se podría mostrar ficticia. Entonces, ¿qué es lo indubitable? Lo indubitable, lo que *pertenece de suyo* a la conciencia y es parte del yo irreductible, es el *acto de reparar* en tales contenidos; por ejemplo: no la percepción como el contenido experimentado, ni siquiera el percibir en cuanto suceso mental, sino el *acto mediante el cual reparo* en que percibo o en que me parece percibir.⁸⁶ Y lo que quiere decir con ello Descartes es que lo

85. Dennett se refiere a Descartes en este sentido con mucha frecuencia. Véase, por ejemplo, *ibid.*, pp. 20 ss., 40 ss.

86. Oigamos a Descartes: «Pues, aunque quizá, como he supuesto, ninguna cosa imaginada sea verdadera, sin embargo, la capacidad misma de imaginar existe verdaderamente, y forma parte de mi pensamiento. Finalmente, yo soy el mismo que siente, es decir, quien advierte las cosas corpóreas como por los sentidos: es evidente que ahora veo luz, que oigo ruido, que siento calor. Estas cosas son falsas, pues duermo. Pero es cierto que me parece ver, oír y sentir calor. Esto no puede ser falso; esto es lo que propiamente se llama en mí sentir; y esto, considerado con precisión, no es más que pensar» (Descartes, 1641, trad. cast., p. 26). Esto, por lo demás, da sentido a afirmaciones tales como que sabe que existe sólo

que propiamente pertenece a la esfera del sujeto es la dimensión vertical de autoaprehensión *in actu*.

Todo lo que incluye Dennett como componente del «jardín fenomenológico» posee la forma de un *contenido experimentado*. No se refiere en absoluto a los *actos* mismos mediante los cuales se repara en tales contenidos. Y ello no podría ser de otro modo, en virtud del planteamiento mismo de la *heterofenomenología*. Si este método, como hemos visto, parte de una descripción *en tercera persona*, del *mundo fenomenológico* interior, entonces, es un método que excluye *por principio* las dimensiones efectivas de los actos. Los actos a los que se refería Descartes pueden ser descritos desde fuera, efectivamente, pero en tal caso se los está convirtiendo en contenidos, es decir, pervirtiendo: un acto *x* (que es una realidad pragmática) aparece desde la perspectiva de la *tercera persona* como la *información* consistente en poseer el estado *x* (que es una realidad semántico-referencial). Que este paso constituye ya una perversión de aquello que hay que explicar, el fenómeno interno, debería haber estado claro para Dennett si se hubiese percatado de que la dimensión de acto a la que se refiere Descartes es *por principio* intraducible a una forma cualquiera de información representable. Hintikka lo ha mostrado con gran maestría tomando el caso ejemplar de «acto» en el mundo cartesiano: el que se expresa en el *pienso, luego existo*. Si dicho acto autorreflexivo fuese traducible a una «objetivación lógico-abstractiva», entonces podría ser considerado como un silogismo, un razonamiento compuesto por pasos lógicos: *a)* Todo lo que piensa existe; *b)* Yo pienso; *c)* Entonces, existo. Y este silogismo es o falso o vacío de contenido. Falso, porque de acuerdo con él, Hamlet —a quien Shakespeare hace pensar— debería existir. Vacío porque si, para salvar esta situación, replicamos «no, si yo no me refiero a personas ficticias, sino sólo a seres que piensan y que existen», incurrimos claramente en *petitio principii*.

mientras piensa, «pues podría suceder que si dejara de pensar completamente, al punto dejaría de ser» (*ibid.*, p. 25), o que sólo hay un saberse actual en la existencia, de forma que la justificación de la permanencia en el tiempo necesita del recurso a Dios, que conserva al yo (*ibid.*, Tercera Meditación, pp. 44-45).

Quiere decir esto que la verdad del argumento cartesiano radica en que constituye un *acto performativo*, un acto cuyo contenido sólo puede ser aprehendido *in actu*: el «yo pienso» no puede adoptar jamás la forma «eso piensa».⁸⁷

De estas reflexiones se desprende, a nuestro juicio, una demoleadora crítica al proyecto mismo de Dennett (y con él de cualquier forma imaginable de *funcionalismo eliminativista*): sencillamente, excluye *a priori* lo que hay que explicar y, por tanto, no ofrece ninguna explicación de la conciencia. El filósofo incurre aquí en una *petitio principii*: explica lo que previamente ha seleccionado como explicable (mediante el método *heterofenomenológico*). Y a este respecto constituye un desacierto que Dennett entienda los estados de conciencia como estados mentales sobre estados mentales, lo exprese en la terminología de Rosenthal (como estados de segundo orden)⁸⁸ o en cualquier otra forma que incluya la idea de *relación entre estados*. Pues la conciencia, en el sentido cartesiano aquí señalado, se expresa en actos cuya peculiaridad consiste, precisamente, en que no contienen partes separables de las cuales estarían compuestos. No se trata de un estado *x* en relación con otro *y* (bajo la forma, por ejemplo, *x informa sobre y*), sino de un fenómeno *simple*: un estado *x* que se caracteriza por ser autorreflexivo, una *vuelta* instantánea sobre sí.

La dimensión dinámica del acto es lo que el continental, en general, reivindica como característico de la intencionalidad. Este legado cartesiano ha impregnado toda la filosofía continental y está presente incluso allí donde el planteamiento es anticartesiano por otros motivos. Es lo que conserva el cartesiano Husserl: el mundo del sujeto se cifra en la esfera de los *actos de vivencia* en los que es aprehendido el sentido del ente. Y es lo que se conserva en posiciones explícitamente anticartesianas, aunque al precio de ser desplazado desde el campo de la conciencia al campo de la vida pre-lógica o pre-reflexiva y, de este modo, transfigurado en una dimensión

87. Cf. Hintikka, 1967, pp. 108-139. También Hintikka, 1978, trad. cast. pp. 122 ss.

88. Rosenthal, 1990. Véase Dennett, 1991, trad. cast., pp. 327-332.

de acontecer. Así, para Heidegger, el ser del *Da-sein* no es ninguna *esencia*; es *existencia* en la medida en que su ser consiste en la pregunta por su propio ser. Quiere decir esto que el ser del existente es un incesante *movimiento de autocomprensión*, un comprenderse que es autorreferencial y que posee una forma en la cual la dimensión dinámica del *acto* se conserva transformándose y desplazándose: la forma de un *acontecimiento*. Tampoco aquí se aprehende lo que quiere decir Heidegger si se traduce el existir bajo la forma *eso existe*. El existir tiene lugar *in actu*: le acontece al *Da-sein* en carne y hueso, porque en ello, precisamente, «le va su ser».⁸⁹

Esta peculiaridad de la posible respuesta continental al supuesto desafío de Dennett es lo que señala la diferencia con el naturalismo biológico de Searle. A primera vista, el autor parte, como hemos visto, de una afirmación cartesiana de la conciencia. Pero si lo meditamos con cuidado, nos percatamos de que tiende a ignorar lo fundamental. Searle sigue pensando, como el modelo funcionalista más clásico, que la intencionalidad es la capacidad representacional de los estados mentales, es decir, su capacidad «para referir a objetos y estados del mundo que están más allá de esos mismos estados».⁹⁰ De acuerdo con el modelo continental (en este caso husserliano) la intencionalidad tiene que ver, efectivamente, con esa capacidad de la conciencia para ser «conciencia-de». Ahora bien, en lo que pone el acento el fenomenólogo no es en que tales estados sean *sobre algo*, sino en que son *sobre algo* en la medida en que poseen la forma de *actos*. Actos en virtud de los cuales el contenido de la experiencia (experiencia-de) hace, por así decirlo, *acto de presencia*: actos de *presentación* que no pueden ser confundidos con *lo presentado*. Y esta diferencia ni introduce una terminología arbitraria ni constituye un mero barroquismo, pues, para el caso que nos ocupa, puede ser completamente decisiva. Si se pone el acento, con Searle, en que lo

89. He intentado mostrar la persistencia de este elemento cartesiano en el mismo Heidegger, sin que ello contradiga la obvia destrucción del cartesianismo que se opera en la *ontología fundamental*, en Sáez Rueda, 2001, capítulo 4, § 3.1.

90. Cf., por aludir a dos textos muy distantes en el tiempo, Searle, 1983, trad. cast., pp. 13 ss. y Searle, 2000, p. 17. La cita proviene de esta última fuente.

irreductible de un estado mental está ligado a su capacidad representacional, se está subrayando la dimensión referencial que vincula el contenido experimentado a una realidad experimentada. En tal caso se está localizando al elemento presuntamente irreductible del estado en cuestión en la esfera del contenido. Pero entonces será extraordinariamente difícil hacer frente a la sospecha de Dennett, que es, como hemos señalado, coherente con la sospecha cartesianiana. En sí mismo, el contenido del estado mental puede estar generado por una compleja maquinaria engañadora. Es cierto que dicho contenido posee, en la vivencia del sujeto, un carácter *cualitativo*: la *sensación* de dolor, por ejemplo, constituye un *plus* experiencial respecto al suceso propiamente neurológico describable desde la *tercera persona*. Y un estado mental más complejo que el del dolor, un estado mental intencional, posee también ese rasgo cualitativo. Ahora bien, ¿por qué va a estar Dennett equivocado *a priori* cuando supone que se trata, en realidad, de una experiencia meramente subjetiva y, además, de una ilusión? La mera existencia subjetiva de los *qualia* —esta dimensión cualitativa de los estados mentales— no representa ninguna razón por principio contra la tesis de que vienen determinados desde abajo, desde condiciones meramente funcionales. Y ello del mismo modo que —como señala con agudeza Dennett— admitimos que no podremos saber *cómo es sentirse un murciélago* (el ratón volador tiene, al fin y al cabo, su propio acceso a sí mismo) sin que ello constituya una seria amenaza a la posibilidad de que podamos explicar el funcionamiento de un murciélago. Para reducir los estados mentales subjetivos a estados funcionales basta con «pasar sistemáticamente de un análisis de su contenido a un análisis del mundo a partir del cual se deriva ese contenido, prestando atención a los métodos y los objetivos de la derivación».⁹¹

91. Dennett, 1991, trad. cast., p. 458; cf. pp. pp. 452-460. El argumento de Dennett está dirigido contra la defensa que Nagel hace de la irreducibilidad de los *qualia* mediante un famoso experimento mental: podemos aprender con completo detalle cómo operan los mecanismos en el sistema de sonar de un murciélago, pero, con todo, no podemos imaginar cómo se sentirían cosas me-

La ventaja de la posición continental es ahora más clara. Para que el continental se pudiese tomar en serio el argumento de Dennett, dicho argumento tendría que estar dirigido, no al contenido del estado mental, sino al estado mental como *acto*. Y además: no al acto entendido como el suceder mismo de un estado mental, pues en tal caso no habría diferencia con ese trivial «acto» compu-

diante el sonar. Esto es lo que deja de lado, dice Nagel, la explicación funcionalista (Nagel, 1974). El problema de la reductibilidad o no de los *qualia* ha generado ríos de tinta. Una posición especialmente relevante en esa discusión es la representada por el antifisicalismo de Jackson. De acuerdo con las posiciones antifisicalistas, el carácter cualitativo de los estados mentales, como el de la sensación, no puede ser explicado en base a ninguna instancia de orden físico. El argumento de Jackson (Jackson, 1982) se conoce como «argumento del conocimiento». Este argumento tiene varias expresiones, pero se puede formular paradigmáticamente mediante el siguiente ejemplo. María, que ha crecido en un laboratorio, posee todas las informaciones posibles sobre la percepción del color. Informaciones teóricas que provienen de la física, química, neurología, etcétera. Ha percibido sólo colores blancos y negros. En un cierto momento tiene acceso directo al color rojo. Aprende algo nuevo. Tiene, por tanto, más información que al principio, más que información física. La conclusión dictamina que hay más verdades que las puramente físicas y que las propiedades fenoménicas —los *qualia*, colores, olores, sabores, etc— no pueden ser identificadas con propiedades físicas. Jackson explica el carácter cualitativo de las sensaciones del siguiente modo: los *qualia* son algo «epifenoménico». Lo cualitativo puede ser entendido como efecto de causas físicas pero hay que admitir también que no siempre ha de ocupar el rol de causa respecto a eventos físicos. Los *qualia* no obedecen estrictamente a la dinámica de una cadena causal. Son, se podría decir, «flecós», «epifenómenos» de la cadena causal. Dennett ha empleado argumentos frente a Jackson que son similares al que dirige contra Nagel. Y con un sarcasmo tal que nos vence la tentación de reproducérselo al lector: «¿Y qué diríamos si unos ignorantes que durante generaciones han venido creyendo que eran *gremlins* lo que hacía funcionar sus coches, ahora se han visto obligados por el empuje de la ciencia a sostener la afirmación desesperada de que los *gremlins* están ahí, pero son epifenoménicos? ¿Sería un error por nuestra parte el rechazar esta 'hipótesis' sin más? Sea cual sea el principio en que nos basemos cuando le damos la espalda a este sinsentido, basta para rechazar la doctrina de que los *qualia* son epifenoménicos en el sentido filosófico. No son éstas ideas que uno deba discutir con una cara seria» (Dennett, 1991, trad. cast., p. 415; cf. pp. 409-417).

tacional en que consiste el que en el ordenador se «abra» una «ventana» de *Windows*. Se trata del acto performativo mediante el cual el suceso mental (una percepción, por ejemplo) se ve acompañado inmanentemente por un «reparar» en tal suceso. Esta otra dimensión, la propiamente cartesiana, es la que, como hemos visto, no puede entenderse mediante los *métodos y los objetivos de la derivación* (Dennett), sino sólo como un acto simple (Hintikka). De este principio cartesiano a la ontología fenomenológica hay sólo un paso (que dio Husserl por vez primera). Pues la peculiaridad del acto, visto desde esta perspectiva, excede el hecho de su inexorabilidad subjetiva. No se trata simplemente de un fenómeno que, como dice Searle, posee una *ontología de primera persona*⁹² y cuya existencia haya de ser reconocida junto a la de realidades descriptibles desde la perspectiva de la *tercera persona*. Se trata de un acto mediante el cual el sujeto aprehende un contenido comprendiéndolo, haciéndolo significativo. Pero esto es un fenómeno de comprensión de sentido que no es irrelevante ontológicamente respecto al mundo. Toda «referencia» apuntada por la conciencia es ya una referencia vivida, experimentada como significativa, en el acto de aprehensión. Y lo que dice el fenomenólogo es que si nos tomamos esto en serio, tendríamos que aceptar que no hay algo así como una «referencia pura» a la que apunta, en virtud de su «capacidad representacional» el estado intencional. La referencia es, ella misma, un modo de ser comprendido. No hay «estados de cosas» independientes de su aprehensión como este o aquel tipo de «estados de cosas», es decir, independientes del sentido experimentable, sino siempre «vivencias» de sentido. El sentido es, aquí, la referencia. Para el continental esto significa que el acto de «reparar-en» y de aprehensión es *constituyente* respecto al ser de lo real, esté en la conciencia (Husserl), en la existencia temporal (Heidegger) o en la existencia corporal (Merleau-Ponty). En la fenomenología postidealista y en la hermenéutica no podemos hablar de esta dimensión del «reparar en» como de una actitud mental reflexiva, sino que se hace necesario redescubrirla en el espacio de la existencia

92. Searle, 1997, trad. cast. pp. 94 ss.

pre-reflexiva. Se trata del acontecimiento en virtud del cual un contenido cualquiera se hace significativo en la medida en que es parte de un «mundo de sentido» comprendido por el *Da-sein* (Heidegger) o en el seno de una organización pre-lógica de la experiencia que tiene lugar en el *cuerpo-sujeto* (Merleau-Ponty). En esta forma «globalizante» de aprehender significativamente cualquier contenido de experiencia tiene lugar (acontece), no sólo una mera experiencia del contenido, sino, simultáneamente, una *experiencia de tal experiencia*, inserta en el fenómeno de la auto-experiencia comprensiva. Por eso, el comprender y el comprenderse, tanto para Heidegger como para Merleau-Ponty, son caras de una misma moneda.⁹³ En todo caso, que la dimensión de *primera persona* (acto o acontecimiento) sea constituyente se expresa fenomenológica y hermenéuticamente así: lo real es el fenómeno del *presentar-se* del ente como *un modo de ser*, en la medida en que, simultáneamente, comparece en el movimiento de un *experimentar*. Tanto la *presentación* como el *experimentar* deben ser entendidos aquí como un fenómeno dinámico que no es representable, pues es condición de toda representación. Son aprehensibles *in actu*.

93. Véase Heidegger, SZ., § 31. La reflexión a la cartesiana es para Heidegger un modo deficitario del *habérselas* con el mundo y que, cuando surge, constituye un *reparar en* y *demorarse cabe* lo inmediato, *poniéndolo a la vista* (SZ., § 13). Pero esto no significa que Heidegger no haya buceado, invirtiendo el cartesianismo, en el fenómeno pre-teorético análogo a ese reparar reflexivo. Si el *reparar-en* cartesiano es una forma de *inspección* del espíritu, en el nuevo escenario de la existencia es un *hacerse cargo* pre-reflexivo. Tome en cuenta el lector la profunda metáfora que Heidegger está utilizando cuando advierte que la comprensión presupone un *ver-previo* (SZ., § 32). La *inspección* se convierte aquí en una forma no representativa de *reparar en*. Otro tanto podría afirmarse respecto a la ruptura merleau-pontyniana con el cartesianismo. Más que una execración de Descartes, la fenomenología del cuerpo va con Descartes más allá de él, descubriendo en la existencia corporal ese *cogito tácito* que, silenciosamente, dirige las reflexiones cartesianas en sus *Meditaciones*. «Todo el problema radica (dice Merleau-Ponty) en comprender bien el *cogito tácito* ... Hay, sí, un *cogito tácito*, una vivencia de mí por mí. ... La primera verdad es, sí, *yo pienso*, pero a condición de entender con ello 'yo soy-de-mí' siendo-del-mundo» (Merleau-Ponty, 1945, trad. cast., 411, pp. 412, 416).

Cuando Searle afirma que el *trasfondo* es inevitablemente un ingrediente de todo acto representacional (intencional, en su lenguaje), se cuida mucho en negar este carácter constituyente respecto al mundo: al mundo, dice, «no le importa cómo lo representemos» y no es relativo al trasfondo de esa representación.⁹⁴ Bajo este presupuesto cientificista es difícil —nosotros diríamos, imposible— apartar la sospecha de Dennett. Si el estado mental es meramente subjetivo, entonces, o es diferente en algún punto al mundo objetivo (y entonces se es dualista de algún modo, que es lo que no quiere Searle) o es reductible al mundo objetivo (que es lo que quiere Dennett). El fenomenólogo, sin embargo, puede poner en grandes apuros al funcionalista reductivista. Que el acto de aprehensión de contenidos sea constituyente significa, no sólo que es irrepresentable por principio; implica también que es la pretensión de convertirse, como Dennett, en *heterofenomenólogo* lo que debe ser considerado realmente una ficción, un sueño: el presunto observador no dispone, en realidad, de una *pura* perspectiva de *tercera persona*. Su descripción presuntamente objetiva reposa ya sobre una comprensión. No hay, diría el continental, una perspectiva cabal objetiva en el sentido de la analítica perspectiva de la *tercera persona*.

Es importante que reparemos, finalmente, en que, independientemente de que los argumentos ofrecidos a favor de la perspectiva fenomenológica merezcan o no la adhesión del lector, ponen en todo caso de manifiesto que, cuando comparamos los esfuerzos de Searle por resistir al computacionalismo con los de la fenomenología, nos encontramos ante dos movimientos que, siendo estructuralmente similares (monistas y no-reductivistas), presuponen una ontología diferente. En el caso del naturalismo biológico se trata de una *ontología de la factualidad* muy diferente a la *ontología del acontecimiento* continental. El acento lo coloca Searle en la capacidad representacional del estado intencional. Y una capacidad así es una capacidad para referir *hechos* representables. Claro está que Searle se mueve en el espacio de una filosofía pragmática y no pue-

94. Searle, 1992, trad. cast., p. 197; cf. pp. 196-199.

de entender esta «representación» al modo del *Tractatus*. Por eso trata la intencionalidad, tanto de los actos de habla como de los estados mentales, como una forma de «direccionalidad de ajuste» sujeto-mundo que, en vez de una referencia designativa, posee *condiciones de satisfacción*.⁹⁵ La «direccionalidad de ajuste» de lo intencional es «de mundo a mente», en la medida en que se satisface si el mundo llega a ser del modo en que el sujeto intenta que sea, a diferencia de lo que ocurre respecto a actos de habla que, como las experiencias perceptivas, poseen la «direccionalidad de ajuste» «mente a mundo». Ahora bien, como argumenta Apel,⁹⁶ esta relación acto-mundo está pensada en realidad como una variante del modelo representativo iluminado por el *Tractatus* y no como una ruptura respecto a él. Pues las condiciones de satisfacción son todavía condiciones de correspondencia. Para el fenomenólogo, el hermeneuta e incluso el reilustrado, toda correspondencia presupone una forma no representacional de *comprensión del sentido*. En términos de Husserl: la relación sujeto-objeto es primariamente relación entre acto constituyente de sentido y automostración de sentido. En términos de Heidegger: la correspondencia supone la *apertura de un mundo de sentido (alethéia)*.

Así se explica, por otra parte, que Searle califique al *trasfondo* como una instancia *preintencional* (dado que no es representacional)⁹⁷ y, también, la sorprendente afirmación de que Heidegger y sus discípulos dudan de la importancia de la intencionalidad, por lo que la filosofía continental —dice— aparece tan implausible como las teorías eliminativistas que niegan la realidad de los estados mentales⁹⁸ —otro *pequeño desliz*—. Esta afirmación es sencillamente una deformación del pensamiento continental. Lo que, según Heidegger, carece de credibilidad es la idea de que lo intencional pertenece a la conciencia representativa. Pero lo intencional no es eliminado en favor de una realidad no-intencional. Lo que

95. Véase Searle, 1983, trad. cast., pp. 17-41.

96. Véase Apel, 1981, 1986b y 1987c.

97. Searle, 1983, trad. cast., pp. 164 ss.

98. Searle, 1992, trad. cast. pp. 19-20 y nota a pie n. 4.

ocurre es que se descubre una forma de intencionalidad pre-representacional: la que es patente en la existencia del *Da-sein* como un «estar-lanzado-hacia» el mundo bajo la forma de un «proyecto» que es, a la vez, el horizonte de una responsabilidad (la del *hacer-se* del *Da-sein*) y el horizonte de comprensión del ser-del-ente (una «posibilidad de comprensión»). Merleau-Ponty denominaba a la intencionalidad pre-representativa «intencionalidad operante» y entendía por ello el modo en que el sujeto-cuerpo se encuentra *vertido* sobre el mundo, *brindado* a las cosas, organizando pre-conscientemente la experiencia.

