

2

MUNDANIZACIÓN DEL SENTIDO

Y

NATURALIZACIÓN DEL SIGNIFICADO

[p. 63]

[/] 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 análisis¹, 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

¹ Acero, 1997a y 1997b.

[/p. 64] los trayectos respectivos de la [/] tradición 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

[/p. 65] [/] 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.

[/p. 66] 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 a 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 inimaginable 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 muchos², lo [/] 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 efervescencia³. 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 arriba⁴. 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 [/] a 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

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 (1986, 1987), uno de los autores españoles que con mayor inteligencia ha defendido a Husserl frente a sus críticos. Las principales aportaciones en este 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 una *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), 142-160).

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

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-para 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.

[/p. 69]

[/] 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

cast. pp. 253-279.

⁵ *Ha.*, VIII, 417.

⁶ Cfr. Epílogo a *Ideas*; *Ha.*, V, 140.

«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.

[/p. 70]

[/] 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 autopresencia 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 re-presentado, 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

⁷ Landgrebe, *op. cit.*, 313.

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. 71] P. Ricoeur ha sabido sintetizar con finura el carácter específico de la fenomenología francesa posthusserliana, a la que da el nombre [/] 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 inmaculada 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

⁸ Ricoeur, 1957.

[p. 72] 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 [/] 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 preológica —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 ser¹⁰. 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 [/] 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

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

¹⁰ S.Z., § 9.

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 entes¹¹. 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.

[/p. 74]

[/] 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

¹¹ S.Z. § 31.

¹² S.Z., §§ 5-7.

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 *noesis*. 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

[/p. 75] «posesión de un mundo»¹³. *Desfondamiento [/] 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 ente¹⁴.

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

¹³ 1964, trad. cast. 296 s. 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 orienta y rotura la trayectoria de autoinspección, resulta explicable el ejercicio de la filosofía reflexiva (Cfr. Merleau-Ponty, «Fe perceptiva y Reflexión», en 1964, trad. cast., 47-72)

¹⁴ S.Z., §§ 28-31; 44.

«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

[p. 76] en su seno. Una [/] 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 representación, 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-fondamiento 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 pueden 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 prelógica, 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

¹⁵ S.Z., § 12.

[/p. 77] 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 —[/] como se verá más adelante¹⁶— una mutua imbricación, un «círculo hermenéutico»¹⁷. La pasividad de la *intencionalidad operante* y la actividad de la autorreferencialidad explícita se condicionan mutuamente¹⁸. 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 *aletheia*. 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 verdad¹⁹. 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 [/] mismo del sentido, es decir, del acontecer del ser, que coincide con el acontecer de la verdad²⁰.

[/p. 78] 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

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.

²⁰ Por ejemplo, Heidegger, 1943.

queríamos 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 autostración 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 *noesis* 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 autostración 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 aún 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 [/] 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 movimiento²¹.

La hermenéutica posee una larga historia como proyectado *arte de interpretación*, remon-
tándose 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*
[p. 80] *interpretativa*—, proceso al que vino a conferir la ontología fundamental [/] heideggeriana un
remate de profundas consecuencias²². 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 fenome-
nológica. El ser de lo real se explicita ahora como sentido en devenir histórico. Lo que se pone en

²¹ Algunas obras de carácter general sobre la hermenéutica son las siguientes. ÁLVAREZ GÓMEZ, M. (1982), «Hermenéutica y racionalidad según las concepciones de Gadamer, Apel y Habermas», *Aporía*, vol. 4, n. 15-16, pp. 5-34. CORETH, E. (1972), *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona, 1972. GETHMANN, C.F (1974), *Verstehen und Auslegung*, Bonn. MACEIRAS FAFIAN, M./TREBOLLE BARRERA, J. (1990), *La hermenéutica contemporánea*, Madrid, Cincel, n. 51.

²² Gadamer, 1951, §§ 6-8.

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

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 [p. 81] [/] 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 reflexivo²⁴, es un *nosotros* cuyo diálogo no es asimilable, por contingente, a ningún *Logos* eterno y cuya vida prerreflexiva funda los productos del cogito²⁵. 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 hermeneuta francés, indisolubles de la autorreferencialidad de un sujeto que busca comprenderse. Pero, en la medida en que esa autocomprensión 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 conciencia²⁶.

