

[/p. 131]

### 3

## VERDAD E INTERPRETACIÓN

### ***Introducción. Mundanización hermenéutica y naturalización holista***

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

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

[/p. 132] situarlos en el espacio de la praxis, de las [/] transacciones y relaciones del mundo *natural*. Por otro lado, sin embargo, la base así alcanzada parece terminar desconstruyéndose a sí misma, en la

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

Esta peculiar estructura afecta a la comprensión de las relaciones con la hermenéutica, porque en esa tradición continental asistimos a un movimiento en muchos puntos semejante. Se produce una reacción contra el idealismo (en este caso husserliano) que mundaniza el sentido, y luego, algo así como una autodesconstrucción de esa base, en virtud de la cual el *mundo de la vida* se descubre disgregado en una multiplicidad de *mundos de sentido*. Y, contemplado el proceso continental en su globalidad, incluso este punto de inflexión se intensifica hasta resultar fragmentado el *sentido* en su identidad atómica misma, atravesado por la red de relaciones que dibuja la *diferencia*. Esta semejanza estructural entre la analítica «muerte del significado» y la continental «muerte del sentido», así [/] como las razones para hablar de una y otra, serán abordadas más adelante, pues la discusión congrega en ese caso, además de a éstos, a otros importantes contendientes<sup>2</sup>.

Hermenéutica y naturalismo holista son homólogos en sus modos de mundanizar los procesos de significación: haciendo descender la idealidad de éstos a una praxis multiforme en la que se disgrega y ramifica. Pero guardan la distancia que se mantiene en todo el trayecto de las tradiciones: quedan aquí frente a frente el naturalismo (conservado en las versiones analíticas) y el antinaturalismo continental, un problema que —enunciado desde la óptica del problema raíz

---

<sup>1</sup> Rorty, 1991, p. 70.

«crisis de la razón»— se remonta a la confrontación entre pensamiento «de la presencia» (que considera reconstruibles los fenómenos de «sentido») y la crítica a la filosofía «representativa» y del sujeto en la tradición moderna.

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

[p. 134] sorprendentemente similares a tesis hermenéuticas —tales como el «relativismo [/] ontológico» quineano, o las consecuencias enlazadas con la problemática davidsoniana de la «Interpretación Radical»—.

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

---

<sup>2</sup> *Infra.*, 5.3.2.

problema mismo de la interpretación al descubrirlo inherente a la noción de verdad. Tras su ejecución es tentador decir: hubo un tiempo en que la *verdad era sin interpretación*.

### 3.1. El marco: de la verdad sin interpretación a la interpretación como verdad

Para la tradición continental el problema de la interpretación viene impelido por el carácter mismo de la ontología fenomenológica que es allí fundacional. Comprender el sentido es ya aprehender el mundo en un respecto determinado; es interpretar. No extraña, así, que la filosofía postidealista tras Husserl haya discurrido por sendas en las que la cuestión hermenéutica no llega nunca a desaparecer. Pero si para esta tradición el ámbito temático de la interpretación es, por así decirlo, requerido por una necesidad interna de despliegue, en el caso de la tradición analítica parece haber adquirido la necesidad propia de los obstáculos inevitables. Pues, habiendo estado fascinada, en un principio, por la objetividad de la ciencia natural y por el rigor de la lógica, ha debido vincular las ideas de verdad e interpretación allí donde esa objetividad comenzaba [/] a despertar sospechas. Las filosofías de Quine y Davidson han dado dignidad a los conceptos de traducción e interpretación y son ejemplos paradigmáticos del modo en que la tradición analítica hace intervenir tales problemas sin abandonar —para sorpresa del continental— una ontología naturalista, e incluso fisicista. No cabe duda, pues, de que un estudio comparativo con la línea hermenéutica aportará claves importantes para dibujar los contornos del conflicto y las convergencias.

[/p. 135]

#### 3.1.1. «Explicar» y «comprender»

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

atributo de la facultad del entendimiento (*Verstand*). De este modo, la aclaración del modo en que el sujeto *comprende* lo real y, con ello, toda la problemática hermenéutica, entra de lleno en el corazón del pensamiento moderno.