En definitiva, para Searle la intencionalidad se define en virtud de sus rasgos representacionales, lo cual encaja con una *ontología de la factualidad*. Para el continental la intencionalidad, se sitúe en la conciencia o en la existencia, es un fenómeno no representacional y no representable, lo que es coherente con una *ontología del acontecimiento*. Con ello no hemos hecho más que confirmar el hiato que se nos insinuaba en el análisis comparativo entre la teoría de los actos de habla de Searle y la fenomenología del habla de Merleau-Ponty (§ 5.2.2.). Un hiato que, por lo demás, permite asir una curiosa configuración de fuerzas en el campo de juego del que venimos aquí ocupándonos. Merleau-Ponty (como Heidegger) estaría de acuerdo con Dennett (y frente a Searle) en que la conciencia reflexiva y representativa no es una instancia autosuficiente, sino un sueño, un espejismo si se la comprende como algo con realidad no derivada. Pero estarían, al mismo tiempo, contra Dennett, en lo siguiente: la no-conciencia que somos no coincide con un sistema funcional computacional no-intencional, sino con una vida pre-reflexiva que no se sujeta a regla (pues es el campo de juego en el que cualquier regla «funciona») y que es profunda y oscuramente intencional. El misterio que hay que afrontar no es, como piensa Searle, el de un cerebro-máquina del que emerge intencionalidad, sino el de una naturaleza corporal que es ya, desde su profundidad bruta, un campo intencional. El cerebro, diría Merleau-Ponty, no es una refinada máquina biológica que segrega subjetividad intencional, sino un «ser-salvaje» que es ya sujeto intencional antes que subjetividad autoconsciente.

No podemos cerrar este episodio de nuestras reflexiones sin dar merecida cuenta de la existencia, en el interior mismo de la tradición analítica, de un movimiento que intenta hacer valer perspectivas continentales (o muy semejantes a ellas) frente al funcionalismo computacionalista, remitiéndose a autores como Merleau-Ponty y Heidegger: entre otros filósofos integran esa corriente Hubert L. Dreyfus, A. Clark, Rodney A. Brooks, John McDowell y Michael Wheeler.⁹⁹ En la medida en que estas aportaciones, comparadas con el predominante funcionalismo computacional, son sólo epigonales, no podrían servir aquí al objetivo de nuestro estudio comparativo. En tanto el analítico mira con recelo ese incipiente modelo,¹⁰⁰ el continental no puede dejar de darle la bienvenida.

Es posible, por otro lado, hacer frente al naturalismo científico desde una posición estrictamente analítica. Como señala J. J. Acero, ello sería posible si vigorizásemos ese estilo de análisis al que llama *contemplativo*.¹⁰¹ Frente al *constructivo*, que está empeñado en realizar construcciones teóricas, el filósofo contemplativo, cuyo personaje clave es Wittgenstein, está interesado en *comprender* las bases de las construcciones posibles. La lección fundamental de un filósofo contemplativo como Wittgenstein es la de que la filosofía ni es ciencia ni puede ser ciencia. En particular, el autor de las *Investigaciones filosóficas* se opuso al dogma fundamental del filósofo *constructivo*, a la convicción incuestionada de que toda explicación es explicación por causas, oponiendo una propuesta alternativa: una explicación, especialmente respecto a la naturaleza de los estados mentales y de la acción intencional, se logra aduciendo *razones, justificaciones*. Y una razón no explicita un mecanismo, sino que arroja luz sobre el fondo de creencias, deseos, intenciones y, en suma, sobre el entorno en el que se injerta el episodio mental. Este

99. Agradezco al doctor Manuel de Pinedo García, miembro del *School of Cognitive and Computing Sciences, University of Sussex, Brighton*, informaciones muy valiosas sobre esta especie de *nuevo paradigma en ciencia cognitiva*.

100. Véase, por ejemplo, Dennett, 1991, trad. cast., pp. 283 ss. y Searle, 1992, trad. cast., pp. 147 ss.

101. Acero, en prensa (2002). Agradecemos al Profesor Acero el regalo intelectual que ha supuesto para nosotros el manuscrito de este trabajo.

principio conduce a Acero —creemos— a reflexiones similares a las que hemos realizado aquí frente al computacionalismo. Es cierto que las emociones, por ejemplo, son procesos neurológicos, pero lo que constituye la esencia de una emoción pertenece a otro juego de lenguaje: aquél en el que se daría cuenta de sus antecedentes, de la cualidad con que se expresa, del género de comportamiento al que va asociado, etcétera. Se puede *sentir* miedo si una intervención quirúrgica estimula ciertos mecanismos neurológicos, pero ese fenómeno no es idéntico al de *tener miedo*. Así que ni pequeños homúnculos en los cerebros —dice Acero— ni reduccionismo neurobiológico. El misterio de la mente y de la intencionalidad es el de cómo la materia puede ser inteligente.

Este resultado, esta descripción del misterio, es precisamente lo que M. Merleau-Ponty, como hemos señalado, toma como punto de partida. El paradigma wittgensteiniano puede, pues, mostrar semejanzas entre *tradición continental* y *tradición analítica* mucho más fuertes de lo que el hiato entre *ontología del acontecimiento* y *ontología de la factualidad* permite. Ahora bien —y esto es lo que nuestras reflexiones sugieren como imperiosa tarea de investigación— todo depende de cómo entendamos la naturaleza de ese *fondo* de creencias, deseos o intenciones que, según Wittgenstein, es magma en que tiene lugar el episodio mental. Si está compuesto por ingredientes factuales, representables, nos hemos situado en una ontología. Si está compuesto por ingredientes no representables, por fenómenos que poseen la forma del *acontecimiento*, nos colocamos en otra ontología. Estar con el contemplativo Wittgenstein frente al filósofo constructivo constituye sólo una antesala del enorme problema que se plantea cuando miramos esa fisura ontológica. Y hay interpretaciones al respecto que se adhieren a una ontología continental e interpretaciones que, a pesar de su esfuerzo anticientificista, siguen siendo fieles a la ontología de la *factualidad*. A este problema hemos dedicado parte de las reflexiones del presente texto.¹⁰²

102. *Supra*, §§ 5.2.1 y 5.3.3. Una decisión semejante es la que habría que tomar respecto a la naturaleza del *trasfondo* presupuesto en el habla (*Supra*, § 5.3.4.).

6.1.3. *Monismo anómalo (Davidson) vs. comprensión hermenéutica de la intencionalidad (Tugendhat)*

Una posición especialmente relevante en el espacio no reduccionista es, sin duda alguna, la de D. Davidson. Un análisis comparativo entre la perspectiva continental y la perspectiva anglosajona en el terreno que nos ocupa no puede obviar una confrontación con la posición davidsoniana, denominada *monismo anómalo*. Pues en este caso, el continental deberá perfilar con gran finura sus argumentos. El contrincante, en efecto, es *naturalista* y, más en concreto, *materiaalista* (incluso *fisicista*). Pero pretende que con esta filiación ontológica, por entero extraña a la tradición fenomenológico-hermenéutica, no reduce el fenómeno de la intencionalidad, sino que le depara autonomía y estatuto irreductiblemente propios. Una vez más, como en el caso de la teoría de la interpretación, el filósofo de ascendencia fenomenológico-hermenéutica tendrá que afrontar un enigmático compromiso entre dos extremos que ha considerado siempre irreconciliables: en los términos aquí precisos, el de la «naturalización de la conciencia» y el de la condición intencional del pensamiento. El enigma recuerda, como el mismo Davidson señala, el misterio de la libertad tal y como Kant lo puso de relieve: como un presupuesto que ha de hacerse compatible con la necesidad natural.¹⁰³ Más enigmático aún si cabe es el proyecto davidsoniano: resolver la paradoja renunciando al dualismo de lo nouménico y lo fenoménico, es decir, partiendo de la confianza básica en que el hombre no constituye un *imperium in imperio* en el seno de la naturaleza física, sino que forma parte, enteramente, de ella. Ésta es la cuestión. Y ésta es, al mismo tiempo, la cuestión para el continental, que también ha renunciado, a las alturas del siglo XX, al dualismo metafísico, como hemos mostrado en el apartado anterior.

En los ensayos dedicados al tema,¹⁰⁴ el autor hace derivar su posición del carácter irrenunciable de tres principios: el principio de

103. Davidson, 1994, p. 5.

104. Especialmente significativos son los compilados en Davidson, 1994.

interacción causal —según el cual los acontecimientos mentales interactúan con los físicos—; el principio del carácter nomológico de la causalidad —que enuncia el carácter legaliforme de la causalidad y la necesidad físico-natural que implica—; finalmente, el principio del carácter anómalo de lo mental —según el cual no es posible recurrir a ninguna ley estricta para predecir y explicar sucesos mentales. Su posición es materialista y monista, porque afirma que los acontecimientos mentales son idénticos a los acontecimientos físicos. Es, sin embargo, la de un monismo anómalo porque considera que no existen leyes psico-físicas (es decir, leyes que permitan explicar secuencias de acontecimientos mentales tomando como base cadenas de acontecimientos físicos, o viceversa).

El argumento que emplea Davidson para fundamentar el monismo no es difícil de entender: los acontecimientos mentales pueden interactuar con eventos físicos —ideas e intenciones pueden dar lugar a acciones en el plano físico—, pero todo acontecimiento que puede interactuar con uno físico, es él mismo, físico. Ahora bien, ¿cómo, estando regidos los fenómenos físicos por leyes estrictas y siendo los estados mentales estados físicos, puede afirmarse que no hay leyes predictivas en el plano intencional o mental? El argumento principal que aporta Davidson se deriva de uno de los presupuestos de la interpretación que explicitamos anteriormente, el de que la adscripción de estados de creencia al sujeto ha de poder estar regido por el principio de la coherencia y la racionalidad. Las consecuencias de este presupuesto se entretajan con el holismo. El contenido de un estado mental no puede ser determinado más que en relación con una compleja red de estados que constituyen el contexto global, un contexto que posee coherencia interna. Ahora bien, si esto es así, los estados mentales, aun siendo, tomados aisladamente, idénticos con estados físicos, no pueden hacerse correlativos de una cadena causal física determinada. Cualquier conexión entre una propiedad mental y una física tendrá sólo un carácter accidental, insuficiente siempre para establecer predicciones legaliformes.¹⁰⁵

105. En realidad, antes, incluso, de hacer intervenir el argumento davidsoniano relativo al presupuesto de racionalidad y coherencia, y su vinculación

Así, por ejemplo, es inútil establecer una correlación entre el «deseo de ir al cine», en un sentido general, que abarque a todos los casos en que un mismo individuo quiera ir al cine y al deseo general para cualquier individuo imaginable, y una tipología concreta de estado físico, una propiedad física determinada. Y es que, cuando atribuimos una creencia a alguien, ésta puede estar vinculada a muchas y diferentes cosas, no necesariamente a una identificable unívocamente.

En el tercer ensayo incluido en *Filosofía de la Psicología* pone Davidson el ejemplo siguiente. Imaginemos que hemos podido construir una réplica artificial de un cuerpo humano anatómica y fisiológicamente perfecta, un hombre machine —al que Davidson apellida Art—. De poco nos serviría conocer qué procesos físicos generan los actos del comportamiento específicamente humano de Art (como los comunicativos e intencionales), si no poseemos un esquema puramente psicológico para interpretarlo. No podemos estar seguros de que la exclamación lanzada por Art al recibir un pinchazo trasluzca realmente una sensación de dolor en su cuerpo. Hace falta que yo tenga un esquema interpretativo basado en las correlaciones de mi experiencia con otros actos semejantes de otros hombres y de mí mismo para saber realmente si ese sonido es una queja, una constatación, un cumplido o un simple efecto mecánico sin trasfondo mental. Se trata, como señala Davidson, de una indeterminación semejante a aquella de la que habla Quine en relación a la traducción (cuando habla del término «conejo», por ejemplo).

con la concepción holista, hay ya un argumento que prepara el terreno. Éste se refiere a que si afirmamos una identidad mental-material es relacionando estados mentales y estados físicos particulares, no relacionando clases o tipos. Lo que la argumentación davidsoniana admite es que un estado mental determinado es siempre un estado físico. Pero este punto de partida no permite deducir que exista una identidad entre tipos de estados mentales y tipos de estados físicos. Cuando hablamos de tipos ya no nos referimos sólo a un estado particular, sino a una categoría de estados que posee tal o cual propiedad. Así pues, no puede establecerse una correlación entre propiedades mentales y propiedades físicas.

Hay que insistir en la intervención que el supuesto de la racionalidad del agente posee en el esquema argumentativo davidsoniano. Que no haya relación de identidad entre tipos de estados mentales y tipos de estados físicos no se deriva directamente de la tesis del monismo. Hay que introducir una tesis más, la del principio de coherencia que atribuimos al otro y el carácter holístico de nuestra interpretación de la cualidad de un estado mental determinado. En su réplica a Arterfield,¹⁰⁶ Davidson lo explica del modo siguiente. Uno no puede inferir que Jones cree que Scott escribió *Waverley* del hecho de que Jones cree que el autor de *Waverley* escribió *Waverley* y de que Scott es el autor de *Waverley*. «Este argumento falla porque después de verbos psicológicos como 'cree' falla la intercambiabilidad de términos singulares correferentes. ... No podemos concluir, a partir del hecho de que haya una ley causal que conecte los acontecimientos a y b, y del hecho de que $a = c$, que haya una ley causal que conecte los acontecimientos c y b. La razón es que las leyes (y las explicaciones nomológicas) no versan directamente (es decir, extensionalmente) sobre acontecimientos, sino sobre acontecimientos en cuanto descritos de tal o cual manera».

Una conclusión que nos gustaría destacar respecto a la —sin duda fascinante— posición davidsoniana, afecta a un problema de gran envergadura y marcará la diferencia con un punto de vista continental-hermenéutico. El monismo anómalo admite una ontología materialista. Y este punto de partida, unido a la teoría causal de la relación entre mundo y contenidos mentales —de la que hemos dado cuenta en el capítulo 3— hace muy difícil comprender en qué sentido el sujeto es aquí realmente reconocido como agente. Más bien obligan a considerar el mundo del sujeto como un punto de llegada (desde las relaciones causales del mundo) y como un «constructo» que debe ser admitido por razones metodológicas. Y es que parece que Davidson adopta como principio de análisis el predominio de una perspectiva externa o de la tercera persona, tal y como era el caso cuando abordó el problema de la interpretación desde la posición «externa» involucrada en la hipótesis de la inter-

106. Davidson, 1994, pp. 101-103.

pretación radical. Esta perspectiva fuerza, una vez aceptada, a presuponer coherencia y racionalidad en el sujeto, aunque, por otro lado, hayamos partido de un modelo nomológico-explicativo. Esta presuposición viene forzada, pues, por limitaciones de índole gnoseológica. Ontológicamente, el vaciamiento del mundo subjetivo, en razón del externalismo, deja sin densidad propia al agente. Entiéndase esto en un sentido fuertemente fenomenológico. No es que el elevado gradiente externalista impida suponer un mundo subjetivo de sensaciones, de pensamientos y deseos. De aquello respecto a lo cual obliga a claudicar es de la suposición de un mundo constituyente en un sentido fenomenológico, es decir, un mundo de la vida que no sea sólo punto de llegada, sino origen de coordenadas responsables realmente del ser de lo real.

Otra es la aproximación que nos propone Tugendhat, al transformar intuiciones heideggerianas conservando aspectos fundamentales de éstas. El modo en que E. Tugendhat ha dado forma a los problemas de la autorreferencialidad y de la intencionalidad en el lenguaje de la filosofía analítica conduce a una posición en la que la ontología materialista queda en entredicho y, al unísono, la estrecha concepción del sujeto que sospechamos en la filosofía de Davidson. De ello da fe la conservación de aspectos fundamentales de *Ser y Tiempo* que su filosofía de la mente ha promovido desde una posición eminentemente crítica con Heidegger.¹⁰⁷

Heidegger —según Tugendhat— tematiza correctamente por primera vez la relación subjetiva consigo mismo como «Sichzusichverhalten» (comportamiento *cabe sí*). La tesis general que mantiene Tugendhat dictamina que la autorrelación fundamental es, con Heidegger y contra Descartes (y toda la tradición de la «filosofía de la conciencia»), una relación con una vivencia y no con un objeto. Ello estaría implícito en la gramática misma de las actitudes proposicionales. Las frases que articulan estados mentales no ponen en relación al yo con una «cosa» espacio-temporal, sino que expresan la caracterización cualitativa de una situación, es decir,

107. Cf. para lo que sigue, especialmente Tugendhat, 1979, lecciones 1, 2, 9 y 10.

vivencias intencionales. Así, no es correcto decir «sé que 'el señor X'» (o: «sé que 'la silla'»); aquello que es objeto de mi saber es un estado del señor X (o un estado de la silla). Los estados mentales, pues, reflejan una estructura hermenéutica: presentan al ente bajo un sentido experienciable, en un modo de ser. En el trato con los entes intramundanos nos encontramos en una relación práctica: no es meramente un *saber-que*, sino, más allá, un *saber-cómo*. Más concretamente: un *saber-cómo-habérmelas* —un «*Sich-verstehen-auf-etwas*». Esto es lo que Heidegger, según Tugendhat, mostró correctamente, así como la forma de la autorreferencialidad.

Tugendhat ha realizado una severa crítica a Heidegger, de acuerdo con la cual esta condición de la autorreferencialidad no es suficiente como determinación de una genuina identidad, porque la racionalidad del agente incluye —de acuerdo con su análisis— elecciones normativas de carácter ético. Pero estas consideraciones críticas, que serán pertinentes más adelante, no afectan al problema central de la intencionalidad. Tomando la concepción heideggeriana del *Da-sein* como fuente de inspiración, Tugendhat pretende conducir el análisis lingüístico de la vida intencional y de la ipseidad al punto en que se despojan de la *metáfora óptica* característica de la *metafísica de la presencia* o del pensamiento representativo. En ese contexto, el diagnóstico mencionado de las actitudes proposicionales persigue mostrar que la autoconciencia no es explicable más que presuponiendo una forma de «ser-cabe sí» que posee ingredientes hermenéuticos. El análisis, en efecto, se encamina a dar cuenta del hecho de que los estados de conciencia son estados mentales intencionales en los que tiene lugar una aprehensión de sentido. El sujeto no sabe una vivencia, sino que se hace cargo experiencialmente de ella.

Queda de manifiesto, según Tugendhat, que en la relación autorreferencial hay que presuponer un yo que no coincide con el cartesiano sujeto aprehensible en la autorreflexión. En la proposición «yo sé/me percató de que, ...», el término «yo» es simplemente una partícula déctica que designa a un sujeto identificable espaciotemporalmente, y no un objeto de conocimiento autorreflexivo. El agente de la proposición es un sujeto de vivencias, y éstas expresan

modos en los que es el sujeto. El punto de partida heideggeriano emerge precisamente en este punto: la forma de autorreferencialidad originaria consiste en un irrepresentable modo de comportarse respecto a sí mismo (se trata de un *Sich-zu-sich-Verhalten*). Y en ese modo de comportamiento respecto a sí mismo es comprendido un modo propio y específico de *ser-ahí* (*Da-sein*).

Lo característico de esta concepción, típicamente continental, frente al análisis davidsoniano es que descubre en la vivencia de sentido (en el mundo de la vida, en suma) un carácter constituyente respecto al ser mismo de los objetos con los que se relaciona el sujeto. Otorga, por tanto, a la autoexperiencia una incidencia ontológica. El sujeto adquiere, así, un espesor ontológico que confirma la legitimidad de la perspectiva de la «primera persona», una perspectiva irreductible a la de la «tercera persona».

Es esta incidencia ontológica de la tesis no reductivista la clave que permite diseñar el contraste entre *naturalización del significado* y *mundanización del sentido*. Si la naturalización de los procesos de significación que la tradición analítica emprende lleva aparejado un horizonte ontológico materialista —caso dominante, como hemos comprobado—, tendríamos que concluir que la irreductibilidad de la intencionalidad sólo puede ser apuntalada, en ese contexto, en razones de índole metodológica o epistemológica, razones que serían recusadas por el continental como tácitas concesiones al naturalismo, a la naturalización del mundo de la vida. Desde el punto de vista materialista, en efecto, que está aquí implicado, todos los fenómenos son factualidades —designables, al menos en principio y asequibles a una subsunción en relaciones causales o legaliformes—. Si, desde este marco ontológico general se considera que los fenómenos mentales no son reductibles —digamos fisicalistamente— habrá de ser, finalmente, no porque nuestra ontología admita otro tipo de entidades distintas a las designables como hechos, sino por razones ulteriores que atañen al modo de aproximación a los hechos.

Quizás conduzca a un resultado como éste la lógica del proyecto mismo de naturalización de la intencionalidad. Partiendo de una ontología de objetos o de hechos, no parece haber otra alter-

nativa. O bien se concluye que los complejos procesos mentales —que en el caso del funcionalismo, y porque su rol es el de ocupantes de una función o papel causal, se subsumen sólo indirectamente en relaciones de causalidad—, son a la larga explicitables en función de reglas o pautas legaliformes deducibles desde otras más básicas. O bien, se admite algún elemento irreductible. Puede, entonces, que tal irreductibilidad se haga depender de la organización estructural o funcional de los estados mentales o, incluso, es posible que se conserve la especificidad de una dimensión cualitativa de los estados mentales (los *qualia*). En el primer caso, el reduccionismo es claramente horizonte de investigación. La segunda vía, no reduccionista, puede otorgar por razones como las señaladas (u otras todavía en ciernes) un estatuto propio al mundo de la vida intencional, pero su ontología materialista de fondo le impedirá en todo caso comprender dicho estatuto en un sentido parangonable al continental: no se le reconocerá un papel activo en la configuración del mundo, una eficacia constituyente. Dado que lo real ha sido definido ya como un tipo de objetividad determinado, y no como «sentido», se podrá conceder, a lo sumo, que el mundo de la vida intencional articula perspectivas en la aproximación al mundo objetivo. Esto no cambiaría sustancialmente las cosas: una perspectiva no es todavía un horizonte constituyente del ser del objeto.

En definitiva, sobre el suelo de una ontología de objetos o de hechos —heredera de las claves nomológico-metodológicas de la ciencia natural— la afirmación del carácter irreductible de los fenómenos intencionales sólo puede adquirir una justificación epistemológica. Nuestro acceso a la realidad —a priori naturalizable— impediría (dicta el argumento) describir los fenómenos mentales en términos homogéneos (quizás materialistas). Pero esta última posibilidad no pone más que un límite metodológico a una ontología naturalista en la que el ser de lo real está compuesto por factualidades.

Éste es —a nuestro entender— el aspecto final del monismo anómalo de Davidson. Si estamos abocados a reconocer estados intencionales es porque nuestra epistemología nos impide reducirlos. Sólo porque ésta es una restricción de tipo metodológico puede

congeniar Davidson una posición antirreduccionista con una ontología naturalista (materialista y, finalmente, fisicalista). Sin embargo, la lucha fenomenológico-hermenéutica contra el naturalismo —contra la naturalización de la conciencia, en el caso específico de Husserl; contra la naturalización del *mundo de la vida*, en general— supone una ontología distinta, para la cual los hechos sólo son comprensibles en el espacio de una presentación que —dejando a un lado ahora sus posibles virtualidades *despresentificantes*— adopta la forma de un *acontecimiento*. Y un acontecimiento no es un hecho designable o explicable en función de pautas legaliformes o nomológicas. Es un *fenómeno de sentido*, experienciable en el horizonte inobjetable del mundo de la vida. Precisamente a esta otra perspectiva remite la posición de Tugendhat, como hemos visto.

Nadie dudará de que el espacio entre las dos tradiciones en este campo del análisis intencional —un campo sumidero, de desembocadura, pero de vanguardia, quizás al mismo tiempo— se configura creando multitud de concretos contrastes. Pero ninguno tan fundamental y de tan difícil resolución como el que hemos señalado, pues por su fundamentalidad, invita a decisiones sobre grandes cuestiones. Una de ellas será tema del siguiente apartado: el que atañe a la identidad del sujeto, a la ipseidad. Una ontología naturalista (al modo de la tradición analítica) fascina en la medida en que hace surgir lo anímico de lo material, lo irrepetible de la disposición de lo reglable. El filósofo continental, por otra parte, echará en falta la profundidad que propende a ver en el hombre. Tenderá a replicar que la «vida» del sujeto —aunque sea «de carne y hueso»— no es, para el naturalista, esfera de propiedad y esfera con incidencia ontológica. Pero antes de abordar esta temática, introduciremos otro de los escenarios en el que se juega la cuestión de la intencionalidad, el de la semántica de los mundos posibles.