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 *noema-noesis*. 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

²⁴ Gadamer, § 1951, 9.

²⁵ *Ibid.*, §§ 12 ss.

²⁶ Ricoeur, 1969, 257-261.

[/p. 82] validez de cualquier interpretación. Esto es así hasta el [/] 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 heraclitea, «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 fenomenología²⁷— como frente a los que sostienen una tesis *rupturista* —según la cual, la hermenéutica trasciende la fenomenología²⁸— 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 autodonación de los fenómenos requiera la perspectiva «teorética» 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*.

[/p. 83] 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-[/] 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*

²⁷ Waldenfels, 1992, trad. cast., 60.

²⁸ Rodríguez, 1993, 74-87.

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»: reilustración

No hay duda de que otro de los vectores fundamentales de la filosofía continental actual está representado por la corriente neokantiana y reilustrada 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 reilustrado 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.

[/p. 84] 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, [/] 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

²⁹ S.Z., § 7.

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.

[/p. 85] [/] 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* irrebasable 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* apeliana son los nombres de una nueva forma de reflexión de sesgo kantiano, de reflexión sobre las condiciones de posibilidad del ejercicio dialógico del pensamiento³¹. Los universales del diálogo están

³⁰ Habermas, 1986; Apel, 1987a.

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

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* [/] 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 algo³². Esta integración de la dimensión fenomenológico-hermenéutica en el seno de la racionalidad se hace especialmente patente en el apeliano *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 reilustrado 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-mundo³⁵.

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

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

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

³⁵ Apel, 1988, 40-50.

[p. 87]

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 reilustrada no acaba identificando la [/] 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 mundo³⁶.

Las claves que conforman la peculiar profundización y corrección de la problemática del sentido que los reilustrados 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 V. Apel, 1989 y 1995; Habermas, 1988, § 5; 1991, 127-157.

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

[/p. 88] [/] El pensamiento reilustrado 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*.

[/p. 89] 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 reilustrado). 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 desbordar [/] 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

³⁷ He aquí alguna bibliografía importante sobre la polémica. HUYSSSEN, A./SCHERPE (1986, eds.), *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*, Reinbek, 13-44; KLOTZ, H. (1984), *Moderne und Postmoderne. Architektur der Gegenwart 1960-1980*, Braunschweig-Wiesbaden; KRÜGER, H.-P. (1993), *Perspektivwechsel. Autopoiese, Moderne und Postmoderne im Kommunikationsorientierten Vergleich*, Berlin; MENKE, Chr./SEEL, M. (eds), 1993a, *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Frankfurt a. M., Suhrkamp; REIJEN, W. van/otros (1987, eds.), *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. REYES MATE, M. (1955, ed.), *Pensar la igualdad y la diferencia*, Madrid, Visor; RIPALDA, J. M. (1996), *Filosofía, Mercado y Postmodernidad*, Madrid, Trotta; SPAEMANN, R./KOLAKOWSKI, P./REINHARD, L. (1986, eds.), *Moderne oder Postmoderne?. Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, Weinheim.

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.

[/p. 90] 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 60, el estructuralismo³⁸. Este movimiento, que comienza [/] 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 demás³⁹. 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 fenomenología⁴⁰.

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».

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

³⁹ Saussure, 1916.

[p. 91]

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 reciente⁴¹, se adivina en la referencia merleau-pontyniana a un yo como «anónimo» y en la caracterización [/] 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 autocomprensión 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 sentido⁴². 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

⁴⁰ Ricoeur, 1969, 233-265.

⁴¹ V. Derrida, 1962, 84 s.

⁴² Derrida, 1972b, trad. cast., 172.

[/p. 92] sustituye por la heterogeneidad y eventualidad de un flujo e [/] intersección continua de historias⁴³. 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 autoinvención⁴⁴, 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 concretos⁴⁵.

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.

[/p. 93] 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 [/] el que caracteriza al más acendrado pensamiento continental de la diferencia y será abordado con mayor detenimiento⁴⁶. 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

⁴³ Vattimo, 1983.

⁴⁴ Rorty, 1989.

⁴⁵ Rorty, 1991a.

del eventualismo. Su más central aportación consiste en el intento por 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 momento [1] fundacional fregeano como contrapunto, ese proyecto adquiere un compromiso antiidealista y antiplatónico.