[p. 136] Planteado así el problema del comprender, no es difícil poner al descubierto sus vinculaciones con el horizonte general de la racionalidad y de la verdad. En particular, se hace relevante la oposición entre el pensamiento trascendental kantiano y el efectivo desarrollo de la corriente hermenéutica. La propensión fenomenológica del punto de partida kantiano queda sofocada, en efecto, en su crítica de la razón, que se ha desplegado siguiendo una pesquisa en mucho [/] opuesta a aquella. La *quaestio iuris*, la pregunta por la *justificación* de la *validez* del conocimiento, daba por sentado la objetividad y el carácter paradigmático de la ciencia newtoniana y obstruía la pregunta por la «constitución del sentido». Para Kant, en definitiva, la comprensión de los fenómenos queda supeditada a la explicación<sup>3</sup>. Entender algo (*intelligere*) significa para el kantismo, en efecto, concebirlo mediante los conceptos del entendimiento. Y, como se sabe, la función de los conceptos puros —las categorías— consiste en articular juicios que establecen un orden legal en la experiencia. La comprensión, así, queda asegurada en la formación de juicios de experiencia, que son, finalmente, los juicios de la ciencias naturales y exactas.

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

---

<sup>3</sup> Apel, 1995.

[/p. 137] depende del acontecer de la comprensión y de la pluralidad de sus formas. A la postre, esto abre un problema de gran envergadura en la filosofía actual: el de la posible historización o fragmentación de la razón. [/] En lo que toca a la verdad, tales cuestiones nos colocan en el extremo opuesto de un universalismo estricto: un pluralismo de interpretaciones en el que la verdad es múltiple. La verdad, en definitiva, se hace inseparable de la interpretación.

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

[/p. 138] Más interesante aún resulta el problema que abordamos si reparamos en que en la genealogía de este conflicto hay un punto de inflexión que disloca las fronteras entre contendientes. Y es que el naturalismo quineano y davidsoniano que aquí oponemos a la hermenéutica continental posee entre sus ingredientes fundamentales una intención hostil frente al que, a su vez y desde la misma tradición analítica, ha sido el más tenaz y emblemático enemigo de dicha corriente hermenéutica. Nos referimos al *neopositivismo lógico* que, en las filas del así llamado *Círculo de Viena* enarboló la bandera de la «explicación nomológica» frente a la defensa hermenéutica [/] del comprender como método genuino de las Ciencias del Espíritu.

El reto del neopositivismo a la hermenéutica, al que nos estamos refiriendo, ha pasado a los anales de la historia del pensamiento como la polémica «explicación-comprensión»<sup>4</sup>, una

---

<sup>4</sup> V. Wright, 1971; Apel, 1982, 1984a.

discusión que, aunque se interna en el ámbito específico de la *Filosofía de la Ciencia*, invoca esa cuestión general, propiamente moderna, que hemos detectado ya en el corazón del *giro copernicano*. Si la *questio iuris* se imponía en el kantismo como más originaria que la incipiente cuestión fenomenológica por el sentido, en la visión neopositivista del saber era la explicación de regularidades nomológicas la que pretendía imponerse sobre la comprensión del sentido. Para confirmarlo, será necesario recordar su trazado elemental.

[/p. 139] Aunque esta problemática se remonta a la controversia que venía manteniendo, desde el siglo XIX, el positivismo con la línea hermenéutica<sup>5</sup>, podríamos descubrir un perfil maduro del proyecto en [ / ] la definición más actual que proviene de Hempel. La doctrina fundamental sedimenta en ese *monismo metodológico* según el cual todos los saberes, incluidos los que se refieren al hombre, han de regirse por el modelo de explicación llamado «de cobertura legal» o