6.1.4. «Apertura de posibilidades» vs. «mundos posibles»

Un cauce especialmente significativo por el que la polémica analítica ha discurrido es el que utiliza la semántica de los mundos posibles como piedra de toque de la argumentación. Como se vio

a propósito del externalismo del significado, esta metodología ha alcanzado una gran difusión y estima en las últimas décadas. Un «mundo posible» —decíamos— es un mundo alternativo, imaginable, en el que el contenido de una oración expresada en la situación actual recibiría otras adscripciones referenciales y veritativas. Pues bien, el uso de estas nociones lógicas —que afectan al corazón de la doctrina de Frege— no ha tenido sólo, por su vocación externalista, un efecto antifenomenológico. Dado que el externalismo ha mostrado poder asumir en su seno al menos parte de las prerrogativas internalistas, ha servido también para intentos de rescatar categorías intencionales en un nuevo formato lógico.

De acuerdo con el programa original, conocer la intensión de una oración es conocer su contenido a través de una función (en un sentido inspirado en la matemática) que asigna a cada mundo posible un individuo o un valor de verdad. El punto de vista intuitivo es el siguiente. Saber cuál es el contenido de una oración quiere decir saber que para cualquier situación que quepa imaginar podríamos decir, en principio, si esa oración es verdadera o falsa. Y que una oración sea verdadera o falsa para cada situación imaginable se capta mediante una función matemática, una función que asigna a cada mundo posible un valor de verdad. Distinguir un contenido «x» de uno «y» equivaldría a captar matemáticamente que a esas expresiones les corresponden dos funciones distintas tales que a cada mundo posible asignan un conjunto de criaturas no siempre idéntico. La intensión de una expresión singular es una función del conjunto de los mundos posibles en el conjunto de los individuos o particulares existentes en esos mundos, es decir, una función que asigna a cada mundo posible un individuo de ese mundo; la intensión de una expresión general es una función que asigna a cada mundo posible un conjunto en ese mundo; por último, la intensión de una oración es una función que asigna a esa oración un valor de verdad en cada mundo posible. Este proceder ha sido extendido¹⁰⁸ al método de reducción fenomenológica, intentando reformularlo para superar sus presuntas deficiencias.

108. Por ejemplo, por Smith y McIntyre, 1982.

Según la tesis de Smith y McIntyre la determinación de un contenido intencional puede ser realizada con estos medios lógicos, y ello, fundamentalmente, porque existe un paralelismo entre la noción husserliana de horizonte (del objeto del acto) y el análisis semántico en términos de «mundos posibles». Como sabemos, la relación intencional con un objeto posee, según Husserl, un carácter horízontico. Pues un acto único en el que sea aprehendido algo dado no basta para explicar la compleja textura de un objeto-para-el-sujeto. Una percepción, por ejemplo, es siempre parcial (por ejemplo, una cara de un poliedro). Así pues, la captación intencional de un objeto, según Husserl, es una síntesis que integra lo que es actualmente dado y lo que es susceptible de darse en el objeto en cuestión. El «horizonte» del acto intencional, en suma, es un conjunto de todos los posibles actos del mismo tipo que tienen el mismo sentido que el primero, pero que añaden más propiedades o determinaciones del objeto que éste. Pues bien, de acuerdo con la aproximación que Smith y McIntyre hacen entre estos conceptos,¹⁰⁹ la noción husserliana de «horizonte» estaría referida al conjunto de posibilidades que el sentido del *nóema* deja abiertas, por lo que podría ser traducido, en términos del análisis semántico, como el conjunto de los «mundos posibles» compatibles con el acto que está ligado al *nóema* en cuestión. Este análisis muestra incluso, desde el punto de vista de Smith y McIntyre,¹¹⁰ cuáles son

109. Smith-McIntyre 1982, caps. V y VI; véase Acero 1991, pp. 24 ss.

110. Como informa J. J. Acero Fernández (Acero, 1991, pp. 21-25), Hintikka (1969 y 1975) ya había señalado este paralelismo. El modo de analizar oraciones que expresan estados mentales (como «veo que Juan lleva hoy una corbata blanca»), según este enfoque, consiste en postular que tales oraciones son verdaderas si el contenido proposicional («Juan lleva hoy una corbata blanca», para el ejemplo anterior) es verdadera en todos los mundos posibles que resultan compatibles con el estado mental en cuestión (con lo que Juan ve en este mundo, según el ejemplo). Especificar el contenido de un acto mental consiste en especificar los mundos en los que se cumple el contenido del acto y distinguirlo de los mundos posibles en los que tal cosa no es el caso (distinguir esos mundos en los que Juan lleva hoy una corbata blanca de esos otros mundos posibles en los que tal cosa no es el caso). Separar unas alternativas perceptivas al mundo real de las otras es justamente decir qué es lo que veo (ahora).

los límites del método de la reducción fenomenológica, al poner de manifiesto cómo la «puesta entre paréntesis» de los vínculos causales coloca a Husserl ante serios obstáculos a la hora de explicar cómo un *noema* puede prescribir un determinado objeto. Imaginemos que en dos mundos posibles, el rostro de Ana (en uno) y el de María (en otro) es indistinguible. ¿Cómo puedo decir que realmente veo a Ana, si los *noémata* de los rostros de Ana y de María serían idénticos?

Las siguientes reflexiones, sin embargo, inducen a pensar que la categoría fenomenológico-hermenéutica de horizonte (y al fin, la de posibilidad) es irreductible a una traducción lógica mediante la de «mundo posible». Semejante aproximación está fundada —a nuestro juicio— en una distorsión de la filosofía de Husserl. Los «horizontes de sentido» que han de ser supuestos en los actos intencionales son, para Husserl, vivencias de trasfondo, presupuestas en la vivencia actual, y no meras posibilidades lógicas. Tales vivencias remiten, finalmente, a la unidad de una corriente de un yo puro «con variados sistemas de formas».¹¹¹ Esta comprensión de las «posibilidades» presupuestas en los actos es muy distinta del concepto de posibilidad que se nos ofrece bajo el concepto de un «mundo posible». En primer lugar, porque en el contexto del análisis lógico-semántico el objeto intencional real es, como señala Acero,¹¹² «un estado de cosas más restrictivo» que el que inicialmente es pensable como compatible con una diversidad extensa de «mundos posibles», mientras que en la fenomenología —como venimos insistiendo—, una vivencia no es equiparable a un «estado de cosas». Una vivencia es un acto y no la extensión de una oración posible. Una vivencia en cuanto acto intencional no es reductible designativamente, porque es un vínculo entre subjetividad y objeto cuya idiosincrasia resulta inseparable de la aprehensión experiencial en «primera persona». El acto quedaría desposeído de su valor «constituyente» si se lo reduce designativamente a una descripción desde la perspectiva de la «tercera persona». Pero, en se-

111. Cf. Ideas, § 82-83.

112. 1991, p. 25.

gundo lugar, este carácter no designativo, inobjetivable, del acto y de sus horizontes, queda confirmado en su aludida estructura de «corriente». Un «mundo posible» o conjunto de «mundos posibles» será siempre una suma de «estados de cosas» bien delimitada. El horizonte último de la conciencia, en cuanto espacio de vivencia, es más bien un «mundo de la vida», la «totalidad de una conexión vital, desprovista de terminaciones».¹¹³ Ello quiere decir, también, que la dificultad ante la que Smith y McInyre manifiestan reparos surge a condición de eliminar estos supuestos. Volveremos en seguida sobre el método general ahí empleado, que se recorta mejor sobre el fondo de las cuestiones que atañen a la problemática de la identidad.

Lo que interesa subrayar en nuestro contexto es, una vez más, el perfil del encuentro y desencuentro de las tradiciones en este conciso problema. Al propósito analítico de justificar la fundamentalidad del análisis lógico-semántico respecto al fenomenológico responde el continental con un argumento inverso. Los «horizontes de sentido», las «posibilidades» inherentes al «mundo de la vida», son en la tradición fenomenológica —y desde Husserl— ámbitos de experiencia presupuestos en las operaciones metódicas de cualquier ciencia de objetos designables como referencias. Y ello queda más claro en la fenomenología posthusserliana. Para Heidegger, la «posibilidad» —en cuanto ámbito abierto en un proyecto yecto— no es una categoría «óptica» y «representativa», sino una categoría «ontológica» y «existencial». Y para M. Merleau-Ponty, la «posibilidad» no es tampoco presencia objetivable, sino «nervadura» pre-reflexiva de sentido en la que se asienta el «espectáculo» de un mundo. La «posibilidad» en sentido fenomenológico, en consecuencia, no puede ser traducida bajo la forma de «mundo posible» asequible a una descripción empírica o a una explicación legaliforme. Es un irrepresentable fenómeno o acontecimiento de apertura de sentido, un modo de experiencia o de *ser-en-el-mundo* presupuesta en la «comprensión» de cualquier «mundo posible» en cuanto conjunto de entes y relaciones entre entes.

113. *Ha.*, VIII, p. 153.

De nuevo, el contraste entre el proyecto de naturalización del significado y el de mundanización del sentido pivota sobre el hiato entre una ontología de objetos o factualidades y una ontología del acontecimiento.

6.2. INTENCIONALIDAD E IDENTIDAD

Los análisis sobre el carácter de los estados mentales y sobre la naturaleza de la intencionalidad mantienen un nexo muy fuerte con el problema de la identidad. Nos referimos al conjunto de cuestiones que conciernen al concepto de sujeto, de individuo o de persona. Muchas de las temáticas que atañen a la filosofía de la mente desembocan en este ámbito, preñado de enigmáticas preguntas que no han abandonado nunca a la tradición occidental. En lo que sigue nos situamos, de partida, en una posición monista que ha desechado ya la posibilidad del dualismo metafísico, por considerar que es la más extendida en la actualidad, en una época de pensamiento postmetafísico. En este contexto, el problema de la identidad al que nos referimos no posee un carácter epistemológico. No interroga por la relación sujeto-objeto y por la textura del conocer. Tampoco posee un carácter existencial, como si fuese el sentido de la propia existencia aquello a lo que concierne directamente, aunque, como piensa Taylor, haya que admitir que la modernidad ha abierto una herida en el sujeto al hacer estallar el orden metafísico que lo cobijaba y al abandonarlo a la acuciante necesidad de «hacerse a sí mismo».¹¹⁴ El problema de la identidad,

114. La ruptura de la concepción del mundo como un «cosmos», cuyo orden objetivo propicia orientación sobre el «lugar» que cada uno ocupa en él, confronta al sujeto ante el reto —fascinante y liberador, pero también amenazante— de conformar su propia identidad. El sujeto, en la modernidad, no se encuentra a sí respondiendo a la demanda de un orden previo, sino en el proceso mismo de articular su identidad. Esta es la razón, dicho sea de paso, de que en el mundo moderno, el fenómeno «crisis de identidad» adquiera a veces un sentido prácticamente desconocido en la época premoderna: no representa un fracaso respecto a expectativas que han sido puestas en nosotros, sino un fracaso

en las coordenadas de la discusión pertinente aquí, es el del ser del sujeto en cuanto esfera de autorreferencialidad, en cuanto ipseidad (o «sí mismo»), *Selbst, Self*. Frente al «yo» meramente deíctico, es el «quién» del agente lo que circunscribe el interés.

Como en el caso de la filosofía de la mente, la producción en este terreno es tan rica y variada, se extiende en tan compleja red de discursos, que sería imposible hacer aquí un examen de todo ello. Lo que sigue aspira tan sólo a dibujar ciertos contrastes entre tradición analítica y continental a propósito de algunas líneas de fuerza de la discusión. En un primer momento, intentaremos esbozar el trazado general del contraste entre las dos tradiciones (6.2.1.) para finalizar ejemplificando dicho contraste desde dos puntos de vista (6.2.2.): desde la oposición entre la hermenéutica (P. Ricoeur) y un ejemplar objetivismo naturalista (D. Parfit), en primer lugar, y desde el contraste entre la muerte del sujeto que preconiza el *pensamiento de la diferencia* continental y la eliminación de la identidad desde el funcionalismo computacional (Dennett).

6.2.1. Mundanización y naturalización de la identidad

Si preguntamos por la forma en que el problema de la identidad ingresa en los procesos generales de la naturalización del significado y de la mundanización del sentido, es probable que encontremos la mejor respuesta en el giro que va del cartesianismo al análisis del yo concreto. Ciertamente, el sujeto cartesiano es el más típicamente moderno, pues sitúa el fundamento de la subjetividad, no en un exterior heterónimo, sino en la inmanencia misma del yo. El sujeto cartesiano no es una instancia deducible respecto a otra, sino que se constituye en el movimiento mismo de «volver sobre sí» reflexivamente y reconocer la inexorable certeza de su existencia como pensante.¹¹⁵ Sin embargo —aunque esto habría que mati-

del yo en cuanto tal, un derrumbamiento de la identidad, por lo que frecuentemente se manifiesta como vértigo ante la expectativa del «vacío», como terror ante la nada (Taylor, 1989, § 1).

115. Hintikka, 1967.

zarlo muy bien—, al igual que el mundo de los pensamientos para Frege y el *Ego absoluto* de Husserl, el yo cartesiano es un yo abstracto, desencarnado. Es comprensible que la naturalización analítica y la mundanización continental hayan propendido a situar a este yo en el terreno fáctico de las transacciones intramundanas. He aquí dos modelos típicos: los llevados a cabo por Strawson y por Tugendhat.

Tanto Strawson (1959), como Tugendhat (1979) han hecho uso de un generalizado análisis, ya mencionado más arriba, de las *actitudes proposicionales*. Las oraciones en las que se expresa la conciencia o autoconciencia están enunciadas en primera persona y predicán un «estado mental». La gramática de estas expresiones — como «percibo este árbol» o «sé que percibo» — obliga a referir dichos estados de conciencia a un sujeto particular, el cual es «identificable» espacio-temporalmente, pues el pronombre «yo» es un término «dético». Con ello, hemos descendido del *Yo* al *yo*, es decir, del sujeto puro e impersonal al concreto y personal. El problema de la identidad se fija, de este modo, en las coordenadas de una mundanización. ¿O habrá que decir, de una naturalización?: pues de este punto de partida se podría deducir que la pregunta por el «quién» remite a una descripción pública y empíricamente comprobable; la autorreferencialidad es desentrañada, no como autoinspección, sino como autoatribución de un estado mental.

El caso de Tugendhat es especialmente claro como ejemplo de una posición continental, pues, como se vio más arriba, lo que el filósofo descubre en la gramática de estas expresiones es, no sólo que su arquitectura lógica impide hablar de un sujeto abstracto, sino que presuponen un agente de experiencia, que se relaciona consigo mismo de un modo no tético y que está vinculado intencionalmente al contenido de la proposición, dado que éste es siempre un modo de ser de algo y no un objeto puro. Con esto, el análisis lógico-semántico confirma parcialmente el que podría ser considerado momento crucial de la mundanización del sentido en el campo continental y respecto al problema de la identidad: el que elabora *Sein und Zeit*.

Para el autor de *Ser y Tiempo* la identidad genuina es un modo de ser que se alcanza en la existencia. El *ser-en-el-mundo* comporta, tanto una comprensión del sentido de los entes, como una autocomprensión —insiste Heidegger en el § 31—. Al comprender, el *Da-sein* se comprende a sí mismo, simultáneamente, en posibilidades de ser. Algo es comprendido en la medida en que es también aprehendido en el contexto de sentido que abre un proyecto existencial. Esta tesis afirma la incidencia ontológica de la autorreferencialidad, frente a un posible reductivismo psicologista o naturalista en el análisis de la autorreferencialidad. Pero informa, además, sobre el carácter proyectivo que es inherente al fenómeno de la autocomprensión: en virtud de éste el *Da-sein* es «relativamente a su ser» y en la responsabilidad de ser. El § 27 vincula de modo expreso la pregunta por el «quién» del *Da-sein* con el análisis de esta responsabilidad, que confronta con el reto de «conquistarse» a sí mismo. El *Da-sein* no es «él mismo» mientras no se sustraiga al «Uno», a una existencia cotidiana que ya determina, por así decirlo, una autocomprensión ciega y anónima, y alcance la «resolución» de «empuñar» el propio «poder ser». Esta sustracción al «ser uno» para conquistar el «ser sí mismo» es caracterizada, además, en el § 54, como un viraje desde un estado en el que el *Da-sein* no elige a un estado en el que éste se hace cargo de la responsabilidad de elegirse. Es por esta razón por la que describe Heidegger la resolución por el «sí mismo» como la elección que elige el poder elegirse.

Si utilizamos el análisis lingüístico de Tugendhat, este punto de partida del análisis heideggeriano aparece acertado pero insuficiente.¹¹⁶ Es acertado, porque expresa una condición necesaria de la ipseidad. El «quién» de la autorreferencialidad es, en efecto, un ser que «hace por ser»; el «sí mismo» es proyecto de ser. Pero la proyección de posibilidades de ser no sería genuina si no es sobre la base de esa resolución por «elegirme» a mí mismo, es decir, por hacerme cargo de dicho proyecto. Y, puesto que soy en posibilidades siempre fácticas, esta resolución por elegirme tiene que ser com-

116. Tugendhat, 1979, lección 10.

prendida también como elección: elijo, pues, el elegirme. Que Heidegger insista en que con ello no estamos ejercitando el libre albedrío, sino que toda elección es «proyecto-yecto», nos previene, acertadamente, contra la ingenua perspectiva de Sartre según la cual el acto de elección es un acto originario de entera libertad. Y nos previene también contra la posible simplificación que de este fenómeno hace R. Rorty, al comprender —en el marco de su naturalismo ya referido— la autoelección como una «autoinvención» privada.¹¹⁷ Ahora bien, esta resolución por «empuñar» las posibilidades propias, que es condición necesaria en la emergencia de un «sí mismo» genuino, no es condición suficiente de ésta. El «estado de resuelto» lo entiende Heidegger como acceso al «sí mismo» propio, que corre parejo a una sustracción respecto al «ser-uno». Pero la resolución de elegirme —habría que replicar— no implica *per se* la apertura de un auténtico «sí mismo», sino la aprehensión de éste como un proyecto por hacerse. Formulado de acuerdo con el análisis: en las actitudes proposicionales ejemplificadas más arriba se pone de manifiesto una relación de autorreferencialidad prelógica, una forma vivencial de ser cabe-sí que no coincide ni con un yo cartesiano ni con un «sí mismo». Se expresa esta relación, sí, como lanzada en un proyecto, lo cual no es más que un punto de partida; el «estado de resolución» es un modo de colocarse en la posición de autodeterminarse. No es el «sí mismo» auténtico lo que propiamente es abierto en esta resolución, sino la determinación de empuñar el proyecto que habría de conducir a él.

Si hemos explicitado con cierto detalle la concepción heideggeriana es, como se ha dicho, porque caracteriza paradigmáticamente un estilo continental. El problema de la identidad no es reducido al problema espacio-temporal de la identificabilidad, como si responder por la identidad, por el *quién*, pudiera agotarse en señalar la referencia del pronombre «yo». Y no reducido así, aparece como un ejemplar claro de la *ontología del acontecimiento*: la ipseidad es un proceso ontológico-existencial irrepresentable, irreductible a cualquier constelación de hechos. Pero todo ello servirá para aclarar

117. Cf. Rorty, 1991, capítulo 5.

un problema que afecta a la distancia entre tradición continental y analítica. Y es que, la primera —al menos en su versión hermenéutica— propende a privilegiar la perspectiva de la primera persona sobre la descripción que de ella pueda hacer un observador (perspectiva de tercera persona). El análisis de Strawson se hace muy pertinente en este contexto.

El texto de Strawson *Individuals* ha tenido mucha repercusión en el modo de afrontar este tipo de cuestiones. Se opone Strawson al cartesianismo como el punto de vista que atribuye los estados de conciencia que se poseen con seguridad sólo al sujeto universal o trascendental. Ese sujeto, sin embargo, no es un sujeto que puede «identificarse» como sujeto de experiencias, según el análisis realizado más arriba. Un sujeto de experiencia, además, siempre puede decir «mi», es decir, puede comprender como suya la experiencia. Y ese sujeto es identificable, como concreto. El discurso de identificación implica el uso de expresiones décticas, pronombres demostrativos, posesivos, etc, lo que implica que tiene sentido sólo en un *continuo* espacio-tiempo de cosas concretas. Si esto es así, el sujeto trascendental no es realmente un sujeto al que se pueda atribuir la posesión de experiencias.

Otra de las cuestiones importantes que ha introducido Strawson tiene que ver con el principio de la «simetría semántica». Los estados mentales manifiestan poseer una «asimetría epistémica». Se alude con ello al acceso privilegiado que cada sujeto posee respecto a sus propios estados, incomparable con el que pueda tener cualquier espectador. Pese a esta inexorable asimetría —en virtud de la cual puede decirse que cada sujeto posee una esfera de propiedad, en cierto modo intransferible—, Strawson invita a reparar en la circunstancia de que el significado de los estados mentales es por principio público, habida cuenta de la refutación wittgensteiniana de la posibilidad de un lenguaje privado. Esta conclusión es profundamente anticartesiana, pues implica que la introspección no es primaria respecto al conocimiento de lo público. La observación de conductas verbales es condición del uso autorreferencial del lenguaje y, así, las adscripciones en tercera persona se convierten en condición para las adscripciones en primera.

De las reflexiones anteriores pueden extraerse algunas consecuencias en nuestro contexto de discusión entre tradiciones. La posición fenomenológico-hermenéutica continental se encuentra ante el riesgo de privilegiar la perspectiva de la primera persona, dejando así un vacío respecto a la publicidad de los significados. Muchas críticas, en efecto, se han lanzado en esta línea al concepto de ipseidad que proviene de Heidegger, la mayoría reprobando su marcado solipsismo. Y ello, no únicamente porque la ontología fundamental afirme la propiedad intransferible de la ipseidad,¹¹⁸ sino porque condiciona la «propiedad» del sí mismo a la sustracción respecto al *Uno* —el mundo social cotidiano—. ¹¹⁹ La tradición analítica, por el contrario, quizás se encuentre ante el riesgo opuesto, dada su propensión antihermenéutica. Si el acceso interno al propio sí mismo posee sólo un carácter epistémico, si a la larga puede coincidir con la perspectiva de la tercera persona y si esta perspectiva, por su propio estatuto, es objetivadora (coincide con la de un espectador), la ipseidad habría sido despojada de un ingrediente fundamental: el carácter irrepetible. No habría lugar a un discurso sobre identidades distintas si pudiesen entenderse como casos de una regla. Sin diferencia no podría entenderse la identidad.¹²⁰

Muchas consideraciones podrían salvar aquí a ambas tradiciones de los riesgos aludidos. Así, en lo que concierne a la perspectiva continental cabe aducir lo siguiente. En la medida en que la auto-comprensión se yergue sobre un «mundo de sentido» abierto, según la línea hermenéutica, habría que reconocer que la ipseidad se forja a condición de compartir un ámbito de significatividad público. En la actualidad, incluso, la comprensión hermenéutica de la ipseidad está siendo completada (y corregida, según sus mentores) por una línea en la que el «reconocimiento a través del otro» se considera condición de la propia integridad.¹²¹ Y la posición de

118. «El ser de este ente [el *Da-sein*] es, en cada caso, *mto*», S. Z., § 9.