[/p. 94]

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

⁴⁶ *Infra.*, 5.3.

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 mente⁴⁷.

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 propensiones 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 intentan [/] 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.

[/p. 95]

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 efectual» reconoceremos más adelante algunos signos, sedimentados tanto en las fuentes de la

⁴⁷ V. Acero, 1997b.

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*.

[/p. 96]

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 lenguaje⁵⁰. 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 conduce [/] a la conclusión de la existencia de «nombres simples» y de «proposiciones elementales». Resulta difícil imaginar qué forma tiene

[/p. 97]

⁴⁸ *T.*, 4.112; 4.114; 5.6.

⁴⁹ *T.* 6.1.3.

⁵⁰ *P.U.*, § 97.

concretamente una proposición elemental. El mismo Wittgenstein no supo dar ningún ejemplo de ello. Y sin embargo, la lógica del lenguaje nos fuerza a postularlas⁵³. A esta concepción analítica del lenguaje corresponde una ontología de elementos simples⁵⁴.

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 geometría⁵⁵. Con esta imagen se explicita una teoría referencialista del significado⁵⁶: 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

[/p. 98] [/] misma forma. Las propiedades proyectivas del lenguaje corresponden a aquello que en la teoría wittgensteiniana tienen en común la proposición y el hecho⁵⁷. 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 mundo⁵⁸.

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

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 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, 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» (P.U., § 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.

⁵⁷ T., 2.161 y 2.17.

⁵⁸ T., 2.171 y 2.172.

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 explicitar⁶⁰. 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 pensamiento⁶², la transgresión de la [/] cual es causa de sus confusiones fundamentales⁶³. 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

⁵⁹ *T.*, 4.024.

⁶⁰ *T.*, 4.0312.

⁶¹ *T.*, 4.121 y 4.1212.

⁶² *T.*, 4.112.

⁶³ *T.*, 3.323 y 3.324.

⁶⁴ *T.*, 7.

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 científicista 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

[/p. 100] fundamento [/] de toda objetividad, esta condición irrepresentable de la representación, inmanente al mundo, más se parece a un *Ego* trascendental (Husserl) desubjetivizado 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 heideggeriana⁶⁵. 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 cientista 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

⁶⁵ *Infra.*, 5.1.

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 fiscalista 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.

[p. 101] Los presupuestos ontológicos a los que nos referimos están asociados a la doctrina que viene denominándose *fenomenismo*. De [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 sensoriales⁶⁶. 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. Carnap⁶⁸, 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

⁶⁶ V., espec. Russell, 1914.

⁶⁷ Russell, 1986.

⁶⁸ Significativo es Carnap, 1928.

[/p. 102] que son datos de experiencia psíquica⁶⁹. La mostración [/] 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 orden⁷¹. 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,

[/p. 103] posee como trasunto, si no un sistema de definiciones, sí una teoría fiscalista [/] del mundo, una teoría unificada a la que fuese reductible el discurso acerca de cualquier otro ámbito de la realidad.

⁶⁹ Carnap, 1928, §§ 3, 64.

⁷⁰ *Ibid.*, trad. cast., 334.

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

Ahora bien, no todo naturalismo es estrictamente un fisicalismo, 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 fisicalismo 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 fisicalista, 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 comunicación⁷², como en el amplio campo de problemas que afectan a la verdad y la relación sujeto-mundo⁷³. 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 [/] aún vagos mediante expresiones como reconstrucción de factualidades objetivables, es perfectamente compatible con una conservación de nociones intensionales.

[/p. 104]

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

⁷² *Infra.*, cap. 3.

⁷³ *Infra.*, cap. 4.

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 reconstructivos [/] 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 husserlianos⁷⁵.

[/p. 105]

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 natural⁷⁷. 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

⁷⁴ Putnam, 1975.

⁷⁵ *Infra.*, 6.1.3..

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

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 incólumes 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 [/] sentido— aún 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.

[/p. 106]

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 entrelazadas 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

⁷⁷ Acero, 1991, 21-23.

[p. 107] 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 pensamiento [/] 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 descollantes 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 [p. 108] especificados [/] 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

⁷⁸ *Infra.*, 5.2.

⁷⁹ *Infra.*, 5.3.