---

<sup>5</sup> El origen de la discusión metodológica que figura como telón de fondo puede situarse en el siglo XIX, cuando a la revolución (ya realizada durante el Renacimiento tardío y la época barroca) de las ciencias naturales, se suma la que se lleva a cabo en el estudio sistemático del hombre, de su historia, lenguaje, e instituciones sociales. El fortalecimiento de disciplinas como la lingüística, la filología o la antropología social fuerzan desde entonces a una reflexión filosófica acerca de las relaciones entre ciencia natural y estudios humanísticos. Como v. Wright pone de manifiesto (Wright, 1971), este tipo de cuestiones permiten vincular la discusión actual con la confrontación entre dos grandes tradiciones. Una de ellas ha sido calificada a veces de *aristotélica*, la otra de *galileana*. La tradición galileana en el ámbito de la ciencia discurre a la par que el avance de la perspectiva mecanicista en los esfuerzos del hombre por explicar y predecir fenómenos. La tradición aristotélica discurre al compás de los esfuerzos por comprender los hechos de modo teleológico o finalista. Para Aristóteles, como para Hegel, la idea de la ley es primordialmente la de una conexión intrínseca que ha de ser aprehendida por comprensión reflexiva, no la de una generalización inductiva establecida por observación y experimentación. En relación a esta tradición puede hablarse de «explicación teleológica» y de «explicación comprensiva» aludiendo, de un modo general, a la aprehensión de conexiones entre fenómenos humanos o sociales y motivos, disposiciones, o deseos, aprehensión no equiparable a la comprobación objetiva y empírica de una relación causal. En el surgimiento de la polémica concerniente a la relación entre ciencias de la naturaleza y humanidades, en el siglo XIX, se destaca la posición de Augusto Comte y J. S. Mill, comúnmente llamada *positivismo*. La pretensión principal del positivismo es el *monismo metodológico*, o la idea de la unidad del método científico en la diversidad de objetos temáticos. Comte y Mill consideran que toda explicación es causal, en la medida en que consiste en la subsunción de casos individuales bajo leyes generales hipotéticas de la naturaleza, incluida la «naturaleza humana». La actitud hacia los ensayos de dar razón de los hechos en términos de intenciones, fines o propósitos, conduce o bien a rechazarlas como acientíficas, o bien a mostrar que, una vez debidamente depuradas de restos «animistas» o «vitalistas», vienen a transformarse en explicaciones causales. A finales del siglo XIX y comienzos del XX se produce una reacción generalizada ante las tesis positivistas. En este movimiento se encuentran eminentes filósofos, historiadores y científicos sociales alemanes como Droysen, Dilthey, Simmel y Max Weber. Windelband y Rickert, de la escuela neokantiana de Baden, son afines a ellos. Del italiano Croce y del británico Collingwood, puede decirse que pertenecen al ala idealista de esta tendencia. Fue Droysen el primero en introducir, frente al positivismo, la dicotomía metodológica que ha permanecido como determinante en la polémica. Acuñó los términos de *explicación* y de *comprensión* —*Erklären* y *Verstehen*—. El objetivo de las ciencias naturales consiste según él en explicar de acuerdo con el método analítico-causal. El propósito de la historia es más bien comprender los fenómenos que ocurren en su ámbito. Estas ideas metodológicas fueron luego elaboradas hasta alcanzar plenitud sistemática por Dilthey. Para designar todo el dominio de aplicación del método de comprensión se sirvió del concepto «ciencias del espíritu» (*Geisteswissenschaften*). Con ello, Dilthey reconduce una larga tradición que llega hasta nuestros días con H. G. Gadamer, la hermenéutica. Hay que destacar, finalmente, la importancia del desarrollo mencionado de las ideas hermenéuticas para el ámbito de las ciencias sociales. Estas ciencias surgieron en parte bajo la influencia cruzada de las dos tendencias mencionadas (positivismo y hermenéutica). De los dos grandes sociólogos de cambio de siglo, Emile Durkheim fue esencialmente un positivista en todo lo referente a su metodología, mientras que en Max Weber se entremezclaba cierto tinte positivista con el énfasis en la comprensión empática. Pero, en términos generales, desde este momento queda instituida de un modo preciso la polémica «explicación—comprensión», mediante un intento de emancipación de la teoría social con respecto a la ciencia natural. En las décadas que mediaron entre las dos guerras mundiales resurgió el positivismo con más vigor que nunca a través de la filosofía analítica del lenguaje.