119. Véase, por ejemplo, Theunissen, 1982.

120. Taylor, 1989, capítulo I.

121. Habermas, 1988, trad. cast., pp. 227-239. Comprende Habermas el «sí mismo» como producto de una específica forma de autorreflexividad que tiene

Strawson debe mantenerse a cobijo de interpretaciones reductivas. Pues sus análisis no conducen a una reducción de lo mental a lo objetivable en términos de la ciencia natural. De hecho, si bien afirma que un individuo ha de ser identificable espacio-temporalmente, subraya que no podríamos atribuirle conciencia individual a menos que tuviésemos previamente la noción de la persona total, que posee tanto propiedades mentales como físicas.¹²² Y es que parece que Strawson establece una simetría entre los usos psicológicos en tercera y en primera persona, tanto para apartarse del conductismo como del cartesianismo.¹²³

En todo caso, sean o no solventados estos problemas, parece claro que, a propósito del problema de la identidad —y si aceptamos los rivales anteriores como representativos, cada uno, de una propensión— reaparece de nuevo el contraste entre *mundanización del sentido* y *naturalización del significado*. Una vez inserta la identidad en la praxis vital, puede ser entendida, bien en categorías próximas a la de acontecimiento, bien en términos dependientes de la categoría de factualidad. Para la hermenéutica continental, la reilustración 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,

lugar en la relación intersubjetiva. Ya Mead había hecho derivar la autocomprensión que posee un individuo del conocimiento de sí que adquiere a través del *alter ego*. El individuo alcanza una esfera propia de subjetividad sólo interpretándose a partir de las reacciones comunicativas que provoca en el otro. Habermas reconoce que la autorrealización, que consiste en el proyecto de un «sí mismo» propio, es una aspiración inalienable (1988, trad. cast., pp. 230 ss.). Pero, al mismo tiempo, siguiendo a Mead, hace depender la autorrealización de la comprensión de sí que se alcanza a través del reconocimiento del otro. «El hablante sólo puede referirse *in actu* a sí mismo como hablante al adoptar la perspectiva del otro y divisarse a sí mismo como *alter ego* de un prójimo, como segunda persona de una segunda persona». «El 'sí mismo' de la relación práctica consigo mismo se cerciora de sí mediante el reconocimiento que sus pretensiones experimentan por parte de un *alter ego*» (*ibid.*, pp. 228 y 229). Véase también Honneth, 1992, §§ 4-6, y el excelente trabajo de J. M. Castillo Hermoso, 1999.

122. Strawson, 1959, trad. cast., pp. 104-5.

123. *Ibid.*, pp. 111 ss.

propiedades descriptibles, propensiones designables, etc). Antes que nada, la ipseidad es un fenómeno, un modo de ser cabe sí, un proyecto (Heidegger), un entramado narrativo (P. Ricoeur), una aspiración individual en el seno de la vida comunicativa (Habermas, Apel). Y tales 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.

6.2.2. «Acontecimiento narrativo» vs. «acontecimiento neutro».
En torno a la muerte del hombre

Al finalizar este episodio —en modo alguno exhaustivo, como se dijo— quisiéramos, tan sólo, ilustrar las propensiones analítica y continental conduciéndolas a extremos respectivos. Valga para el caso continental la comprensión de P. Ricoeur, una de las más recientes y afamadas formas de pensar la ipseidad como acontecer. El caso analítico lo ofrece la teoría de D. Parfit. Completaremos el análisis buceando en dos formas de eliminar la idea misma de sujeto o de identidad: el postestructuralismo continental y el computacionalismo eliminativista analítico.

En la sección anterior discutimos el proyecto de reformulación de la ontología fenomenológica desde la semántica de los mundos posibles. Nuestras reflexiones conducían a la sospecha de que semejante reformulación puede muy bien resolver problemas originados en la fenomenología, a costa, sin embargo, de renunciar a su ontología dinámica en favor de una ontología de la factualidad. Esa sospecha se afianza si consideramos algunos modos —quizás extremos, pero por ello significativos como signos de una propensión— en que el concepto de «mundo posible» es usado en el campo de investigación específico de la identidad. P. Ricoeur ha denunciado el frecuente uso angloamericano de los experimentos mentales logicistas —herederos de la semántica de mundos posibles—, así llamados *puzzling cases*. La mayoría de estos experimentos están al servicio de una teoría reductivista —como la promovida por

D. Parfit¹²⁴— en virtud de la cual la perspectiva de la «primera persona» es desdeñada en favor de una perspectiva «externa» o de la «tercera persona».

La identidad a través del tiempo puede ser entendida —según Parfit— como un encadenamiento de acontecimientos, siendo «acontecimiento» cualquier circunstancia que pueda ser descrita sin aludir a la vivencia psíquica de una persona determinada. Frente a Descartes, busca una forma de definir la identidad que se haya despojado del rango de primera persona. Para mostrar las paradojas que, a su juicio, surgen al abordar el problema de la identidad en primera persona, Parfit utiliza un caso imaginario de *puzzling cases*. Se hace una copia exacta de mi cerebro (lo cual no es ni lógica ni físicamente imposible, supone Parfit). Esta copia es transmitida a un aparato receptor colocado en otro planeta en el que una máquina reconstituye una réplica exacta de mí mismo (es decir, idéntica en ese sentido de Parfit: exacta en cuanto a la organización y al encadenamiento de los estados de cosas y de acontecimientos). El caso es indecidible si nos preguntamos si somos el mismo: pues numéricamente no somos el mismo, pero cualitativamente sí. Así que la cuestión queda zanjada como sinsentido. Se ha de definir, pues, la identidad, no por el acto del cogito, sino por la continuidad psíquica o física. A esto lo llama «continuidad mnémica», que se puede definir sin referencia a lo mío, tuyo o suyo. Esta noción incumbe a la problemática del acontecimiento neutro, que Parfit parece suponer como algo ni lógico ni físicamente imposible.¹²⁵ «Mi tesis —dice Parfit— es que podríamos describir nuestras vidas de modo impersonal».¹²⁶

Se infiere de la perspectiva de Parfit que los «fenómenos comprensibles» serían reductibles a «sucesos» descriptibles «desde fuera» y que nuestras vidas resultarían objetivables como acaeceres de carácter impersonal. Se presupone, de este modo —señala Ricoeur—¹²⁷ que hay algo así como «acontecimiento neutro». La pregunta por el

124. Parfit, 1986.

125. *Ibid.*, p. 220.

126. *Ibid.*, p. 217.

127. Ricoeur, 1990, estudio sexto.

«quién» es absorbida por la pregunta por el «qué». P. Ricoeur, por el contrario, liga la identidad a la irrepetibilidad, al carácter personal. No hay acontecimientos neutros, puesto que deben ser «comprensibles» en su sentido para un sujeto. Y esa comprensión adopta la forma temporal de una trayectoria narrativa peculiar.

Esta concepción de la identidad como narratividad puede hacerse arrancar del principio continental que más arriba hemos vinculado a Heidegger, según el cual la ipseidad es comprensible primeramente como el acontecer de un proyecto. Si el «sí mismo» es un proyecto, se hace necesario comprender la identidad como un proceso temporal. El «quién» del yo se gesta en una historia. ¿Cómo podríamos, entonces, definir la identidad de un yo que se hace y que recorre una trayectoria comprendiéndose en posibilidades siempre yectas? Entre los diversos episodios del trayecto debe haber una unidad interna, un nexo de sentido inmanente que permita hablar de una unidad, de la unidad de una vida. Es este requisito el que invita a hablar —con P. Ricoeur— de la ipseidad como el proceso de una «identidad narrativa». El «sí mismo» se hace accesible de un modo privilegiado en cuanto «unidad narrativa», en cuanto trama que es reconstruible en el relato de la historia de una vida. La idea de «narratividad» hace compatibles la «diferencia» entre las elecciones, por un lado, y el vínculo que, enlazándolas, autoriza a hablar de una «identidad» del sujeto, por otro. Pues la «trama» narrable, en primer lugar, articula episodios heterogéneos, irrepetibles; tiende un puente entre momentos vitales, no subsumiéndolos en una regla e imponiéndoles una necesidad lógica o metafísica, sino respetando su carácter impredecible y asumiéndolos, por tanto, como modos indisponibles de ser en los que el sujeto se ha hecho a sí mismo. El cauce vital que la narratividad permite comprender, en segundo lugar, es un encadenamiento entre momentos diferentes enlazados en una red de nexos hermenéuticos: cada momento, impredecible y único, mantiene con los demás una relación de «motivación» cuyo sentido es comprensible de modo inmanente a dicha red.

Tal vez tenga razón el que demanda la primacía de la tercera persona en un punto: los acontecimientos concretos de la vida de

un individuo pueden ser objetivados, compuestos de tal forma que aparezcan como designables «a la vista de todos». Pero eso supondría abstraerlos del contexto en el que se hacen significativos para un agente. ¿Cómo podría objetivarse una trama de enlaces, una red de nexos motivacionales que no es un estado mental, sino la situación entera sobre la que reposa la acción actual de un sujeto? ¿Podría decirse, por otra parte, que esta concepción, por subrayar el elemento inmanente de la autocomprensión hasta el punto de convertir en irrepetible la ipseidad, viola el principio mencionado —difícilmente refutable— de la necesaria «simetría semántica» de los estados mentales? ¿Cómo podríamos vincular la perspectiva de la primera persona y la de la tercera? Para el hermenéuta existe una clara vía de solución. La publicidad es, ella misma, una red de interpretaciones. La irrepetibilidad de sí no excluye la comprensión desde el otro. Incluso tomando los estados mentales individualmente, el factor interpretativo los haría irrepetibles en la singularidad del individuo. En esta línea hermenéutica —cuyo análisis ya no proseguiremos— ha señalado M. Frank, seductoramente, que la «simetría semántica» es un postulado ideal, compatible con la diferencia real entre significaciones.¹²⁸

128. Frank, 1986. Una forma más radical que la de Ricoeur de recuperación de la categoría de subjetividad en el marco de la hermenéutica es la que hoy representa M. Frank. Se trata de una recuperación de la subjetividad que sedimenta en una concepción del comprender opuesta, a nuestro entender, por igual a la de Gadamer y la de Ricoeur. Cada uno, a su modo, da espacio a la consigna heideggeriana según la cual el ser es «en cada caso mío». Ahora bien, la gesta del sentido en el devenir histórico es arraigada, tanto en Gadamer como en Ricoeur, en una instancia intersubjetiva que trasciende al individuo. Es la pre-comprensión signada en una tradición y la historia efectual (Gadamer) o el contenido simbólico del lenguaje y su textura narrativa (Ricoeur) lo que originariamente mediatiza la comprensión del sentido. Pues bien, la especificidad del planteamiento hermenéutico de M. Frank consiste en situar al individuo mismo en el foco originario de la transmisión y reinterpretación del sentido. Visto desde otra perspectiva: la diversidad irredimible de las interpretaciones, que es un *topos* común a la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur, remite, según Frank, no a la pluralidad de las tradiciones o a la variedad de las hermenéuticas posibles, sino a la diversidad de los individuos. El espacio de la intersubjetividad —argu-

Independientemente de que la fuerza de estas razones inclinen la adhesión del lector hacia una perspectiva u otra, el relato de estos casos ejemplares sigue el propósito, fundamentalmente, de mostrar que el contraste entre las dos tradiciones sigue polarizado sobre la cuestión fundamental que venimos reconociendo a cada paso del análisis. La perspectiva de Parfit se integra en el campo de una *naturalización de la identidad*, la de Ricoeur en la de una *mundanización de la identidad*. Desde la primera perspectiva, el filósofo se resiste a aceptar una ontología que pivota sobre la categoría de *acontecimiento*. Y, seguramente, sospecha en ella la presencia de una fe mística en la existencia de entidades no factuales. Por su parte, el continental, en este caso Ricoeur, objeta que su oponente obvia el ser irrepresentable del sujeto en cuanto actuante y de la acción en cuanto acontecimiento.¹²⁹ Y le reprocha haberse hecho víctima del fetichismo objetivista: de la *metáfora óptica* característica de la *metafísica de la presencia*, haciendo «disponible» al hombre.¹³⁰

Ahora bien, ¿existe acaso el hombre? ¿Es posible hablar de sujeto?
Finalizaremos nuestro análisis ofreciendo otra versión del hiato onto-

menta Frank continuando y profundizando la senda de Schleiermacher— no llega jamás a configurarse como una totalidad unívoca de sentido, pues cada una de las interpretaciones en juego sólo puede ser asumida por las otras en forma de hipótesis hermenéuticas creativas que la transforman. Es cierto, como ha mostrado Wittgenstein, que no existe un lenguaje privado, que necesita de reglas intersubjetivas para conferir significado a sus pensamientos; pero esta tesis, que Wittgenstein emblematiza en el conocido tópico de que «nadie solo y sólo una vez puede seguir una regla», lo matiza Frank advirtiendo que, simultáneamente «no se puede producir lo mismo ni una sola vez». Que el ejercicio peculiar de la regla por el individuo es constitutivo respecto al significado que la regla rige. Ello significa que la identidad intersubjetiva de los significados no está garantizada por la existencia de un lenguaje común; es una idea regulativa o un postulado, pero nunca una realidad fáctica; en el espacio de la intersubjetividad no llega a solidificar nunca una «identidad semántica», una unidad significativa; la avenencia interpersonal está diferida siempre por un proceso de incesantes transformaciones de sentido y está fraccionada, de hecho, en la multitud de interpretaciones peculiares e irrepetibles de los individuos de la comunidad.

129. Ricoeur, 1990, tercer estudio.

130. *Ibid.*, trad. cast., p. 150.

lógico entre tradiciones que pone en juego una perspectiva más radical que la de P. Ricoeur. Supongamos que Parfit tiene razón, que lo que llamamos «ipseid» es sólo una ilusión. Pues bien, esto es lo que viene señalando, desde hace décadas la tradición continental en su vertiente estructuralista y postestructuralista, aunque sin abandonar la *ontología del acontecimiento*. Las semejanzas entre esta posición y la que, en filosofía anglosajona de la mente, ha dado lugar al *funcionalismo computacional*, especialmente a través de su vertiente *eliminacionista*, son tan profundas como la distancia que impone la adhesión, una vez más, del colega analítico a una *ontología de la factualidad*.

El movimiento estructuralista continental que irrumpió en la década de los sesenta, representó, como hemos tenido ocasión de comprobar,¹³¹ una convulsión antifenomenológica. Su insistencia en que los procesos de significación están generados en estructuras de fondo cuya disposición no presupone un agente central y subjetivo de la comprensión vinculó este movimiento a una voluntad desintegradora respecto al punto de vista moderno que hace del sujeto una instancia primera y fundamental. Al instalar los procesos de significación en el marco desubjetivado de las relaciones intrasistémicas entre signos, el estructuralismo desafía la suposición de que existe algo así como «unidades de sentido»: el valor de los elementos de una estructura se define por sus relaciones con los demás, de tal modo que —como decía Saussure en su *Cours de linguistique générale* (1916)— la lengua es un sistema de diferencias. Hemos sugerido en páginas anteriores que el «motivo estructuralista», al poner en tela de juicio la existencia de «unidades de sentido», posee una semejanza de fondo con aquellas posiciones analíticas que, como el holismo, disuelven la idea de la existencia de «significados» como unidades atómicas.¹³² A la analogía entre esta «muerte posthermenéutica del sentido» y la «muerte naturalista del significado» podemos añadir otra que afecta al corazón de nuestro tema presente: la que existe entre la «muerte posthermenéutica del hombre (o del sujeto)» y la «muerte funcionalista del yo».

131. *Supra*, § 2.1.3.

132. *Supra*, § 5.3.2.

Entre estructuralismo continental y funcionalismo analítico hay una clara simetría. Si para el primero es la relación intrasistémica la que define el valor de un signo, lo que unifica al funcionalismo bajo cualquiera de las versiones analizadas anteriormente¹³³ es la suposición de que la naturaleza de los estados mentales se cifra en su capacidad para interactuar entre sí y que cada uno de ellos se identifica por su función en el conjunto interrelacional del sistema funcional. Para el estructuralista continental esta posición implicaba un asalto *antihumanista*, en la medida en que no entendía la estructura como un sujeto profundo e inconsciente, sino como una instancia desubjetivizada. Así, la antropología estructural de Lévi-Strauss intentaba mostrar que el «espíritu humano» es un conjunto de estructuras formales profundas y reglas de transformación, de tal modo que, como ponía de manifiesto en su polémica con Sartre, el fin último de las ciencias humanas no debe ser el de buscar la constitución del hombre, sino «disolverlo».¹³⁴ Lo que nos ha enseñado Saussure sería, según Lévi-Strauss, «que no es tanto la lengua cosa del hombre cuanto el hombre cosa de la lengua».¹³⁵ Pues bien, esto es, salvando las distancias, lo que se propone un *funcionalismo eliminativista* como el de Dennett.

Hemos descrito la estrategia de Dennett más arriba¹³⁶ haciendo alusión al método *heterofenomenológico* y justificándola, fundamentalmente, en la concepción conexionista que posee del computacionalismo. Tal vez los argumentos ofrecidos allí por Dennett están necesitados de los que presenta bajo el lema general de una *destrucción del Teatro Cartesiano*. Después de todo, los anteriores dependen de este último para su éxito: un cartesiano —y Husserl lo era— podría replicar que la configuración de fenómenos mentales aclarada mediante el modelo conexionista debería estar acompañada, para ser entendida como humana, por la aprehensión que de ellos hace un sujeto de experiencia, un sujeto en virtud del cual

133. *Supra*, §§ 6.1.1. y 6.1.2.

134. Lévi-Strauss, 1962.

135. Lévi-Strauss en Caruso, 1969, p. 54.

136. *Supra*, § 6.1.3., apartado a.

dicha configuración adquiere el rasgo cualitativo de la comprensibilidad, de la significatividad. Esta tesis es la que quiere desmontar el autor. Y lo hace de un modo muy peculiar: no pretende invertir el cartesianismo, como hiciera Heidegger, haciendo derivar el sujeto pensante del sujeto-existencia, sino disolviendo la idea misma de un origen o centro de las significaciones.

El asunto destacado arranca, al menos, cien páginas de la pluma del autor.¹³⁷ Para nuestros objetivos bastará con un apretado esbozo. Dennett quiere combatir un presupuesto extendido en la tradición filosófica, según el cual una mente consciente es un observador que domina un espectáculo, un punto de vista central y fijo respecto al cual se sitúan todos los contenidos conscientes. Para referirse a esta configuración, según la cual «todo acude» a un lugar privilegiado de observación y representación, utiliza —con una agudeza difícil de desafiar— la expresión metafórica de *teatro cartesiano*. Frente a esta perseverante complicidad de la tradición, se nos invita a adoptar el punto de vista de que en el cerebro está en curso una serie entera de estados de información, como múltiples borradores de un artículo, y que no hay un *locus* unificado de nuestras experiencias conscientes. Del mismo modo en que dos percepciones diferentes pueden reaparecer más tarde en nuestra conciencia como un único recuerdo en el que rasgos de una y otra han sido mezclados, podemos imaginarnos el flujo de información en el cerebro como una madeja de contenidos que está sometida a un proceso continuo de revisión: se modulan (incorporándose, por ejemplo, a contenidos posteriores o siendo *sobreescritos* parcial o totalmente por ellos), contribuyen a la interpretación de otros contenidos, se cruzan con otros y reciben su impronta, transmiten efectos, etcétera. Quiere decir esto que tan pronto como un *input* se fija en el cerebro se inscribe en una multiplicidad de procesos, dando lugar a diferentes cursos de información que son como versiones distintas o variaciones desde un episódico suceso inicial. En coherencia con ello, habría que reconocer que en cualquier intervalo de tiempo hay múltiples versiones de fragmentos narrativos, en varios

137. Dennett, 1991, caps. 5, 6 y 10.

estados de revisión, en varios puntos del cerebro. ¿Qué es la conciencia, entonces? Dado que las narraciones están sometidas a una revisión continua, no es lícito afirmar que haya una que valga como canónica *a priori*, de tal modo que cualquier desviación respecto a ella deba ser considerada como una corrupción del texto. El contenido de la conciencia depende del momento y lugar de una especie de *sondeo* en dicho tráfago. Independientemente del *sondeo* no hay hechos fijos en el flujo de la conciencia. No hay, pues, un espectador único y un único escenario. Hay una multitud de espectadores, escenarios y representaciones posibles. Imaginemos ahora que cada uno de ellos presupone un *homúnculo*, un sujeto cartesiano. En tal caso hemos pasado de la metáfora del *único testigo* a la del *pandemonium de homúnculos*.¹³⁸ ¿Una pluralidad de sujetos con intencionalidad? No, en sintonía con la «actitud intencional» que Dennett asume. Los *homúnculos* interactúan, se desarrollan, forman jerarquías, etcétera. Pero ésto es sólo el primer paso del método heterofenomenológico dennettiano. El siguiente consiste en afirmar que la acción de un *homúnculo* no presupone intencionalidad, pues corresponde a lo que realiza una determinada *estructura interna al sistema funcional*: «[los *homúnculos*] son sólo unidades con competencias bien definidas» y es la arquitectura *computacional* la que los pone en interacción.¹³⁹

Esta disolución dennettiana de la conciencia se corresponde con una disolución de la *identidad del sujeto*.¹⁴⁰ La identidad personal, la convicción de que somos un sujeto con rasgos muy singulares, es sólo una ficción, una construcción que, en el fondo, viene a cumplir la «función» de una táctica de supervivencia: establecer una frontera con el medio y articular las transacciones con él. Dicha táctica se concreta en la *construcción de historias o narraciones sobre quienes somos*. A un nivel básico tales relatos se generan y expanden en la forma de una retícula o madeja, tal y como los estados mentales se inscriben en diferentes *textos* que se interrelacio-

138. Véase *ibid.*, trad. cast., por ejemplo, pp. 275-277, 328, 466.

139. *Ibid.*, pp. 275 y 294.

140. Cf. *ibid.*, capítulo 13.

nan y conviven como *versiones múltiples*. Por eso —dice Dennett— hay tantos «yos» como procesos narrativos en nuestro cerebro. Un «yo» unitario, es decir, una «identidad del sujeto» surge cuando esta red narrativa sin centro de gravedad es auscultada en un *sondeo* concreto, que no es otra cosa que una táctica concreta de *autoprotección*, de autocontrol en la lucha por la supervivencia: entonces, *las mil y una historias* que somos aparecen como *una historia* y se ha creado en nosotros la ilusión de un *centro de gravedad narrativa*. De un modo muy similar a como nos ha hablado Lévi-Strauss hace un momento, nos dice Dennett: «nuestras historias se urden, pero en gran parte no somos nosotros quienes las urdimos; ellas nos urden a nosotros. Nuestra conciencia humana, nuestra egotidad narrativa, es su producto, no su origen».¹⁴¹

He aquí el paroxismo y la subversión de esa comprensión anticartesiana de Ricoeur a la que hemos asistido más arriba. Identidad narrativa, sí, pero sin agente. Y algo más: pluralidad y heterogeneidad de los rostros conciliable en unidad, pero sólo por obra de un engaño. Algo así como ese fascinante relato de *Las mil y una noches*, pero sin autor, sin narrador. La analogía con el pensamiento continental nos conduce ahora más allá de Ricoeur y, al mismo tiempo, más allá del estructuralismo. Realmente, salvando las distancias, Dennett estaría configurando una concepción muy similar a la del postestructuralismo continental. *Todo el pensamiento de la diferencia*, que surge y rebasa el estructuralismo, ha subvertido la hermenéutica (y por tanto, la concepción de Ricoeur). En *La condición postmoderna*, esta brevísima invectiva contra la modernidad que ha pasado a la historia como el primigenio *manifiesto* postmoderno, Lyotard presenta la nueva era del hombre como aquella en la que éste debe asumir valientemente su propia defunción. El sujeto, la identidad, son producto de ficciones: surgen de los *relatos* que la humanidad se ha contado a sí misma para asegurarse un poder legislador sobre su mundo. La credibilidad de semejantes relatos, como las narraciones del *chamán* en la oscura y terrible época del mito, no se asienta en su verdad, sino acaso en la necesidad de con-

141. *Ibid.*, p. 428.

suelo y en su funcionalidad social. Han sido cuidadosamente elaborados en torno a un centro de gravedad preciso, apareciendo como *el relato* verdadero de la historia. Para fundar su organización social y los patrones últimos de justificación, la historia inventa un *héroe* (el sujeto moral autónomo, el revolucionario emancipador ...) y organiza todas las historias posibles en torno al relato de sus hazañas, pasadas y esperables en el porvenir. Pero la construcción de ese relato no es más que la supremacía coactiva de una narración que reduce al silencio un profuso barullo de voces: pues en la historia y en cada momento presente hay una incesante emergencia de narraciones que se cruzan y que se ramifican reticularmente. Y nada más.