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* [/] 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 vinculado, 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 camino de la «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 analítico [/]). 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 revisar, resisten a los más recientes avances de una y otra tradición.

2.3.1. «Retroseso al mundo de la vida» vs. «retroseso 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 «retroseso al mundo de la vida», en la tradición continental, y un «retroseso 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 «retroseso», 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 emprende [/] desde Frege, hace retroceder la esfera propia de la significación al ámbito de las transacciones naturales, de las relaciones causales intramundanas.

[p. 111]

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 mundo⁸⁰, 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 sapiens⁸¹, 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-

⁸⁰ S.T., § 11, 64.

⁸¹ Apel, 1988, 306 ss; 1995.

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

[/p. 112] [/] 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 cientista 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»), etc., 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 filosóficas⁸², 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».

[/p. 113] 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 cientista. Describen «estados de cosas», pero éstos pueden ser muy variados

⁸² Por ejemplo, §§ 251, 295, 458.

(sociales, psicológicos, mentales, históricos, literarios, etc.) 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 ontológica 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» determina [/] 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 irreductibles 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, ...

[p. 115] 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 sentido [/], 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 explicable 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 del 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 para el hermeneuta o el postmoderno; las posiciones —en filosofía de la mente— no reductivistas 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.

[/p. 116]

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;

[/p. 117] 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 *autoinspección* (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

⁸³ Heidegger, 1950, 80 ss.

obra inacabada de Merleau-Ponty quería testimoniar— el tejido inmanente o la *carne* del mundo visible⁸⁴.

[/p. 118] 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.

Pues bien, se ha sugerido que para la tradición analítica, por el contrario, es emblemática la pugna contra lo que Quine llama «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 —permítasenos realizar un uso laxo del término— 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 heracliteo 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»

[/p. 119]

⁸⁴ Merleau-Ponty, 1964.

[/] 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 acerada. 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 autonegación. 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 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 dominio⁸⁵: 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,

⁸⁵ Heidegger, 1962.

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 mundo⁸⁶, 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

[/p. 121] llegó a ser desacralizada, al no reconocerse ya en ella la autoría de misteriosas fuerzas [/] 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 sujetos⁸⁸.

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 naturalis-

⁸⁶ Lyotard, 1979.

⁸⁷ Lyotard, 1986.

⁸⁸ Horkheimer/Adorno, 1969, trad. cast., 59 ss.

mo 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 mundo⁸⁹. 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 occidental⁹⁰. Lo que articula la concepción hermenéutica del lenguaje como «[/] 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 puede 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 *Characteristica 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 logicismo⁹¹.

⁸⁹ *Ibid.*, 63.

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

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 reproduce 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

[/p. 123] Es un ideal que [/] reduce lo real a objeto de las operaciones constructivas del sujeto⁹². 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 Apel⁹⁴. 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 [/] 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.

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 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, 497 ss.

⁹³ VM I, 526 ss.; V. Lafont, 1993, 87 ss.

⁹⁴ Cfr. APEL, 1973, II, trad. cast. 323-326.

⁹⁵ *Ibid.*, 325.

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, *vocacionalmente* 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.

[/p. 125]

Si profundizamos 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 misma [/] 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». En términos muy generales, 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 hipotéticos⁹⁶.

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 sentido⁹⁷. Está claro que un pensamiento acerca del problema de la «[/] 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».

[/p. 126]

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.

⁹⁶ Weber, 1959.

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.

[/p. 127] Bajo el riesgo de una «ontologización del lenguaje» se encuentra —como señala P. Ricoeur⁹⁸, 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 acontecimiento [/] 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 existenciaris «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.

[/p. 128] 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 arriba¹⁰¹— 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 [/] 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

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

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

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

¹⁰¹ *Supra.*, 1.2.1.

lenguaje como estructura proposicional y lo hace derivado, así entendido, de su existencial 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 ente¹⁰³. 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 lingüístico¹⁰⁶. Si no, no se ve cómo podría evitar el riesgo,

[/p. 129] como nos recuerda Apel, [/] 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

¹⁰² *ST*, 181; Cfr. § 34.

¹⁰³ Cfr. *Ibid*, 186-187.

¹⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, § 35.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 185.

¹⁰⁶ Ricoeur, 1969, 243-253.

¹⁰⁷ Apel, 1973, II, trad. cast. 317.

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 eslabón [/] 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.