[/p. 140] «por subsunción». Es éste un modelo según el cual todos los acontecimientos [/] han de poder ser aclarados de forma tal que se empleen para ello dos tipos de enunciados: una clase de enunciados descriptivos, que constatan condiciones iniciales descriptibles empíricamente y otra clase de enunciados que representan leyes generales —bien estrictas, bien probabilísticas—<sup>6</sup>. Este método de cobertura legal se proponía no sólo para la explicación humeana, sino para las ciencias históricas y sociales. Nada más opuesto a la actual *pretensión de universalidad* de la hermenéutica —en virtud de la cual incluso la actitud metódica de la ciencia supone, como todo saber, la experiencia de verdad que proporciona la comprensión<sup>7</sup>— que este ideal de universalidad irrestricta del método científico, al que se le viene asociando con la expresión *Ciencia Unificada*.

Puede apreciarse ahora con mayor claridad que el desafío supuesto en el proyecto neopositivista reproduce una minorización del problema hermenéutico que guarda analogía con la obturación del motivo fenomenológico por parte de la moderna concepción judicativa del *entendimiento*. Y es que dicho desafío adquiere realce en la reducción, tan conocida, de la comprensión a un fenómeno psicológico, que posee una incidencia no substancial en la aproximación a la realidad: su contribución —se quiere— sería meramente *heurística*, es decir, relevante tan sólo en el «contexto de descubrimiento» de hipótesis, que es un campo pre-científico<sup>8</sup>. [/] La base misma de la ontología fenomenológico-hermenéutica resulta así vaciada por un tipo de naturalismo que no reconoce la participación de la aprehensión e interpretación del *sentido* de los hechos en el plano mismo de la justificación de las teorías. Un verdadero reto para la pretensión de universalizar el problema de la comprensión. Pues ésta, como hemos visto, no sólo ha sido reivindicada en la filosofía continental como método inexcusable de las ciencias humanas, sino que, en el esplendor del movimiento hermenéutico, ha sido colocada en el lugar opuesto del que le concede el neopositivismo: en el de un apriori ontológico-existencial. En cuanto *modo de ser*, constituye, en la línea que va de Heidegger a Gadamer y Ricoeur, un *acontecimiento* originario, anterior a todo acto judicativo de explicación y precursor del «mundo de sentido» en el que éste se desenvuelve.

---

<sup>6</sup> Hempel, 1965.

<sup>7</sup> Gadamer, 1986, § 17.

<sup>8</sup> Así, Th. Abel, decisivo en este contexto como representante de la teoría analítica en sociología, define la comprensión como una interiorización de situaciones observables de la conducta por medio de endopatía; ésta se produce colocándose en la situación del otro y reproduciendo sus vivencias a partir de la propia experiencia personal. Tal operación estaría determinada por la propia subjetividad y carecería, por tanto, de carácter científico: desde el punto de vista exclusivo de la comprensión, todas las conexiones posibles que hagan «comprensible» la conducta observada serán igualmente ciertas en virtud de la evidencia que se produce en el observador. Con ello, piensa Abel, sólo se consigue una hipótesis que es necesario probar por medio de los métodos objetivos de la sociología; si ésta se confirma, se convierte en una regularidad nomológica que en absoluto equivale a