Esta concepción continental atraviesa, recorriendo caminos muy diversos, toda esa producción a la que se viene llamando *postmoderna*. Dar cuenta de sus rostros constituiría aquí un exceso inútil de prolijidad.¹⁴² Si ofrecemos unos ejemplos es tan sólo para mostrar algunos escorzos que, en principio, podrían servir para quien busque analogías con el *eliminativismo* analítico. Para Vattimo, en el campo del «pensamiento débil», la «verdad» posee sólo un fundamento *retórico*, la historia se configura como un proceso de *transmisión* retórica de *eventos* y el sujeto, que se cuenta las aparentes verdades, es un ficticio suelo universal urgido por la desesperante y neurótica necesidad de gobernar una *entrópica* diversidad de flujos en la *sociedad de la información*¹⁴³ (*terminus comparationis*: lo mental como interacción y flujo de informaciones). De acuerdo con el análisis de Foucault, el sujeto no es constituyente, agente, sino constituido en el seno de una red de estrategias normalizadas. La *identidad* del hombre no es unívoca, depende del corte que hagamos en la historia de la red y del nudo que tomemos como referencia (*terminus comparationis*: el *sondeo* en el flujo de *versiones múltiples*).¹⁴⁴ Todo el esfuerzo de Derrida para mostrar el fenómeno

142. Me he esforzado en mostrar la unidad y diversidad de estos movimientos en Sáez Rueda, 2001, capítulos 14 y 15.

143. Vattimo, 1983, trad. cast., pp. 38 ss.; 1989, pp. 74-110.

144. Por ejemplo, Foucault, 1978, pp. 144 ss y 1984.

de la *diferencia* implica superar el *fonologocentrismo*, es decir, la comprensión de las significaciones como lo vehiculado en el *habla*.¹⁴⁵ Más originaria que el habla es la *escritura*: la materialidad del signo, y las propiedades escriturales de la experiencia hacen de ésta una diseminación del sentido que no tiene sujeto (*terminus comparationis*: el sistema funcional como sintaxis). Finalmente, en el pensamiento de Deleuze podríamos encontrar todo un haz de similitudes con el analítico. La *identidad* —intenta mostrar el pensador francés— es la invención humana más antigua, más tenaz y más engañosa: remite a las diferentes formas en que el platonismo rehúye el incontrollable y heraclíteo movimiento de los *simulacros*.¹⁴⁶ El mundo heraclíteo de las diferencias adquiere la apariencia de identidad y unidad sólo a costa de un falseamiento, un espejismo en muchos aspectos semejante al de la forja de un yo desde el *hábito* (Hume)¹⁴⁷ o a la fe en una armonía subyacente a los diversos puntos de vista sobre el mundo (las *mónadas* de Leibniz) y que proviene sólo de una necesidad pragmática de huir del caos¹⁴⁸ (*ter-*

145. Hemos analizado esta concepción a propósito de la polémica Searle-Derrida (*Supra*, § 5.3.4).

146. Deleuze, 1969a, trad. cast., pp. 216 ss., 438 ss. Agradecemos a Gustavo Galván, becario de investigación en el Departamento de Filosofía de Granada, su inteligente ayuda, que nos permitió descubrir cauces muy sutiles del pensamiento deleuziano.

147. Deleuze, 1953. Según Hume, son los *hábitos* los que nos impulsan a mantener la fe en la sustancialidad de ciertas relaciones entre términos. Ahora bien, aclara Deleuze, no hay que pensar que poseemos hábitos, sino que éstos nos poseen, tienen lugar con antelación a *síntesis activas* de la conciencia. El mundo sensible no está habitado por algo *subjetivo*, sino que es plenamente a-subjetivo y pre-individual (anterior a la existencia de individuos). Pues hay en el sujeto una *síntesis pasiva* que es elaboración de acontecimientos múltiples y entrecruzados. La conciencia, la *representación*, sólo puede falsear estas relaciones.

148. El pluralismo auténtico, tal y como lo quiere pensar Deleuze podría relatarse tomando como imagen la visión leibniziana del mundo en cuanto pluralidad de *mónadas*, cada una de las cuales representa un punto de vista que contiene, no una parcela del mundo sino al mundo en su totalidad. El recurso a una armonía pre-establecida —para Deleuze, el error del universalismo— es una astucia típicamente barroca que goza en la actualidad de un renacimiento

minus comparationis: la identidad como una construcción para la supervivencia). Desde un punto de vista estructural, todo sentido, toda unidad significativa, es el resultado de un sistema de diferencias, que son diferencias de *intensidades*¹⁴⁹ (*terminus comparationis*: las relaciones funcionales de las informaciones en un sistema conexionista como configuración de fuerzas, como red en la que las informaciones *input* se ramifican a la vez que adquieren diferentes intensidades —como hemos visto más arriba, § 6.1.2.). Dado que somos un entramado de diferencias, si hubiese que decir «yo» sería bajo la condición de disolverlo en una microfísica polifacética: «Bajo el yo que actúa hay pequeños yos que contemplan... No decimos 'yo' sino a través de mil testigos que contemplan en nosotros»¹⁵⁰ (*terminus comparationis*: el sistema funcional conexionista como un *pandemonium*).

esplendoroso. Y, en todo caso, es una desesperada defensa ante el *horror vacui* que provoca la crisis de la razón cuando se está ante un mundo de narraciones sin centro de gravedad. «La razón clásica se ha desmoronado a causa de las divergencias, incóposibilidades, desacuerdos, disonancias. Pero el Barroco es la última tentativa de reconstituir una razón clásica, distribuyendo las divergencias en otros tantos mundos posibles, convirtiendo las imposibilidades en otras tantas fronteras entre los mundos. Los desacuerdos que surgen en un mismo mundo pueden ser violentos, pero *se resuelven en accordes*, porque las únicas disonancias irreductibles son entre mundos diferentes» (Deleuze, 1989, trad. cast., p. 108. Véase capítulo 6).

149. Sería imposible relatar en unas líneas aquello en lo que está pensando Deleuze. Valga esta simplista alusión a lo que *Lógica del sentido* (1969b) apunta. Deleuze llama *sistemas diferenciales* a estructuras que poseen, al menos, dos series heterogéneas, cada uno de cuyos términos se constituye por relación a los otros. Las dos series convergen hacia un elemento paradójico (el *diferenciante*). Es la *síntesis disyunta* de las intensidades la instancia desubjetivizada que genera los acontecimientos: la comunicación entre las series produce efectos, dinamiza una secuencia de acontecimientos, posee un «movimiento forzado».

150. Deleuze, 1969a, trad. cast., p. 145. He aquí otro simplísimo esbozo del razonamiento deleuziano. Hemos dicho que la apariencia de identidad puede estar fundada en el *hábito*. Situémonos en el nivel sensible del conocimiento, donde, de hecho, tiene lugar ese fenómeno. *A* está unido a *B* como *causa* en la medida en que lo hemos percibido como asociación muchas veces (repetición). Lo que nos hace pensar *AB* es el *hábito*. El *hábito*, entonces, tiene dos niveles en su inte-

Hasta aquí la semblanza del paralelismo estructural entre las tradiciones. He aquí, simplificado al extremo, lo que corresponde al hiato ontológico: el sustrato en el que se asienta la *madeja de narraciones* (para expresarlo con Dennett) posee la forma de un *flujo irrerepresentable de acontecimientos*: el juego agonístico de las fabulaciones como *jugadas* en un proteico campo de juego —Lyotard—, el suceder inmanipulable de interpretaciones —Vattimo—, la dimensión dinámica de la *fuerza-poder* —Foucault—, el acontecimiento de la *despresencia* en toda presencia —Derrida—, los sistemas di-

rior. En primer lugar, uno orgánico (la *síntesis orgánica*), que es ya, en sí misma, una *contracción sensible* («El ojo liga la luz, es decir, él mismo es luz ligada» *ibid.*, p. 174). Pero esto no basta para que haya hábito. Hace falta, además, que haya una contemplación de *AB*, una contemplación que acompaña a la repetición de *AB* y cuya existencia aclara que la secuencia sea, precisamente, una repetición. Por eso, la *síntesis pasiva del hábito* se da como orgánica y como contemplación. La *síntesis pasiva* «no está hecha para el espíritu, sino que se hace en el espíritu contemplativo que precede a toda memoria y a toda reflexión» (*ibid.*, p. 138). En cada aprehensión sensible y en cada repetición hay, pues, una contemplación: mil testigos contemplan en nosotros. El lector dispone aquí, por cierto, de una interesante diferencia entre dos modos de hacer frente al cartesianismo. Hemos argumentado más arriba (§ 6.1.2., apartado c.), frente a Dennett, que su eliminación de la conciencia no atenta realmente contra el modo cartesiano de entender la conciencia. Pues bien, si estábamos en lo cierto, la concepción del *pandemonium* se vería también afectada. Para Dennett tener conciencia depende, como hemos visto, del *sondeo* que hagamos en el flujo sin centro de narraciones que acontecen en el cerebro-computador. Ahora bien, ¿cómo se realiza el sondeo en cada caso? Si el sondeo se entiende como relación de un estado mental (que informa) sobre otro u otros estados, la explicación está hurtándose al reto cartesiano fundamental. No hay, entonces, un rebasamiento del cartesianismo, sino una teoría que lucha contra otra idea de la conciencia que, aunque se parece en algo, no es la del cartesianismo. Si tuviese en cuenta la concepción cartesiana, tendría que haber comprendido cada *sondeo* como un *acto de «reparar en»*. Esto es precisamente lo que, de algún modo, está presupuesto en esta concepción deleuziana. Cada aprehensión microfísica incorpora una *contemplación* y, en consecuencia, puede ser considerada como un genuino *yo* cartesiano. El cartesianismo no es aquí obviado. Más bien, es reducido (al ser instalado en lo otro de sí, en una esfera inconsciente) y disuelto (al disgregar la unidad del yo que *inspecciona* en una pluralidad dinámica de actos de inspección).

ferenciales como encuentro de fuerzas (no numéricas) intensivas —Deleuze.

Para asir lo que en todos estos casos se entiende por *dimensión vertical de acontecimiento* podríamos utilizar, finalmente, dos estrategias. La primera y más sencilla consiste en comparar los acontecimientos en un sentido factual (por ejemplo, como sucesos históricos designables, representables) y el movimiento histórico mismo en el que se insertan. Si para Heidegger el tiempo involucra una dimensión irrepresentable de acontecimiento es, en parte, porque, de acuerdo con su comprensión del asunto, pertenecemos a él. Existir *yecto* como un ser que comprende implica distinguir entre el ente y el fenómeno mismo de *ser comprendiendo* el sentido del ente (lo cual tiene lugar en la existencia temporal). Esto último no es representable, lo que significa que no puede ser traducido como un ente-objeto en la conciencia reflexiva; es la condición de que el ente se haga presente y, así, susceptible de re-presentación. Y es un fenómeno *vertical* (si se nos admite la metáfora), porque no puede ser explicado bajo la forma *horizontal* de una estructura codificable dispuesta según reglas: para que lo identificásemos con esa estructura horizontal tendríamos que *comprenderlo como una estructura*, y ello presupone, de nuevo, el fenómeno del *ser comprendiendo*. Pues bien, uno de los proyectos más osados de Dennett consiste precisamente en explicar el acontecer temporal en el marco de una teoría computacional, es decir, de traducir el fenómeno *vertical* del *ser comprendiendo* a una operación reglable, *horizontal*. Según ello, el proceso histórico de interpretaciones y comprensiones del mundo es reductible a un proceso mecánico que procede de modo semejante a la transmisión de rasgos genéticos de carácter físico. Los memes son el análogo cultural de los genes y su transmisión es plenamente funcional, pues sigue un algoritmo computacional.¹⁵¹

151. Dennett, 1991, capítulo 7, § 6 y 7. La noción de *meme* fue inventada por Richard Dawkins (1976) y ha dado lugar a una producción filosófica considerable (véase, por ejemplo, Blackmore, 1999). Un *meme*, según la definición de Dawkins citada por Dennett, es «una unidad de transmisión cultural, o una unidad de imitación. [Mimema] se deriva de una apropiada raíz griega ... se rela-

Está claro que el hiato puede formularse de nuevo en los términos de una *ontología del acontecimiento vs. una ontología de la factualidad*. Podemos ahora aproximarnos a una segunda estrategia aclaradora. Lo que la teoría mencionada de los *memes* presupone es que la fuerza viva de la historia es reductible a operaciones funcionales. En este punto, persigue algo muy parecido al estructuralismo. ¿Es ello plausible? En un brillante lugar de su obra Derrida afronta del modo siguiente el movimiento estructuralista más rigorista. La estructura pretende diluir la dimensión cualitativa de la génesis del *sentido* (que para el fenomenólogo es una realidad dinámica, una *énérgeia*, una *fuerza*) en la dimensión geometrizable de la relación entre signos. Se convierte así en un proyecto internamente aporético: quiere dar cuenta de la *fuerza*, pero ésta se paraliza si se la traduce a sintaxis, a forma. No puede comprenderla, pues, sin silenciarla al mismo tiempo. Pero una fuerza que guarda silencio no es un *nihil negativum*, una sustracción, sino un sonido latente al que no se presta escucha. «La *forma* fascina cuando no se tiene ya la fuerza de comprender la fuerza en su interior».¹⁵²

A través de esta última estrategia estamos en disposición de comprender otro rostro del hiato entre tradiciones que ha sido tema central en todo nuestro trayecto. El hiato entre *ontología del acontecimiento* y *ontología de la factualidad* no es exclusivamente teórico ni es sólo una realidad académica. Moviliza a la voluntad,

cional con [memoria]. Ejemplos de mimemas son: tonadas o sonos, ideas, consignas, modas en cuanto a vestimenta, formas de fabricar vasijas o de construir arcos. Al igual que los genes se propagan en un acervo génico al saltar de un cuerpo a otro mediante los espermatozoides o los óvulos, así los memes se propagan en el acervo de memes al saltar de un cerebro a otro mediante un proceso que, considerado en su sentido más amplio, puede llamarse de imitación» (Dawkins, 1976, p. 206; Dennett, *op. cit.*, trad. cast., p. 214).

152. Derrida, 1967b, trad. cast., p. 11. Cf., en esa obra, el trabajo «fuerza y significación». Un sujeto fragmentado, podríamos añadir, no es un sujeto aniquilado, sino (como lúcidamente argumenta Ávila Crespo, 1999) un campo de *fuerzas* entregado a un vigoroso dinamismo. Léase *versus* Dennett: no una anónima «madeja de narraciones», sino una «voluntad heroica de tomar sobre sí la tensión que nos divide y de imponerle una forma, es decir, un sentido» (Ávila Crespo, *op. cit.*, p. 14).

en la medida en que está acompañado por una actitud. Para el analítico, el «juego lingüístico» del acontecimiento exhuma misteriosas fuerzas de la naturaleza: es mitológico. Expulsarlas de la naturaleza es, por tanto, para él, un acto de valentía que debe elevar al mayor rango: al acto de osadía mediante el cual la tradición entera de Occidente —en la medida en que, de una manera o de otra, ha sido devota de misterios semejantes— debe ser dejada atrás. Para el continental del siglo XX, esa osadía es la máscara de una debilidad, precisamente de una debilidad que comparte con toda la tradición occidental anterior: la de sucumbir al mito de la forma, a la vieja metáfora óptica.

* * *

Si nuestro incipiente siglo XXI pudiese vanagloriarse alguna vez de haber propiciado un auténtico diálogo entre estas dos tradiciones, habría que empezar a trabajar, tanto en el frente de la teoría, como en el campo de las actitudes. Si ello es deseable no es por amor de una convivencia pacífica o de una hermandad entre caballeros, sino en honor a la *cosa misma*, pues constituiría un regalo merecido para lo único que es objeto de una veneración absolutamente incondicional y común en ambas tradiciones y que incesantemente ha puesto en juego el esfuerzo y el entusiasmo de una multitud de generaciones: la filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

- Abel, Th. (1948), «The Operation called 'Verstehen'», *American Journal of Sociology*, n.º 54 (trad. cast. en I. L. Horowitz, ed., *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, Buenos Aires, Eudeba, 1968).
- Acero Fernández, J. J. (1982, coed. junto con Quesada Bustos), *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra.
- (1985), *Filosofía y análisis del lenguaje*, Madrid, Cincel.
- (1987, ed. junto con T. Calvo Martínez), *Symposium Quine*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada.
- (1989), «Derrida vs. Austin-Searle: ¿dos tradiciones en pugna?», *Anthropos*, Suplementos, n.º 13, pp. 123-127.
- (1991), «Después del análisis: significado, comprensión e intencionalidad», en M. Torrejano, ed., *Filosofía analítica hoy. Encuentro de tradiciones*, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 9-25.
- (1992), *Lenguaje y Filosofía*, Barcelona, Octaedro.
- (1997a), «Problemas y cambios en el programa de naturalización del significado», en F. Casanova y M. Milovic, eds., *Crítica y Autoridad*, Granada, Comares.
- (1997b), «La filosofía del lenguaje al final del siglo XX», en *Boletín Informativo. Fundación Juan March*, Madrid, n.º 269 (abril), pp. 3-13.
- (manuscrito), «Cómo ver nuestro sistema conceptual desde fuera. Kripke y la modalidad de *re*».
- (en prensa, 2002), «La actitud contemplativa en la filosofía analítica —el filósofo analítico ante *El error de Descartes*, de Antonio Damasio», *Dáimon*, n.º 22.
- Anderson, A. R. (1964), *Minds and Machines*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ (trad. cast.: *Controversias sobre mentes y máquinas*, Barcelona, Turquets, 1984).
- Anscombe, E. (1965), «The intentionality of sensation: A grammatical

- feature», en R. J. Butler, com., *Analytical Philosophy*, Oxford, Blackwell.
- Apel, K.-O. (1955), «Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)», *Archiv für Begriffsgeschichte*, n.º 1, pp. 142-152.
- (1973), *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Frankfurt a. M., Suhrkamp (trad. cast.: *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, dos vols.).
- (1975), *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce - Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1976), «Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des 'kritischen Rationalismus'», en B. Kanitscheider, ed., *Sprache und Erkenntnis*, Festschrift für G. Frey, Innsbruck, pp. 55-82 (trad. cast.: «El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje», en *Estudios Filosóficos*, n.º 102, vol. XXXVI, pp. 251-300).
- (1978) «Transzendente Semiotik und die Paradigmen der *prima philosophia*», en E. von Bülow y P. Schmitter, eds., *Integrale Linguistik*, Festschrift für H. Gipper, Amsterdam, John Benjamins B. V., pp. 101-138.
- (1981), «Intentions, Conventions and Reference to Things: Dimensions of Understanding Meaning in Hermeneutics and in Analytic Philosophy of Language», en H. Parret, ed., *Meaning and Understanding*, Berlín, pp. 79-111.
- (1982), «The 'Erklären/Verstehen'-Controversy in the Philosophy of the Human and Natural Sciences», en G. Floistadt, ed., *Contemporary Philosophy. A new survey* (Chronicles of the International Institute for Philosophy), vol. II, The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff, pp. 19-50.
- (1984a), *Die Erklären: Verstehen-kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1984b), «Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», en H. Schnädelbach, ed., *Rationalität*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 15-31 (trad. cast.: «El problema de una teoría de los tipos de racionalidad», en K.-O. Apel, 1986, pp. 9-27).
- (1985), «Diltheys Unterscheidung von 'Erklären' und 'Verstehen' im Lichte der Ergebnisse der modernen Wissenschaftstheorie», en E. W. Orth, ed., *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg, Alber, pp. 285-347 (trad. cast.: «La distinción diltheyana entre explicación y

- comprensión y la posibilidad de 'mediación' entre ambas», en *Teorema*, XV/1-2).
- (1986a), *Estudios Éticos*, Barcelona, Alfa Iberia.
- (1986b), «Die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Relevanz der Sprechaktttheorie», en H.-G. Bosshardt, ed., *Perspektiven auf Sprache*, Berlín, de Gruyter, pp. 45-87.
- (1987a), «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», en *Concordia*, n.º 11, pp. 2-23 (trad. cast.: «El desafío de la crítica total a la razón y el programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n.º 29 (1989), pp. 63-95).
- (1987b), «Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung», en Forum für Philosophie bad Homburg, ed., *Philosophie und Begründung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, stw 673, pp. 116-211 (trad. cast.: «Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última», en K.-O. Apel, 1991, pp. 37-147).
- (1987c), «Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik», en *Archivio di Filosofia*, LV, pp. 51-88.
- (1988), *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergang zur postkonventionelle Moral*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1989), «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», en Forum für Philosophie bad Homburg, ed., *Martin Heidegger: Innen- und Ausenansichten*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 131-175 (trad. cast.: «Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental», en M. Navarro Cordon y R. Rodríguez, comps., *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Ed. Complutense, 1993).
- (1991a), «Wittgenstein und Heidegger: kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs», en J. Habermas, ed., *Der Löwe spricht... und wir können ihm nicht verstehen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1991b), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós.
- (1993), «Das Anliegen des (amerikanischen) Kommunitarismus in der Sicht der (transzendentalpragmatischen) Diskursethik. Worin liegen die kommunitären Bedingungen der persönlichen Identität?», en M. Brumlik y H. Brunkhorst, eds., *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M., Fischer, pp. 149-172 (trad. cast. de una versión transformada: «Las aspiraciones del comunitarismo angloamericano desde el punto de vista de la ética discursiva - Comunidad como a

- priori de la facticidad y como anticipación contrafáctica de la razón», en D. Blanco Fernández, J. A. Pérez Tapias y L. Sáez Rueda, eds., *Discurso y Realidad*, Madrid, ed. Trotta, pp. 15-33.
- (1995), «Apriori de la facticidad y apriori de la idealización. Opacidad y transparencia», entrevista con Luis Sáez Rueda; en D. Blanco Fernández, J. A. Pérez Tapias y L. Sáez Rueda, eds., *Discurso y Realidad*, Madrid, ed. Trotta, pp. 251-270.
- Aquila, R. (1977), *Intentionality: A Study of Mental Acts*, University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Armstrong, D. (1968-1993), *A Materialist Theory of Mind*, Londres, Routledge.
- Austin, J. L. (1962), *How to Do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press (trad. cast.: *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1982).
- Ávila Crespo, R., *Identidad y tragedia*, Crítica, Barcelona, 1999.
- Ayer, A. J. (1946), *Language, Truth and Logic*, Londres, Gollancz (trad. cast.: *Lenguaje, Verdad y Lógica*, Barcelona, 1971).
- (1959), *Logical Positivism*, the Free Press, Nueva York (trad. cast.: *El positivismo lógico*, México, FCE, 1965).
- Bechtel, W. (1988), *Philosophy of Mind*, Nueva Jersey (trad. cast.: *Filosofía de la mente*, Madrid, Tecnos, 1991).
- Blackmore, S. (1999), *The Meme Machine*, Oxford, Oxford University Press (trad. cast.: *La máquina de los memes*, Barcelona, Paidós, 2000).
- Block, N. (1980a), *Readings in Philosophy of Psychology* (2 vols.), Harvard University Press.
- (1980b), «Are absent qualia impossible?», *The Philosophical Review*, n.º 89, pp. 257-274.
- (1990), «The Computer Model of the Mind», en D. Osherson y E. Smith, eds., *An Invitation to Cognitive Science*, 3, MIT Press, Cambridge, pp. 247-289.
- Block, N., y J. A. Fodor (1972), «What psychological states are not», *Philosophical Review*, n.º 81, pp. 159-181. Reimpreso en N. Block (1980), vol. I., pp. 237-250.
- Bonjour, L. (1980), «Externalist theories of empirical Knowledge», en French et al., *Midwest studies in Philosophy*, vol. 5, Univ. of Minnesota Press, pp. 53-73.
- Brooks, R. A. (1991a), «Artificial Life and Real Robots», *Towards a Practice of Autonomous Systems: European Conference on Artificial Life*, Paris, MIT Press.

- (1991b), «Intelligence Without Representation», *Artificial Intelligence Journal*, n.º 47, pp. 139-159.
- Bühler, K. (1934), *Sprachtheorie*, Stuttgart (trad. cast.: *Teoría del lenguaje*, Madrid, Alianza).
- Burge, T. (1979), «Individualism and the Mental», en P. A. French et al., eds., *Midwest Studies in Philosophy*, vol. IV: *Studies in Metaphysics*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Carnap, R. (1928), *The Logical Structure of the World*, California, University of California Press (trad. cast.: *La construcción lógica del mundo*, México, UNAM, 1988).
- (1932), «Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache», *Erkenntnis* (trad. cast.: «Superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje», en A. J. Ayer, 1959).
- Caruso, P. (1969), *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Milán.
- Castillo Hermoso, J. M., «De la autonomía a la identidad: la lucha por el reconocimiento», *Thémata. Revista de filosofía*, n.º 22 (1999), pp. 33-39.
- Chomsky, N. (1959), «A Review of B. F. Skinner's *Verbal Behavior*», *Language*, vol. XXXV, pp. 26-58 (trad. cast. en R. Bayés, comp., *¿Chomsky o Skinner? La génesis del lenguaje*, Barcelona, Fontanella, 1980).
- Cobb-Stevens, R. (1990), *Husserl and Analytical Philosophy* (Ph., 116), Dordrecht.
- Cummins, R. (1983), *The Nature of Psychological Explanation*, Cambridge, MIT Press/Bradford Books.
- Dancy, J. (1993), *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid, Tecnos.
- Davidson, D. (1967), «Truth and Meaning», *Synthese*, n.º 17, pp. 304-323. Reimpreso en Davidson, 1984.
- (1982), *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press.
- (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press [contiene, además del central trabajo de Davidson, 1967, otros artículos de trascendental importancia como: «Theories of Meaning and Learnable Language» (orig. en Y. Bar-Hillel, ed., *Logic, Methodology, and Philosophy of Science*, North-Holland, Amsterdam, 1965), «On Saying That» (*Synthese*, n.º 19 —1968—, pp. 130-146), «True to the Facts» (*Journal of Philosophy*, n.º 66 —1969—, pp. 748-764) y «Radical Interpretation» (*Dialectica*, n.º 27 —1973—, pp. 313-28) (trad. cast.: *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1990)].

- (1990), «The Structure and Content of Truth», *Journal of Philosophy*, 87/6, pp. 279-328 (trad. cast.: «Estructura y contenido de la verdad», en J. A. Nicolás y M. J. Frápolli, eds., *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997).
- (1992, comp.), *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós [contiene una traducción —destacable es señalar que de C. Moya— de los artículos davidsonianos siguientes: «The Myth of the Subjective», «A coherence Theory of Truth and Knowledge» (orig. de 1983), «Deception and Division», «Knowing One's Own Mind» (orig. de 1987) y «The conditions of Thought» (orig. de 1989)].
- (1994, comp.), *Filosofía de la psicología*, Barcelona, Anthropos [contiene tres trabajos de importancia en *filosofía de la mente*: el destacable artículo «Mental Events» (orig. en L. Foster y J. W. Swanson, eds., *Experience and Theory*, Londres, Duckworth, 1970), «Psychology as Philosophy» (orig. de 1974) y «The Material Mind» (orig. de 1973). Los tres han sido publicados en Davidson, 1982].
- Dawkins, R. (1976), *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press (trad. cast.: *El gen egoísta*, Barcelona, Labor, 1979).
- Deleuze, G. (1953), *Empirisme et subjectivité* (trad. cast.: *Empirismo y subjetividad*, Granica).
- (1969a), *Difference et répétition*, París, PUF (trad. cast.: *Diferencia y repetición*, Gijón, Júcar, 1988).
- (1969b), *Logique du sens*, París, Minuit (trad. cast.: *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989).
- (1989), *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós. (orig. de 1989).
- Dennett, D. (1971), «Intentional Systems», *Journal of Philosophy*, n.º 8, pp. 87-106.
- (1979), «On the Absence of Phenomenology», en D. Gustafson y B. Tapscott, eds., *Body, Mind and Method*, Dordrecht, Reidel.
- (1981), «Three Kinds of Intentional Psychology», en R. Healey, ed., *Reduction, Time and Reality*, Cambridge University Press, pp. 37-61.
- (1987), *The Intentional Stance*, Cambridge, MA, MIT Press (trad. cast.: *La actitud intencional*, Barcelona, Gedisa 1991).
- (1991), *Consciousness explained*, Little, Brown and Company, Boston (trad. cast.: *La conciencia explicada*, Barcelona, Paidós, 1995).
- Derrida, J. (1962), «Introduction» a E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, París, Presses Universitaires de France.
- (1967a), *De la grammatologie*, París, Minuit (trad. cast.: *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971).

- (1967b), *L'écriture et la différence*, París, Seuil (trad. cast.: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989).
- (1967c), *La voix et le phénomène*, París, Presses Universitaires de France (trad. cast.: *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos, 1985).
- (1972a), *La dissémination*, París, Seuil (trad. cast.: *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975).
- (1972b), *Marges de la Philosophie*, París, Minuit (trad. cast.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1988).
- Descartes, R. (1641) (trad. cast.: *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Madrid, Gredos, 1987).
- Dreyfus, H. L. (1979), *What Computers can't do: The Limits of Artificial Intelligence*, Nueva York, Harper y Row.
- Dreyfus, H. L., S. E. Dreyfus (1988) (trad. cast.: «Fabricar una mente versus modelar el cerebro: la inteligencia artificial se divide de nuevo», en R. Graubard, ed., *El nuevo debate sobre inteligencia artificial*, Barcelona, Gedisa).
- Dretske, F. (1981), *Knowledge and the Flow of Information*, Oxford, Basil Blackwell.
- Dummett, M. (1976), «What Is a Theory of Meaning?», en G. Evans y J. McDowell, eds., *Truth and Meaning*, Oxford, Oxford University Press.
- (1978), *Truth and Other Enigmas*, Londres, Duckworth.
- (1993) *Origins of Analytical Philosophy*, Londres, Duckworth.
- Durfee, H. A. (1976, ed.), *Analytic Philosophy and Phenomenology*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Evans, G. (1973), «The causal Theory of Names», *Aristotelian Society*, Suplemento, n.º 47, pp. 187-208.
- Fann, K. T. (1992), *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid, Tecnos.
- Fodor, J. (1975), *The Language of Thought*, Crowell, Nueva York (trad. cast.: *El lenguaje del pensamiento*, Madrid, Alianza, 1985).
- (1987), *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, The Massachusetts Institute of Technology (trad. cast.: *Psicosemántica. El problema del significado en filosofía de la mente*, Madrid, Tecnos, 1994).
- (1993), *The Elm and the Expert*, Cambridge, MA: The M.I.T. Press.
- Follesdal, D. (1958), *Husserl und Frege*, W. Nygaard, Oslo, I. Kommisjon Hos H. Aschehoug and Co.
- Foucault, M. (1978), *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta (compilación).

- (1984), «What is Enlightenment?», en P. Rabinow, ed., *The Foucault Reader*, Nueva York (trad. cast.: «¿Qué es la Ilustración?», *Revista de pensamiento crítico*, n.º 1 —1994—, pp. 10-25).
- Frank, M. (1986), *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt a. M., Suhrkamp (trad. cast.: *La piedra de toque de la individualidad*, Barcelona, Herder, 1995).
- Frápolli, M. J., y E. Romero (1998), *Una aproximación a la filosofía del lenguaje*, Madrid, Síntesis.
- Frege, G. (1879), «Begriffsschrift», en J. Heijenoort, *Fromm Frege to Gödel*, Cambridge, Harvard University Press (trad. cast.: «Conceptografía. Un lenguaje formalizado del pensamiento puro modelado sobre el lenguaje de la aritmética», en *Conceptografía. Los fundamentos de la aritmética. Otros estudios filosóficos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972).
- (1892), «Über Sinn und Bedeutung», en *Kleine Schriften*, Georg Olms Verlag, 1967 (trad. cast.: «Sobre sentido y referencia», en G. Frege, *Estudios sobre semántica*, Barcelona, Ariel, 1971; también en L. M. Valdés, ed., 1991).
- (1974, comp.), *Escritos lógico-semánticos*, Madrid, Tecnos.
- (1984, comp.), *Investigaciones lógicas*, Madrid, Tecnos (contiene la traducción de tres artículos escritos entre 1918 y 1923 —publicados en *Beitrage zur Philosophie des deutschen Idealismus*—: «El pensamiento»; «La negación» y «Composición de pensamientos»).
- Gadamer, H.-G. (GW), *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr, 1986.
- (1951), *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr (en GW, vol. I: *Hermeneutik I*) (trad. cast.: *Verdad y Método, I*, Salamanca, Sígueme, 1977).
- (1967, ed.), *Das Problem der Sprache*, 8. *Deutscher Kongreß für Philosophie*, Heidelberg, 1966; Munich, 1967.
- (1971), «Replik», en VV.AA., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 283-317.
- (1977), *Die Aktualität des Schönen*, Stuttgart, Reclam (trad. cast.: *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1991).
- (1986: WM, II), *Wahrheit und Methode. Ergänzungen-Register*, en GW, vol. II: *Hermeneutik II* (trad. cast. (VM, II): *Verdad y Método, II*, Salamanca, Sígueme, 1992).
- García-Baró, M. (1993), *La verdad y el tiempo*, Salamanca, Sígueme.
- (1999), *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid, Trotta.
- García Carpintero, M. (1996), *Las palabras, las ideas y las cosas*, Barcelona, Ariel.

- García Suárez, A. (1988), «Seguir una regla: Wittgenstein y Kripke sobre escepticismo semántico», en *Actas del IV Congreso de Lenguajes Naturales y Lenguajes Formales*, Universidad de Barcelona.
- Gardner, H. (1985), *The Mind's New Science* (trad. cast.: *La nueva ciencia de la mente*, Barcelona, Paidós, 1988).
- Goldman, A. I. (1980), «The internalist conception of justification», en French et al., *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 5, Univ. Minesota Press, pp. 27-51.
- Grice, H. P. (1989), *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Harvard University Press [contiene, entre otros, la reimpression de importantes artículos como: «Meaning» (de 1957; traducido en 1977 como «Significado», en *Cuadernos de Crítica*, n.º 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México); «Utterer's Meaning and Intentions» (de 1969; traducido en 1991 como «Las intenciones y el significado del hablante», en L. M. Valdés, ed., 1991); «Logic and Conversation» (de 1975; traducido en 1991, como «Lógica y conversación», en L. M. Valdés, ed., 1991)].
- Habermas, J. (1968), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M., Suhrkamp (trad. cast.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982).
- (1981), *Theorie des Kommunikatives Handelns*, 2 tomos, Frankfurt a. M., Suhrkamp (trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1987).
- (1982), *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp (trad. cast.: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988).
- (1983a), «Die Philosophie als Platzhalter und Interpret», en J. Habermas, *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983, pp. 9-29 (trad. cast.: «La filosofía como guarda e intérprete», en *Teorema*, XI/4, 1981, pp. 247-267).
- (1983b), *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. cast.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985).
- (1984), *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., Suhrkamp (trad. cast.: *Teoría y acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989).
- (1986), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M., Suhrkamp (trad. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, 1989).
- (1988), *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M., Suhrkamp (trad. cast.: *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990).
- (1991), *Texte und Kontexte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

- Hacker, P. M. S., y G. Baker (1984), *Scepticism, rules and language*, Oxford, Blackwell.
- Hacking, I. (1975), *Why Does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Haugeland, J. (1985), *Artificial Intelligence. The Very Idea*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
- Heidegger, M. (GA), *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., 1975 ss.
- [S.Z.] (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, ed. de 1986 [trad. cast.: *El Ser y el Tiempo*, México, F. C. E., 1982 (S.Z.)].
- (1929), *Vom Wesen des Grundes*, originalmente publicado aisladamente en Halle, Max Niemeyer, en M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1967, pp. 21-73 (trad. cast.: «De la esencia del fundamento», en M. Heidegger, «*¿Qué es metafísica?*» y otros ensayos, Buenos Aires, Siglo XX, pp. 61-109).
- (1943), *Vom Wesen der Wahrheit* (originalmente publicado aisladamente en Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann), en M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1967, pp. 73-99 (trad. cast.: «De la esencia de la verdad», en M. Heidegger, «*¿Qué es metafísica?*» y otros ensayos, Buenos Aires, Siglo XX, pp. 109-133).
- (1949), *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann (trad. cast.: «Carta sobre el humanismo», en M. Heidegger y Sartre, *Sobre el humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, 1985, pp. 65-121).
- (1950), *Holzwege*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann [trad. cast.: *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1969. Primera edición: 1960 (también en Madrid, Alianza: *Caminos del bosque*); utilizamos la primera de las traducciones].
- (1953), *Einführung in die Metaphysik*, utilizamos la publicación en obras completas: *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, vol. 40, 1983 [trad. cast.: *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1980 (también en Barcelona, Gedisa, 1993). Utilizamos la primera de las traducciones].
- (1959), *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen (recoge trabajos de 1950 a 1959, tales como el destacable «Der Weg zur Sprache») (trad. cast.: *Del camino al habla*, Barcelona, E. Odós, 1987).
- (1962), «Die Frage nach der Technik», en H. Heidegger, *Die technik und die Kehre*, Pfullingen, G. Neske. Fue publicado por primera vez en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954 (trad. cast.: «La pregunta por la técnica», en *Época de Filosofía*, año 1, n.º 1, 1985).

- (1969), «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en H. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, pp. 61-81 (trad. cast.: «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en V.V., *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza, 1970; 1.ª ed. en 1968, pp. 130-153).
- (1971), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt (trabajos entre 1937 y 1968) (trad. cast.: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983).
- Hempel, C. G. (1965), *Aspects of scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, Nueva York-Londres (trad. cast.: *La explicación científica*, Buenos Aires, Paidós, 1979).
- Hernández Iglesias, M. (1990), *La semántica de Davidson*, Madrid, Visor.
- Hierro S. Pescador, J. (1982), *Principios de filosofía del lenguaje* (dos vols.), Madrid, Alianza.
- (2000), «El análisis filosófico después de la filosofía analítica», en J. Muguerza y P. Cerezo, eds., *La filosofía hoy*, Barcelona, Crítica, pp. 27-38.
- Hintikka, J. (1967), «Cogito, ergo sum: Inference or Performance?», en W. Donney, ed., *Descartes. A collection of Critical Essays*, Nueva York.
- (1969), «On the Logic of Perception», en *Models for Modalities*, Dordrecht, D. Reidel.
- (1975), «Information, Causality, and the Logic of Perception», en *The Intentions of Intentionality and New Models for Modalities*, Dordrecht, D. Reidel.
- (1978), «A Discourse on Descartes' Method», en M. Hooker, ed., *Descartes. Critical and Interpretative Essays*, The John Hopkins, University Press, Baltimore-Londres, pp. 74-88 (trad. cast. en J. Hintikka, *el viaje filosófico más largo*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 93-112).
- (1981a), «On the Logic of an Interrogative Model of Scientific Inquiry», *Synthese*, vol. 47, pp. 69-83.
- (1981b), «The Logic of Information-Seeking Dialogues: A Model», en W. Becker y W. Essler, eds., *Konzepte der Dialektik*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Horkheimer, M., y Th. W. Adorno (1969), *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M., S. Fischer Verlag (trad. cast.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994).
- Husserl, E., *Husserliana*, La Haya, 1950 y ss. (obras completas, citado en *Ha.*).
- (1959), *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Asunción (*Ha.*, X, 1966).

- (1962), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE (Ha., III-V, 1950-1952).
- (1979), *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Paulinas (Ha., I, 1950).
- (1981), *Filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Ed. Nova.
- (1982), *La idea de la fenomenología*, Madrid, FCE (Ha., II, 1958).
- (1985), *Investigaciones Lógicas*, Madrid, Alianza (Ha., XVIII, 1975).
- (1991), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica (Ha., VI, 1954).
- (1994), *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alianza.
- Jackson, F. (1982), «Epiphenomenal Qualia», *Philosophical Quarterly*, vol. XXXII (1982), pp. 127-136. Reimpreso en W. Lycan, ed., *Mind and Cognition*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.
- Kambartel, F. (1991), «Versuch über das Verstehen», en B. McGuinness *et al.*, 1991, pp. 121-138.
- Kripke, S. (1971), «Identity and Necessity», en Munitz, ed., *Identity and individuation*, Nueva York, University Press (trad. cast.: «Identidad y necesidad», en L. M. Valdés, ed., *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1991).
- (1979a), «A puzzle about belief», en A. Margalit, *Meaning and Use*, Dordrecht, Reidel [trad. cast.: «Un rompecabezas acerca de la creencia», en M. J. Frápolli y E. Romero (comps., en prensa)].
- (1979b), «Speaker's reference and semantic reference», en P. A. French *et al.*, eds. *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, Minneapolis, University of Minnesota Press [trad. cast.: «Referencia del hablante y referencia semántica», en J. A. Frápolli y E. Romero (comps., en prensa)].
- (1980), *Naming and Necessity*, Oxford, Basil Blackwell (trad. cast.: *El nombrar y la necesidad*, México, UNAM; versión corregida en 1995).
- (1981), «Wittgenstein on Rules and Private Language», en I. Block, ed., *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, pp. 238-312 (posteriormente apareció como libro en Harvard, U.P., Cambridge, Mass., 1982).
- Kusch, M. (1987), *Gadamer's Philosophy of Language*, Oulu, Oulun Yliopisto Historian Laitos.
- Lafont, C. (1993), *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor.
- Landgrebe, L. (1963), *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh (trad. cast.: *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968).
- Laudan, L. (1977) (trad. cast.: *El progreso y sus problemas*, Madrid, Encuentro Ediciones, 1986).

- (1984), *Science and Values*, Berkeley, University of California Press.
- (1987) «Progress or Rationality? The prospects for normative naturalism», *American Philosophical Quarterly*, n.º 24, pp. 19-31.
- (1990), «Normative Naturalism», *Philosophy of Science*, n.º 57, pp. 44-59.
- Lévi-Strauss, C. (1962), *La pensée sauvage*, París (trad. cast.: *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1972).
- Lewis, D. (1966), «An Argument for the Identity Theory», *Journal of Philosophy*, vol. LXIII, pp. 17-25 (trad. cast.: «Un argumento en favor de la teoría de la identidad», *Cuadernos de Crítica*, n.º 30, 1984).
- (1983), *Philosophical Papers*, vol. I, Oxford University Press.
- Lycan, W. G. (1981), «Toward a Homuncular Theory of Believing», *Cognition and Brain theory*, 4, pp. 139-159.
- Liotard, J.-F. (1979), *La condition postmoderne*, París, Minuit (trad. cast. de M. A. Rato: *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989).
- (1983), *Le Différend*, París, Editions les Minuits (trad. cast. de A. L. Bixio: *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988).
- (1986), «Grundlagenkrise», en *Neue Hefte für Philosophie*, n.º 26, pp. 1-33.
- Martínez-Freire, P. F. (1995), *La nueva filosofía de la mente*, Barcelona, Gedisa.
- McDowell, J. (1994), *Mind and World*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- McGinn (1984), *Wittgenstein on Meaning*, Oxford, Blackwell.
- McGuinness, B., *et al.* (1991), *Der Löwe spricht und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard (trad. cast. en Barcelona, Península, 1975).
- (1960), *Signes*, París (trad. cast.: *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964).
- (1964), *Le visible et l'invisible*, París (trad. cast.: *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970).
- Moya, C. (1992), «Introducción a la filosofía de Davidson», en Davidson, 1992 (comp.).
- (2000), «La evolución de la filosofía analítica», en J. Muguerza y P. Cerezo, eds., *La filosofía hoy*, Barcelona, Crítica, pp. 11-26.
- Muguerza, J. (1974, comp.), *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza.
- Nagel, Th. (1974), «What is it like to be a bat?», *The Philosophical Review*, n.º 83, pp. 435-450.
- (1986), *The View from Nowhere*, Nueva York, Oxford University Press.

- Newell, A. (1982), «The Knowledge Level», *Artificial Intelligence*, n.º 18, pp. 87-127.
- Norris, Ch. (1989), *The deconstructive turn*, Londres, Routledge.
- Oppenheim, P., y H. Putnam (1958), «Unity of Science as a Working Hypothesis», en H. Feigl, M. Scriven y G. Maxwell, eds., *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. II, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Parfit, D. (1986), *Reasons and Persons*, Oxford University Press.
- Pears, D. (1991), *The False Prison*, Oxford University Press.
- Putnam, H. (1960), «Minds and Machines», en S. Hook, ed., *Dimensions of Mind*, Nueva York, University Press. Reimpreso en A. R. Anderson (1964) [trad. cast.: «Mentes y máquinas», en Turing, Putnam y Davidson (1985)].
- (1967), «Psychological Predicates», en W. H. Capitan y D. D. Merrill, eds., *Art, Mind and Religion*, University of Pittsburgh Press. Reimpreso como «The Nature of mental States», en N. Block, 1980, pp. 222-231.
- (1973), «Meaning and Reference», *The Journal of Philosophy*, n.º 70, pp. 699-711 [trad. cast.: «Significado y referencia», en M. J. Frápolli y R. Romero (comps., en prensa)].
- (1975), «The Meaning of 'Meaning'», en *Philosophical papers*, vol. II: *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press [trad. cast.: «El significado de 'significado'», en *Teorema*, XIV/3-4. También en L. M. Valdés (1991, ed.)].
- (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press [trad. cast.: *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988].
- (1982), «Why Reason can't be naturalized», *Synthese*, n.º 52, pp. 3-23 [(trad. cast.: «Por qué no puede naturalizarse la razón», en *Racionalidad y metafísica*, Madrid, Teorema, 1985 (que incluye también el trabajo «Por qué no existe un mundo prefabricado»)].
- (1988), *Representation and Reality*, Cambridge, Mass.: The MIT Press (trad. cast.: *Representación y Realidad*, Barcelona, Gedisa, 1990).
- (1994), *Renewing Philosophy*, Harvard University Press (trad. cast.: *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994).
- Pylyshyn, Z. W. (1984), *Computation and Cognition: Toward a foundation for Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge (trad. cast.: *Computación y conocimiento*, Madrid, Debate, 1988).
- Quine, W. V. (1951), «Two Dogmas of Empiricism», *Philosophical Review*, n.º 60, pp. 20-41. Segunda edición en Quine (1953), *From a*

- Logical Point of View*, Harvard U. P. Cambridge, Mass. (trad. cast.: «Dos dogmas del empirismo», en W. V. Quine, *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1962).
- (1969), *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University, Nueva York (trad. cast.: *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1974).
- (1970), «On the Reasons for Indeterminacy of Translation», *Journal of Philosophy*, n.º 67, pp. 178-183.
- (1974), *Roots of Reference*, Open Court, La Salle, III (trad. cast.: *Las raíces de la referencia*, Madrid, Alianza, 1988).
- (1975a), «The Nature of Natural Knowledge», en S. Guttenplan, ed., *Mind and Language*, Clarendon Press, Oxford, 1975.
- (1975b), «Reply to Chomsky», en D. Davidson y J. Hintikka, eds., *Words and Objections*, Reidel, Dordrecht, pp. 302-311.
- (1981), *Theories and Things*, Cambridge, Mass. y Londres, The Belknap Press of Harvard.
- (1990), *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. (trad. cast.: *La búsqueda de la verdad*, Barcelona, Crítica, 1992).
- Rabossi, E., ed., *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*, Barcelona, Paidós (incluye interesantísimos trabajos de N. Block, T. Burge, P. M. Churchland, D. Dennett, J. A. Fodor, W. Lycan, H. Putnam, J. Searle, P. Smolensky, S. Stich y J. Tienson).
- Rhees, R. (1987, ed.), *Ludwig Wittgenstein: Porträts un Gespräche*, Frankfurt a. M., Suhrkamp
- Ricoeur, P. (1990), *Soi-Même comme un autre*, Editions du Seuil, París (trad. cast.: *Si mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1991).
- Rodríguez Alcázar, J. (1993), «Epistemic Aims and Values in W.V. Quine's Naturalized Epistemology», en E. Villanueva, ed., *Science and Knowledge: Internal and External Aspects*, Atascadero, Ridgeview Publishing.
- (1994), «La polémica sobre epistemología naturalizada y normatividad», *Agora*, 13/1, pp. 95-119.
- (2001), «Conductismo epistemológico vs. naturalismo normativo», en J. A. Nicolás Marín y M. J. Frápolli, eds., *Evaluando la modernidad. La sombra del cartesianismo en la filosofía actual*, Granada, Comares.
- Rodríguez, R. (1993), *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Trotta.
- Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press (trad. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983).

- (1982), *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota (trad. cast.: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996).
- (1984), «Habermas and Lyotard on Postmodernity», *Praxis International*, 4/1 (1984), pp. 32-44.
- (1989), *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press (trad. cast.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós).
- (1991), «Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache», en B. McGuinness et al., 1991, pp. 69-94.
- (1994), «Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42, 6, pp. 975-988.
- Rosenthal, D. (1990), *A Theory of Consciousness*, ZIF, Report n.º 40, Bielefeld, Alemania.
- Russell, B. (1914), *Our Knowledge of the External World*, Londres, George Allen & Unwin (trad. cast. en Buenos Aires, Mirasol, 1964).
- (1921), *The Analysis of Mind*, Londres, George Allen & Unwin (trad. cast.: *Análisis del espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 1973).
- (1940), *An Inquiry Into Meaning and Truth*, Londres, George Allen & Unwin (trad. cast.: *Significado y verdad*, Barcelona, Ariel, 1983).
- (1986), *Mysticism and Logic*, Londres, Unwin.
- Ryle, G. (1949), *The concept of mind*, Barnes-Noble, Nueva York (trad. cast.: *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, Paidós, 1967).
- Sáez Rueda, L. (1994a), «Fundamentación última y facticidad. Un intento de argumentar 'con Apel contra Apel'», *Pensamiento*, vol. 50, n.º 197, pp. 267-292.
- (1994b), «Facticidad y excentricidad de la razón», en D. Blanco Fernández, J. A. Pérez Tapias y L. Sáez Rueda, eds., *Discurso y Realidad*, Madrid, Trotta.
- (1994c), «Acerca del conflicto entre los discursos 'metafísico', 'post-metafísico' y 'teológico'», *Daimon*, n.º 8, pp. 63-82.
- (1995), *La reelustración filosófica de K.-O. Apel*, Universidad de Granada.
- (1996a), «Segregación o domesticación de la experiencia prerreflexiva», *Volubilis*, n.º 4.
- (1996b), «Por una diferencia no indiferente», *Er, Revista de Filosofía*, n.º 20, pp. 79-109.
- (1997), «Lo indisponible y el discurso. El legado de Heidegger en la polémica 'modernidad-postmodernidad'», *Revista de Filosofía* (Madrid), 3.ª época, vol. X, n.º 18, pp. 133-158.
- (2001), *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta.

- Salmon, N. (1982), *Reference and Essence*, Oxford, Basil Blackwell.
- Saussure, F. de (1916), *Cours de linguistique générale*, París, Lausana (trad. cast.: *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1970).
- Schlick, M. (1936), «Meaning and Verification», *Philosophical Review*, n.º 45, pp. 339-369.
- Schnädelbach, H. (1991), *Filosofía en Alemania, 1831-1933*, Madrid, Cátedra.
- San Martín, J. (1986), *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED.
- (1987), *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos.
- (1992), «Ortega y Husserl: a vueltas con una relación polémica», *Revista de Occidente*, n.º 132, pp. 107-127.
- Searle, J., (1969), *Speech Acts*, Londres, Cambridge University Press (trad. cast.: *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1980).
- (1977), «Reiterating the Differences: A Reply to Derrida», *Glyph*, n.º 1, pp. 198-208.
- (1980), «Minds, Brains and Programs», *The Behavioral and Brain Sciences*, n.º 3, pp. 417-424.
- (1983), *Intentionality*, University of Cambridge (trad. cast.: *Intencionalidad*, Madrid, Tecnos, 1992).
- (1982), *Minds, Brains and Science* (trad. cast.: *Mentes, cerebros y ciencia*, Madrid, Cátedra, 1990).
- (1992), *The rediscovery of the mind*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts (trad. cast.: *El redescubrimiento de la mente*, Barcelona, Crítica, 1996).
- (1997), *The Mystery of Consciousness*, publicado por *New York Review of Books* (trad. cast.: *El misterio de la conciencia*, Barcelona, Paidós, 2000).
- (2000), *Razones para actuar*, Oviedo, Ediciones Nobel.
- Sidelle, A. (1989), *Necessity, Essence and Individuation: A defense of Conventionalism*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Skinner, B. (1957), *Verbal Behavior*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- Smith, D. W., y R. McIntyre (1982), *Husserl and Intentionality*, Dordrecht, D. Reidel.
- Staten, H. (1984), *Wittgenstein and Derrida*, Oxford, Basil Blackwell.
- Strawson, P. F. (1959), *Individuals*, Londres (trad. cast.: *Individuos*, Madrid, Taurus, 1989).
- Tarski, A. (1944), «The semantic Conception of Truth and the Founda-

- tions of Semantics», *Philosophy and Phenomenological Research*, n.º 4, pp. 341-374 (trad. cast.: «La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica», en M. Burge, ed., *Antología semántica*, Buenos Aires, Nueva Visión. También en L. Valdés, 1991, ed.).
- Taylor, Ch. (1989), *Sources of the Self*, Harvard University Press (trad. cast.: *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996).
- (1991), «Lichtung oder Lebensform. Parallelen zwischen Wittgenstein und Heidegger», en B. McGuinness *et al.*, 1991, pp. 94-121.
- Theunissen, M. (1982), *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit*, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter.
- Tugendhat, E. (1967), *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín.
- (1970), «Phänomenologie und Sprachanalyse», en R. Bubner, ed., *Hermeneutik und Dialektik*, Tübinga, vol. II.
- (1979), *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1982), *Traditional and Analytical Philosophy. Lectures on the Philosophy of Language*, Cambridge, University Press.
- Turing, A. M. (1937), «On computable Numbers with an Application to the Entscheidungsproblem», *Proceedings of the London Mathematical Society*, n.º 42, pp. 230-265.
- (1950), «Computing Machinery and Intelligence», *Mind*, n.º 59, pp. 433-460. Reimpreso en A. R. Anderson (1964), pp. 4-30.
- Turing, A. M., H. Putnam y D. Davidson (1985), *Mentes y máquinas*, Madrid, Tecnos.
- Valdés, L. M. (1991, ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos.
- Van Peursen, C. A. (1969), *Phänomenologie und analytische Philosophie*, Stuttgart.
- Vattimo, G., *Il pensiero debole*, Milán, Giangiacomo Feltrinelli (1983/otros) (trad. cast.: *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1990).
- (1989), *La società trasparente*, Milán, Feltrinelli (trad. cast.: *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990).
- Waldenfels, B. (1983), *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M.
- (1992), *Von Husserl zu Derrida*, Frankfurt a. M. (trad. cast.: *De Husserl a Derrida. Introducción a la Fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1997).
- (1995), *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Wellmer, A. (1991), «L. Wittgenstein. Über die Schwierigkeiten einer Rezeption seiner Philosophie», en VV.AA., *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

- Wheeler, S. (1986), «Indeterminacy of French Translation: Derrida and Davidson», en E. Lepore, ed., *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1922) (cit. T.), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres, Routledge and Kegan Paul. Reimpreso con algunas correcciones en 1933. La versión alemana original, concluida en 1918 — *Logisch-Philosophische Abhandlung* — apareció en *Annalen der Naturphilosophie*, n.º 14 (1921), pp. 185-262 (trad. cast. en Madrid, Alianza, 1987).
- (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell (cit. P.U.) (trad. cast.: *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, UNAM-Crítica, 1988).
- (1958), *Blue and Brown Books*, Oxford, Basil Blackwell (trad. cast.: *Cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1968).
- (1961) *Notebooks (1914-1916)*, Basil Blackwell, Oxford, 1961 (trad. cast.: *Diario filosófico (1914-1918)*, Barcelona, Ariel, 1982).
- (1964), *Philosophische Bemerkungen*, Basil Blackwell (cit. P.B.).
- (1969), *On Certainty*, Oxford, Basil Blackwell (cit. O.C.) (trad. cast.: *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988).
- Wright, G. H. von (1971), *Explanation and Understanding*, Cornell University Press (trad. cast.: *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1979).

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abel, Th., 140n
Acero Fernández, J. J., 20, 28, 29, 31,
32, 55, 63, 94, 102, 105, 229, 230,
232-233, 234n, 246, 263n, 334n,
335n, 341n, 350n, 351n, 401-402,
413-416
Adorno, Th. W., 120-121, 340
Albert, H., 211
Álvarez Gómez, M., 79
Anscombe, E., 345n
Apel, K.-O., 18, 23, 24, 39, 65, 83-
87, 105, 111, 123, 129, 136, 138n,
144, 151n, 219, 255-269, 279n,
289, 300, 310 ss., 337-340
Arendt, H., 306n
Aristóteles, 139n, 215
Armstrong, D., 29, 354, 355n
Austin, J., 28, 271, 300-301, 328-329,
332, 333, 341
Ávila Crespo, R., 439n
Ayer, A. J., 100
- Baker, G., 293-294
Blanco Fernández, D., 20
Block, N., 356n, 358-359n
Brentano, F., 40, 53, 349
Brooks, R. A., 401
Burge, T., 263
- Carnap, R., 101-104
Carr, D., 33
Casey, S., 33
Castillo Hermoso, J. M., 423n
Cerezo Galán, P., 20
Clark, A., 401
Comte, A., 139n
Covarrubias, A., 20
Cummins, R., 379n
Chomsky, N., 356
Churchland, P. M., 343n
- Dancy, J., 157n
Davidson, D., 18, 25, 26, 29, 131-
134, 141-142, 158-183, 204-205,
212-213, 315-318, 321, 355n, 403-
407
Dawkins, R., 438n
Deleuze, G., 90, 93, 314, 435-436,
438
Dennett, D., 29, 364, 365, 371-373,
374-380, 388-393, 430-433
Derrida, J., 26, 37, 90-91, 93, 314-
315, 328-337, 344n, , 434, 435,
439
Descartes, R., 163n, 253, 371, 390-
392, 407, 425
Dewey, J., 108, 205, 217

- Dilthey, W., 79-80, 139n
 Dretske, F., 29, 353
 Dreyfus, H., 33, 401
 Droysen, J. G., 139n
 Dummett, M., 22, 55, 164n, 316n, 350
 Durfee, H. A., 31
 Durkheim, E., 140n
- Eddie, J., 33
 Estrada Díaz, J. A., 20
 Evans, G., 29, 235
- Feyerabend, P. K., 278
 Fodor, J., 29, 102, 352, 356n, 361-362, 366n, 367
 Follesdal, D., 31
 Foucault, M., 90, 434, 437
 Franck, D., 67
 Frank, M., 427-428
 Frápolli, M. J., 164n
 Frege, G., 16-18, 21, 28, 29, 31-35, 48-62, 63, 99, 111, 164, 231n, 350, 411-416
- Gadamer, H.-G., 26, 80-83, 90, 121-122, 140n, 197-201, 203-208, 214-216, 246, 248, 255-262, 268, 289
 Galván Rodríguez, G., 435n
 García Baró, M., 35, 66
 García Carpintero, M., 307n
 García Suárez, A., 290n
 Gehlen, A., 67
 Gethmann, C. F., 79
 Gil de Pareja, J. L., 343n
 Goodman, N., 29, 292n
 Grice, H. P. 94, 341-342
 Gurwitsch, A., 33
- Haar, M., 67
 Habermas, J., 18, 65, 83-87, 219, 255-269, 300, 310 ss., 337-340, 344n, 422n
 Hacker, P. M. S., 293-294
 Hacking, I., 26, 318, 329
 Hamann, J. G., 198
 Hartmann, N., 67
 Haugeland, J., 378n
 Hegel, 181, 199-200n
 Heidegger, M., 72-80, 82-83, 86, 90, 114, 116-117, 120-121, 128, 142-147, 181-182, 195-201, 248, 253, 255, 268, 272, 279-288, 299, 303, 308, 312-313, 320, 338, 344n, 387, 393, 396-397, 407-409, 419-420, 431, 438
 Hempel, C. G., 139-140
 Henry, M., 67
 Herder, J. G., 198
 Hernández-Iglesias, M., 186
 Hierro S. Pescador, J., 23
 Hildebrand, D. V., 67
 Hintikka, J., 29, 246n, 391-392, 417n
 Honneth, A., 423n
 Horkheimer, M., 120-121
 Humboldt, W. v., 198
 Hume, 435
 Husserl, E., 17-18, 21, 27, 31-34, 35-47, 52-54, 56-62, 63, 67-70, 74, 77, 82-83, 99, 109, 110, 148, 180-181, 347n, 350, 367, 377, 388, 430
- Ihde, D., 33
 Ingarden, R., 67
- Jackson, F., 395
- Kambartel, F., 324-325

- Kant, I., 84, 85, 135-137, 144, 181-182, 250-255, 403
 Kersten, F., 33
 Kripke, S., 25, 29, 104, 225, 227, 227-236, 244, 251-255, 290-299, 302
 Kuhn, Th. S., 278
 Kusch, M., 246
- Lacan, J., 37
 Lafont, C., 123, 196n, 197n
 Landgrebe, L., 35, 53, 67, 68
 Laudan, L., 211, 246n
 Leibniz, 435
 Lévi-Strauss, C., 37, 90, 430, 433
 Lewis, D., 29, 104, 354
 Lingis, A., 33
 Lycan, W. G., 357n
 Lyotard, J.-F., 90, 92-93, 120, 311n, 314, 325-328, 339, 433-434, 437
- Maceiras, M., 79
 Mannheim, K., 67
 Marcel, G., 71
 Marion, J.-L., 67
 Martínez-Freire, P. F., 343n
 McDowell, J., 29, 401
 McGuinn, C., 293-294, 349n
 McIntyre, R., 412-416
 Mead, G. H., 423n
 Merleau-Ponty, M., 35, 65, 67, 71-72, 74-75, 77, 82-83, 117, 127-128, 185, 193-195, 248, 253, 268, 303-309, 344n, 364, 387, 396-397, 400
 Mickunas, A., 33
 Mill, J. S., 139n, 232
 Millikan, R., 29
 Mohanty, J. N., 33
 Montague, R., 104
 Moya, C. J., 29, 169
- Nagel, Th., 316n, 349n, 394
 Natanson, M., 33
 Newell, A., 366
 Nietzsche, F., 89, 310
 Norris, Ch., 329n
- Ogden, K., 354
 Oppenheim, P., 352n
- Parfit, D., 424-426
 Parret, H., 306n
 Pears, D., 321
 Pinedo García, Manuel de, 401n
 Place, U. T., 354
 Putnam, H., 29, 104, 210, 225, 227-228, 236-239, 246, 262-269, 355n, 356, 358
 Pylyshyn, Z. W., 361
- Quine, W. V., 26, 29, 104, 131-134, 141-142, 147-158, 175-183, 206, 210 ss., 246, 315-317
- Rabossi, E., 343n
 Ricoeur, P., 34, 38, 39, 70-71, 81, 126, 128, 195n, 201-203, 216-217, 306, 424-429, 433
 Richards, I. A., 354
 Richir, M., 67, 306n
 Rodríguez Alcazar, J., 155n, 211n
 Rodríguez, R., 82
 Romero, E., 164n
 Rorty, R., 90, 92, 132, 210, 316-318, 320-323, 330, 420
 Rosenthal, D., 392
 Russell, B., 28, 29, 101-103, 231n, 349-350-351
 Ryle, G., 29, 352

- Sáez Rueda, L., 261n, 313n, 328n, 334n, 338n, 339n, 388n, 393n, 434n
 Salmon, N., 244
 Sallis, J., 33
 San Martín, J., 35, 58, 66
 Sartre, J.-P., 71
 Saussure, F. de, 37-38, 90, 429
 Scheler, M., 67
 Schleiermacher, F., 79
 Schlick, M., 100
 Schnädelbach, H., 180n
 Schrag, C., 33
 Schütz, A., 33
 Searle, J., 29, 231n, 271, 30-302, 307-309, 328-336, 338, 341-342, 348n, 353n, 354n, 362, 364, 369-370, 373, 375, 376, 380-385-388, 393-402
 Seebohm, Th., 33
 Sellars, W., 29
 Serres, M., 37, 90
 Sidelle, A., 234n
 Skinner, B., 353, 356
 Smart, J. J., 29, 354
 Smith, D. W., 412-413
 Sokolowski, R., 33
 Spiegelberg, H., 33
 Staten, H., 329n
 Strawson, P. F., 29, 418, 421-423
 Taylor, Ch., 279n, 416
 Tarski, A., 165-166
 Theunissen, M., 422n
 Tymniccka, A.-T., 33
 Tugendhat, E., 25, 218-219, 407-411, 418-420
 Turing, A. M., 357-360
 Valdés, L. M., 343n
 Vattimo, G., 90, 92, 311n, 314, 434
 Wahl, J., 71
 Waldenfels, B., 33, 35, 67, 82, 89
 Weber, M., 125, 139n
 Welton, D., 33
 Wellmer, A., 340
 Wheeler, M., 329n, 401
 Williams, B., 29
 Winch, P., 289
 Wittgenstein, L., 18, 24, 26, 28, 29, 38, 93-102, 105-108, 112, 93-102, 105-108, 125-126, 142-147, 164, 231n, 272-299, 301, 311, 319-321, 338-340, 401-402
 Wright, C., 29
 Wright, G. H. von, 138, 289
 Zaner, M., 33

ÍNDICE ANALÍTICO

- acontecimiento (*véase también* verdad) y acto, 78
vs. inputs, 247-248
 de sentido, 76 s., 195 ss. (*véase también* sentido)
vs. estructura, 37-38, 201-202, 439
 y fenómeno, 36, 193-194
 y fuerza performativa, 329
 y habla, 38 (*véase* fenomenología del habla)
vs. hecho, 36-39
vs. lógica, 38-39
 ontología del (*véase* ontología)
 acuerdo, 86, 257-258, 265 (*véase también* comunicación, diálogo)
 y determinación antiindividualista del significado, 263-264
 analítica, tradición, 22-24, 27-35
 y actividad terapéutica, 28, 276
 «constructivos» *vs.* «contemplativos», 29
 etapa «postanalítica», 28
vs. «tradición continental», 17-19, 30-35 (*véase también* conflicto, ontología)
apriori de correlación
 en la fenomenología husserliana, 57-59
 en fenomenología postidealista y hermenéutica, 65, 78-79, 81-82, 183-184, 199-200
vs. internalismo-externalismo, 248-249
vs. relación sujeto-objeto en la tradición analítica, 187-192 (*véase también* persona)
 ciencia
 y análisis lógico, 23, 27
 y naturalización de la epistemología, 211-213
 científicismo, 42 ss, 140ss, 154-156, 211, 213, 239, 283 ss.
 comprensión, 79-83
 como acontecer, 208
 círculo hermenéutico de la, 77, 80-82, 199-201, 206, 255-256
vs. explicación, 135-142, 259-260
 como juego, 207-208
 y logicismo wittgensteiniano, 144
vs. observación conductista, 203-208
 comunicación (*véase también* diálogo, filosofía dialógica, interpretación, significado)
 comunidad de, 87, 257-258 (*véase también* habla)
 comunitarismo, 290-299
 conciencia
 filosofía de la, 72 (*véase también* identidad, metafísica de la pre-

- sencia, representación) y mentalismo, 178
- y pre-conciencia irrepresentable, desde Heidegger y Wittgenstein, 282-283
- como *trasfondo* de los actos de habla, 307-308
- como vida prerreflexiva, 71-72, 74 ss., 184-185, 307-308, 396-397, 398-402, 419-420
- continental, tradición, 26-35
- vs.* tradición analítica (*véase* analítica, conflicto, ontología)
- conflicto entre tradición continental y tradición analítica (*véase también* conciencia, ontología, persona, sujeto, verdad)
- antinaturalismo continental *vs.* antinaturalismo analítico, 269 (*véase también* Husserl *y vs.* Frege)
- estructuralismo *y vs.* funcionalismo, 429-433
- fenomenología *y vs.* funcionalismo computacional, 367-369, 377, 385-402
- fenomenología *y vs.* naturalismo biológico, 393-402
- fenomenología *y vs.* neopositivismo lógico, 101-102
- fenomenología *y vs.* semántica de los mundos posibles, 411-416
- fenomenología del habla *y vs.* teoría de los actos del habla, 300-309
- filosofía dialógica *y vs.* teoría de los actos de habla, 337-338
- filosofía dialógica *y vs.* realismo interno, 262-269
- filosofía dialógica *y vs.* pluralismo wittgensteiniano, 311-312, 338-340
- filosofía de la existencia *y vs.* externalismo, 241-245
- Heidegger *y vs.* Davidson, 187 ss., 196-197
- Heidegger *y vs.* Quine, 181-182, 183-185, 196-197
- Heidegger *y vs.* Wittgenstein, 142-146, 279-288, 299, 311-313
- hermenéutica *y vs.* externalismo materialista davidsoniano, 161-163, 167-168, 170-171, 185-193, 203-208
- hermenéutica *y vs.* monismo anómalo, 364-403
- hermenéutica *y vs.* naturalismo holista, 18, 131-134
- hermenéutica *vs.* naturalización de la epistemología, 209-214
- hermenéutica *y vs.* neopositivismo lógico, 138-142
- hermenéutica *vs.* realismo interno, 252-255, 256
- hermenéutica *y vs.* relativismo ontológico, 151-153, 155-156, 203-208
- Husserl *y vs.* Frege, 57-62, 108-109, 113-114
- «nueva ontología» continental *y vs.* antimentalismo analítico, 180-182
- pensamiento de la diferencia *y vs.* funcionalismo, 428-440
- pensamiento de la diferencia *y vs.* holismo naturalista, 315-317
- pensamiento de la diferencia *y vs.* neopragmatismo americano, 317-318, 319-328, 330
- pensamiento de la diferencia *y vs.* pragmatismo wittgensteiniano, 311 ss., 319-328
- pensamiento de la diferencia *y vs.* teoría de los actos de habla, 328-337
- pluralismo continental *y vs.* relativismo ontológico, 137

- pragmatismo continental *y vs.* pragmatismo analítico
- hermenéutica *y vs.* comunitarismo, 290-299
- realismo-idealismo *y vs.* externalismo-internalismo, 245-249, 252-255
- trascendentalismo *y vs.* naturalismo, 156-157, 168-169
- Kant *vs.* Kripke, 252-253
- consenso, 206
- convencionalismo, 234, 254, 278
- diálogo/comunicación, 86
- y experiencia hermenéutica, 193-209
- y justificación argumentativa (*véase* filosofía dialógica)
- y naturalismo davidsoniano, 160, 204
- dialógica, filosofía, 83-87
- vs.* hermenéutica, 86-87, 219, 255-262, 339
- vs.* pensamiento de la diferencia, 310-312, 337, 339-340
- vs.* tradición analítica (*véase* conflicto)
- diferencia
- ontológica, 280
- y diferencia mostrar-decir, 287-289
- pensamiento de la, 88-93, 310-313
- francés, 325-328
- y giro lingüístico, 23, 26
- y neopragmatismo americano, 91-93, 316-318, 320-323
- y pensamiento débil, 91-93
- estructuralismo, 89-91, 429-431
- vs.* fenomenología, 37-38, 90, 202
- y logicismo wittgensteiniano, 38-39
- y vs.* tradición analítica (*véase* conflicto)
- existencia, 72 ss.
- existencialismo, 71
- explicación (*véase también* comprensión)
- «de cobertura legal», 139-140
- funcional, 379
- externalismo, 103, 163 ss., 169, 185-186, 227-228, 251
- antiindividualista, 263
- vs.* internalismo, 18, 225-227
- fenomenología (*véase también* habla, ontología, intencionalidad)
- como antinaturalismo, 41-47
- vs.* estructuralismo (*véase* estructuralismo)
- de la existencia corporal, 70-72 (*véase también* sujeto)
- y hermenéutica, 73, 82
- husserliana
- vs.* Frege, 21, 47-63
- vs.* logicismo, 38-39
- como teoría del lenguaje, 32-35
- como ontología del sentido, 27, 35-47
- vs.* tradición analítica (*véase* conflicto)
- giro lingüístico, 22-26
- habla
- actos de
- teoría de los, 28, 300-302, 307-309, 332-336
- y pensamiento de la diferencia, 331-337

- y pretensiones de validez, 257-258, 337-338
vs. escritura, 331-332
 fenomenología del, 25, 38, 127-128, 193-203, 303-309
 y diálogo, 200-201 (*véase también* diálogo, filosofía dialógica)
 situación ideal de (o comunidad ideal de comunicación), 87, 258, 338
vs. aceptabilidad ideal (Kripke), 266
 hermenéutica, 79-83 (*véase también* comprensión, fenomenología, filosofía dialógica)
 crítica (o filosófica), 258-260
 de los símbolos, 202-203
 y concepción trascendental, 86
vs. filosofía dialógica (*véase* filosofía dialógica)
vs. tradición analítica (*véase* conflicto)
 humanismo
 y crisis de la razón, 42 ss.
 y teoría pragmática del significado, 289-300
 y muerte del sujeto (*véase* sujeto)
- idealismo
 fenomenológico, 41-47
 fregeano, 48-56
 husserliano *vs.* fregeano, 57-61
 como mentalismo, 177-178
 reacción naturalista contra el, 67-70
 reacción continental contra el,
- identidad
 filosofía de la, 88 ss. (*véase también* conciencia, representación, metafísica de la presencia)
 y juegos de lenguaje, 275
 del sujeto (o *ipseidad*, o *sí mismo*), 345-346 (*véase también* filosofía de la mente)
- narrativa *vs.* biologicista, 244-245
 narrativa *vs.* impersonal, 424-429
 y perspectiva de primera-tercera persona, 421-423, 425-427
 tradición fenomenológico-hermenéutica y *vs.* externalismo, 188-191
- intencionalidad, 344
 y actitudes proposicionales, 349-350
 como capacidad representacional, 364-367
vs. dimensión fenomenológica, 367-369, 394, 398 ss.
vs. conexionismo, 378-379
 y externalismo, 186-187
 y fenomenología, 19, 27, 37, 39-40, 53-54, 385-342
vs. eliminativismo, 377, 388-393
vs. naturalismo biológico, 393-401
 y filosofía fregeana, 51-52
 y perspectiva de primera (y *vs.*) tercera persona, 376 ss., 389 ss.
 prerreflexiva/preconsciente, 396-401
 teoría conductista, 351-353
 teoría emergentista, 382-383
 teoría fiscalista, 351-352
 teoría funcionalista, 352-356
 computacional, 356-364
 computacional conexionista, 363-364, 378-379
 eliminativista, 371-373, 374-380
 homuncular, 375 ss.
 teoría materialista, 354, 382
 teoría del monismo anómalo, 404-407
 teoría del monismo neutral, 351-352
 teoría del naturalismo biológico, 369-370, 380-385
vs. eliminativismo, 369-370, 373, 377
 y reductivismo en general, 347, 349

- y semántica de los mundos posibles, 411-416
- internalismo
vs. externalismo (*véase* externalismo)
- interpretación, 18 (*véase también* comprensión)
 y comunicación, 160
 y conducta, 151-153, 159-163
 y kantismo, 135-137
 y naturalismo holista, 133-134
 radical, 160-161
 y traducción, 149-153
- lenguaje (*véase también* significado, sentido)
 cálculo, 104
 concepto hermenéutico-trascendental, 86, 265-266
 concepción instrumental, 23-24, 198
 concepción representativa, 98
 juegos de, 274 ss.
 y diferencia, 322
 y formas de vida, 274
 y mundos de sentido, 298-299
 y seguimiento de reglas, 275, 277 ss., 279-282, 325-326
 y pensamiento, 22 (*véase también* pensamiento)
- privado, imposibilidad de, 275, 292
 ontologización del, 125-129, 195 ss., 306
- lógica
 forma, 96, 98
 formal, 23
- logicismo
 wittgensteiniano, 95-99
 y «mundos posibles», 104-105
- mente, filosofía de la
 y externalismo antiindividualista, 263
- y externalismo-internalismo, 225-227
 y filosofía del lenguaje, 341-343
 y problemática de la identidad (*véase también* identidad)
 y problemática de la intencionalidad (*véase* intencionalidad)
 y problema mente-cuerpo
 monismo continental y *vs.* analítico, 111-112, 347
 monismo en general, 352-353
 monismo neutral, 351-352
 y problema de los *qualia*, 394-395
 teoría de la identidad, 354 ss.
- metafísica, 25
 ambigüedad del concepto de, 386-388
 crítica wittgensteiniana de la, 276
 y humanismo, 320
 y pensamiento postmetafísico, 180-182, 262, 416 (*véase también* ontología)
 de la presencia, 69, 80, 115-118, 120, 280 (*véase también* conciencia, identidad, representación, ontología)
 y realismo, 234-236, 252
- mostrar
 y decir, 18, 98, 284, 286 (*véase también* diferencia)
- mundo
 de la vida
 colonización del, 268
 y conciencia trascendental, 41-47
 y diferencia, 89
 y existencia, 65, 70, 71-72, 74 ss.
vs. praxis naturalizada, 267-268, 294-299
 y razón comunicativa, 86, 267-269
 y dimensión apelativa, 183-185, 206

- posible
semántica (de los mundos posibles), 227-228
- naturalismo
ambigüedad del concepto de, 111-112, 386-388
vs. antinaturalismo fregeano, 21, 48-56, 350-351
vs. antinaturalismo husserliano, 21, 41-47, 55-56
antirreductivista, 159, 171-177
continental (véase ontología)
externalista, 103
y naturalización de la epistemología, 156-158, 176, 209-214
y naturalización del significado (véase significado)
y naturalización de la intencionalidad, 348-364
fiscalista, 102-103, 153-154, 182
materialista, 171-173
logicista, 99-102
como realismo metafísico, 239
y universalidad de la epistemología científica, 137, 153-155, 209-213
neopositivismo lógico, 28, 94, 100-102, 137-141
criticado por el holismo, 147-149
criticado por la tradición continental (véase conflicto)
- ontología
del acontecimiento, 17, 19, 21, 36-39, 113-114 (véase también acontecimiento, mundanización del sentido)
como monista, 111-112, 347, 386-388
como «naturalista», 111-112, 386-388
del acontecimiento *y/vs.* de la factualidad (véase también conflicto) teoréticamente, 17-20, 63-64, 108-131
como actitudes, 46-47, 115-130, 439-440
y metáfora óptica, 115-124, 180, 255, 285
y metafísica de la presencia, 118, 120, 279-280, 285 ss.
y pensamiento postmetafísico, 180-183
y perspectiva de primera-tercera persona, 409-411
de la factualidad 17, 18, 21, 46, 64, 103-104, 112-113, 255, 267 (véase también naturalización del significado)
fiscalista, 153-154
fundamental, 72, 74
del sentido, 16, 27
y relativismo ontológico, 147-156
- pensamiento (véase también lenguaje)
como sentido (Frege), 49-50
lenguaje del, 361-362, 378-379
- persona
perspectiva de primera *y/vs.* tercera (véase también externalismo, sujeto, mente)
vs. «apriori de correlación», 187-193
y acceso epistémico, 226
y problema de la identidad (véase filosofía de la mente)
y problema de la intencionalidad (véase intencionalidad)
- pragmatismo (véase también significado)

- americano, 108
dialógico (véase filosofía dialógica) y teoría de los actos de habla (véase habla)
wittgensteiniano, 106-108, 273-279
comunitarista *vs.* hermenéutico, 289-299
vs. logicismo, 272-274
y/vs. Heidegger, 279-288, 299, 311-313
y humanismo, 319 ss.
vs. neopositivismo lógico, 283-285
y pensamiento de la diferencia, 311-312, 319-328
- razón
crisis de la
y naturalización, 41-47, 148
e historización, 84
desde Heidegger y Wittgenstein, 279-280
y polémica modernidad-postmodernidad, 309-313
procedimental, 85
como racionalidad comunicativa, 87
- realismo
interno, 237-239
vs. metafísico, 237
metafísico, 228-236
- referencia (véase también mundo) y designación rígida, 231 ss.
y modalidad «de *res*», 228-224
teoría distal de la, 177, 228
teoría histórico-causal de la, 234-236
- representación
filosofía de la, 68, 74, 80, 199 (véase también conciencia, identidad, metafísica de la presencia)
- sentido
acuerdo sobre el, 86, 257ss., 265 (véase también acuerdo)
apertura de (véase también acontecimiento)
y acontecer, 78, 145
y eventualización del sentido, 80 siguientes
y justificación de la validez, 23, 27, 84-87, 218-219, 257-261 (véase también validez)
y lenguaje, 194-203, 212-218 como verdad (véase verdad)
constitución del, 17, 77 (véase también validez)
fenómeno de, 36-41, 72, 83, 193, 247
horizonte de, 76 ss.
como «mundo de sentido», 80 ss.
vs. «mundo posible», 411-416
mundanización del, 17, 18, 21, 65-93
y fenomenología postidealista, 66-73
en Heidegger, 73-79
hermenéutica, 79-82
e ilustración, 83, 86-87
y profanación del sentido, 88-93 (véase también diferencia)
muerte del, 90-93, 132, 329
y/vs. muerte del significado, 313-318, 429 ss.
ontología del (véase ontología)
de las proposiciones (véase análisis), 16, 98, 125-126
y referencia, 48-50
y sujeto (véase sujeto)
y validez (véase también validez) idénticos en la fenomenología, 54
- significado
y condiciones de aceptabilidad, 237-239, 293

- y condiciones de satisfacción, 235
 y condiciones de verdad, 164-165
 y comunicación, 160 (*véase también*, comunicación, diálogo)
 del hablante, 94, 342
 e interpretación, 161-162
 y mente, 341-343
 muerte del, 26, 132, 313, 315-318, 329, 429 ss.
 naturalización del, 17, 18, 21
 frente a Frege, 32, 99
 y lenguajes formales, 104-105
 y logicismo wittgensteiniano, 99-100
 y neopositivismo lógico, 101-102
 postmodernidad naturalista, 323
 y pragmatismo, 105-108
 y *vs.* trascendentalismo, 156-157, 168 ss.
 teoría conductista, 152-153
 teoría holista, 147-150
 vs. positivista, 147-150
 teoría pragmática
 y actos de habla (*véase* habla)
 pragmática trascendental, 85-87, 261 (*véase también* filosofía dialógica)
 pragmática universal, 85-87, 261 (*véase también* filosofía dialógica)
 pragmatismo americano, 108
 pragmatismo wittgensteiniano (*véase* pragmatismo)
 teoría referencialista, 97, 164-165 (*véase también* referencia)
 y verificacionismo, 27, 100, 147-150, 152 (*véase también* neopositivismo lógico)
 sujeto (*véase también* conciencia)
 identidad del *ipseidad* *si mismo* (*véase* identidad)
- como naturaleza corporal
 y fenomenología, 71-72, 194-195
 como existencia histórico-cultural y hermenéutica, 65, 70, 74 ss., 80, 419-420
 como «forma lógica», 39, 144
 muerte del
 y estructuralismo, 429 ss.
 y pensamiento de la diferencia, 89, 90-91
 y pensamiento de la diferencia y *vs.* funcionalismo, 429-440
 trascendental, 27, 43 ss.
- traducción
 indeterminación de la, 147-151, 290-291
- universalismo
 crítica wittgensteiniana, 275, 276 ss.
- validez
 justificación de la, 136-138, 221-225, 257-258
 y apertura/constitución del sentido (*véase* sentido)
 y juegos lingüísticos, 277-279
 pretensiones de, 257-258
- variación imaginativa
 fenomenológica, 54, 66
- verdad
 como aceptabilidad idealizada, 237-239
 como acontecer, *aletheia* o apertura de sentido, 77 ss., 145, 194
 vs. correspondencia, 77, 145, 281
 y externalismo, 187

- como consenso, 258
 como correspondencia, 77, 97-98, 229
 y realismo interno, 237-239
 como realismo metafísico, 228-236, 255
 concepto tarskiano de la, 165-166
 inmanencia de la, 154-155, 180
- semántica de las condiciones de, 164-165
 teoría discursiva/dialógica de la, 257-258
 y *vs.* realismo interno, 237
- vida
 formas de, y juegos de lenguaje (*véase* lenguaje)

ÍNDICE

Prólogo	11
Introducción	15
<i>Capítulo 1. La idealidad de las significaciones</i>	21
1.1. Nociones preliminares	22
1.1.1. <i>Giro lingüístico, giro copernicano</i>	22
1.1.2. <i>Perfiles. «Tradición continental» y «tradición analítica»</i>	26
1.2. La ontología fenomenológica	35
1.2.1. <i>Realidad como «fenómeno de sentido»</i>	36
1.2.2. <i>El antinaturalismo del «retroceso al mundo de la vida»</i>	41
1.3. Relaciones entre Husserl y Frege	47
1.3.1. <i>El antinaturalismo fregeano y su «vocación fenomenológica»</i>	48
1.3.2. <i>El hiato entre las ontologías husserliana y fregeana</i>	56
<i>Capítulo 2. Mundanización del sentido y naturalización del significado</i>	63
2.1. Los caminos de la mundanización del sentido en la tradición continental	65
2.1.1. <i>Eventualización del sentido: filosofía de la existencia y hermenéutica</i>	66
2.1.2. <i>Regulación normativa del sentido en el seno de una «razón centrada»: reelustración</i>	83
2.1.3. <i>«Profanación del sentido»: Pensamiento de la Diferencia</i>	88

2.2.	Cauces de la <i>naturalización del significado</i> en la tradición analítica	93
2.2.1.	<i>Viejos odres: el logicismo wittgensteiniano y el neopositivismo lógico</i>	95
2.2.2.	<i>Vino nuevo sobre viejos odres: cauces de la naturalización desde el punto de vista lógico-semántico</i>	102
2.2.3.	<i>Líneas de fuerza en la naturalización pragmática</i>	105
2.3.	Rostros del conflicto entre <i>mundanización del sentido y naturalización del significado</i>	108
2.3.1.	« <i>Retroceso al mundo de la vida</i> » vs. « <i>retroceso al mundo natural</i> »	110
2.3.2.	<i>Voluntad cosificadora de la «mitología óptica» vs. misticismo de la «ontologización del lenguaje»</i>	115
	Capítulo 3. Verdad e interpretación	131
	— <i>Introducción. Mundanización hermenéutica y naturalización holista</i>	131
3.1.	El marco: de la verdad sin interpretación a la interpretación como verdad	134
3.1.1.	« <i>Explicar</i> » y « <i>comprender</i> »	135
3.1.2.	<i>El «orden a priori del mundo» y la aprioridad del «ser-en-el-mundo»</i>	142
3.2.	El problema de la interpretación en el naturalismo conductista: Quine	147
3.2.1.	<i>La indeterminación de la traducción y el relativismo ontológico</i>	147
3.2.2.	<i>Observando a Hermes: el compromiso conductista</i>	151
3.2.3.	<i>Restricciones al relativismo: el presupuesto fisiclista y la tesis de la inmanencia de la verdad</i>	153
3.2.4.	<i>El proyecto de una epistemología naturalizada</i>	156

3.3.	La interpretación en el espacio de un materialismo no reductivista. Davidson	158
3.3.1.	« <i>Comprendiendo</i> » a Hermes. <i>Conducta e interpretación</i>	159
3.3.2.	<i>Significado y verdad</i>	163
3.3.3.	<i>Los «presupuestos» de la interpretación. Trazado del razonamiento «trascendental»</i>	168
3.3.4.	<i>El «acontecimiento» en el difícil equilibrio de un «materialismo no reductivista»</i>	171
3.3.5.	<i>Distancias entre Davidson y Quine</i>	175
3.4.	Confrontación con el pensamiento hermenéutico continental	177
3.4.1.	<i>Desfondamiento hermenéutico del sujeto vs. antimentalismo naturalista</i>	177
3.4.2.	« <i>Apelación</i> » vs. « <i>Construcción</i> » (Davidson con Heidegger más allá de Quine)	183
3.4.3.	<i>De la fenomenología heideggeriana del habla a la comprensión hermenéutica del lenguaje</i>	193
3.4.4.	<i>Observación conductista vs. participación hermenéutica. La experiencia hermenéutico-lingüística como diálogo, juego y acontecer</i>	203
3.5.	Problematicidad del motivo hermenéutico. La dimensión normativa de la interpretación	209
3.5.1.	« <i>Pretensión de universalidad de la hermenéutica</i> » vs. « <i>naturalización de la epistemología</i> »	209
3.5.2.	¿ <i>Interpretación sin verdad?</i>	214
	Capítulo 4. Realidad y conocimiento	221
	— <i>Introducción. El estatuto de la dimensión intensional y el problema de la «justificación de la validez»</i>	221
4.1.	El contexto analítico	225
4.1.1.	<i>Externalismo e internalismo</i>	225
4.1.2.	<i>La «semántica de los mundos posibles» y la «nueva teoría de la referencia»</i>	227
4.2.	El externalismo de S. Kripke, ¿un nuevo realismo metafísico?	228

4.2.1.	La «modalidad de <i>re</i> » y la «designación rígida» en el debate sobre el esencialismo aristotélico .	228
4.2.2.	Teoría «histórico-causal» de la referencia. Realismo metafísico vs. convencionalismo	234
4.3.	Externalismo y crítica al realismo metafísico: Putnam	236
4.3.1.	El «entredós» del Realismo Interno	236
4.3.2.	Verdad como «aceptabilidad idealizada». Más allá de la «naturalización de la razón»	237
4.4.	La discusión en el contraste entre <i>naturalización del significado</i> y <i>mundanización del sentido</i>	239
4.4.1.	«Los significados no están en la cabeza» vs. «el mundo de la vida no es en la conciencia» . . .	241
4.4.2.	«Internalismo-externalismo» vs «correlación entre constitución y autodonación del sentido» . .	245
4.5.	El problema de la normatividad epistemológica . .	250
4.5.1.	«Realismo metafísico» <i>prekantiano</i> vs. «realismo hermenéutico» <i>postkantiano</i>	251
4.5.2.	El conflicto sobre la normatividad entre hermenéutica y reilustración pragmático-comunicativa	255
4.5.3.	Reilustración dialógica vs. realismo interno .	262
Capítulo 5.	Praxis lingüística y crisis de la razón	271
5.1.	El giro pragmático wittgensteiniano y la crítica del modelo «representativo» de pensamiento	272
5.1.1.	Heterogeneidad de «juegos de lenguaje»	273
5.1.2.	Inexorabilidad de la contingencia. Justificación y certeza	276
5.1.3.	Destrucción pragmática del apriorismo y « <i>Destruktion</i> » de la <i>Metafísica Occidental</i> : sendas entre Wittgenstein y Heidegger	279
5.2.	Pragmatismo analítico y tradición fenomenológico-hermenéutica	288
5.2.1.	Interpretación comunitarista (<i>Kripke</i>) vs. hermenéutica del pragmatismo wittgensteiniano .	289

5.2.2.	Teoría de los «actos de habla» y «fenomenología del habla»	300
5.3.	Praxis lingüística y diferencia	309
5.3.1.	La crisis de la modernidad	310
5.3.2.	«Muerte posthermenéutica del sentido» vs. «muerte naturalista del significado»	313
5.3.3.	Wittgenstein y el humanismo en el quicio entre postmodernidad naturalista (<i>Rorty</i>) y pensamiento continental «de la diferencia»	319
5.3.4.	Teoría de los actos de habla y diferencia. <i>Derri</i> da vs. <i>Austin-Searle</i>	328
5.3.5.	Pluralismo pragmático vs. universalismo pragmático-comunicativo	337
Capítulo 6.	Mente, intencionalidad e identidad	341
6.1.	Mente e intencionalidad	347
6.1.1.	La naturalización de la intencionalidad. Del antinaturalismo <i>fregeano</i> al funcionalismo computacional	348
6.1.2.	Máquinas, cerebros y cuerpos: de la conciencia como ilusión al cuerpo inteligente	364
6.1.3.	Monismo anómalo (<i>Davidson</i>) vs. comprensión hermenéutica de la intencionalidad (<i>Tugendhat</i>)	403
6.1.4.	«Apertura de posibilidades» vs. «mundos posibles»	411
6.2.	Intencionalidad e identidad	416
6.2.1.	Mundanización y naturalización de la identidad	417
6.2.2.	«Acontecimiento narrativo» vs. «acontecimiento neutro». En torno a la muerte del hombre .	424
Bibliografía	441
Índice onomástico	461
Índice analítico	465