No es tema propio en nuestro espacio el recorrido de la problemática «explicar-comprender» en el vasto territorio de la Filosofía de la Ciencia. Pero sus hilos quedan recogidos en el trayecto de la teoría del lenguaje, y ello, de la mano de Quine y Davidson. Como se ha señalado, desde este frente de la filosofía analítica han sido minados los cimientos del neopositivismo. Lo relevante —y más curioso— en nuestro contexto, es que esto es así, no porque haya sido rescatado el ideal metódico de la comprensión en la línea analítica, sino porque la textura universalista y cerradamente monolítica de la ontología ha sido horadada por el pluralismo, merced —como veremos— a una revisión holista del empirismo que era consubstancial al movimiento neopositivista, todo lo cual tuvo lugar [/] sin abandonar el horizonte metodológico de la explicación nomológica como paradigmático epistemológicamente. El holismo y el relativismo ontológico de estos autores nos impulsan, como la hermenéutica, a caminar por una senda en la que la fe en una «verdad sin interpretación» se sustituye por la convicción de que no hay verdad sin punto de vista, de que conocer es, por tanto, interpretar o, de otro modo, a la idea de la «interpretación como verdad». Pero, a diferencia de la corriente continental, promueven un intento de compatibilización entre semejante andadura y el presupuesto ontológico, todavía logicista, de que el conocimiento genuino de lo real persigue, al menos idealmente, un *corpus* de leyes nomológicamente formulables.

[/p. 142]

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

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

Acabamos de poner de relieve dos episodios importantes en el cauce del problema hermenéutico, y ciertamente, desde una perspectiva que permite entenderlos como tránsito desde la idea de una «verdad sin interpretación» a la de la «verdad como interpretación»: por un lado, el contraste entre la propensión judicativa del *giro copernicano* kantiano y la irrupción

fenomenológico-hermenéutica del problema del sentido; por otro, la frontera entre el ideal metódico de la explicación y el horizonte existencial-ontológico de la comprensión. La distancia que media entre el logicismo auspiciado por el *Tractatus* wittgensteiniano y la ontología fundamental heidegger-

[p. 143] riana, un contraste que es origen prolífico de tantas discusiones [/] en el escenario actual del pensamiento, es susceptible de un análisis análogo. De un modelo a otro se extiende el camino que va desde una confianza en la verdad unívoca a una desmembración de la verdad en la miríada de las interpretaciones. Un poco de atención en este punto proporcionará, de seguro, ricos matices en orden a la contextualización del más reciente desencuentro entre hermeneutas continentales y seguidores analíticos de la línea Quine-Davidson.

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

---

<sup>9</sup> T., 6.41.

[/p. 144] [/] como un modo deficiente del práctico *habérmolas* en el mundo<sup>10</sup>. Profundicemos en este último aspecto.

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

[/p. 145] Quizás no haya posición más extremadamente opuesta a esta concepción de una verdad sin interpretación que la heideggeriana, venero de donde bebe la hermenéutica contemporánea. Si en la concepción logicista de Wittgenstein el fenómeno de la comprensión interpretativa queda máximamente contraído, en la ontología fundamental heideggeriana alcanza la más relevante posición ontológica, hasta el punto de que, por contraste con aquella, puede [/] decirse de esta última que hace de la verdad un fenómeno existente sólo en el seno de la interpretación. El concepto de verdad como *desvelamiento* encierra esta clave.

El concepto heideggeriano de verdad está inextricablemente unido a la noción de «comprensión». El comprender —se señaló— es un *existenciario* en el universo de la ontología fundamental. Quiere decir esto que el *Da-sein* es comprendiendo, que está *arrojado* en modos de compren-

<sup>10</sup> S.Z., § 21.

<sup>11</sup> T., 4.024.

<sup>12</sup> Apel, 1973, II, trad. cast., 326 ss.

<sup>13</sup> T., 5.6-6.

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

[/p. 146]

El contraste entre estos dos modelos es, en cierto modo, paradigmático en la controversia entre las dos tradiciones sobre el problema [/] que atañe al nexo entre verdad e interpretación. Tomarlo como punto de mira permite percibir interesantes deslizamientos en el problema central. En primer lugar, podríamos reparar en la circunstancia de que el tránsito de un modelo a otro, es decir, de la idea de «verdad sin interpretación» a la de «verdad como interpretación» parece constituir el *leit motiv* de los actuales protagonistas.

---

<sup>14</sup> Cfr. Heidegger, S.Z, § 44 y Heidegger, 1943.

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

Como se ha señalado en el capítulo anterior, una de las sendas por las que discurre el proceso de naturalización del significado en el ámbito de la tradición analítica es la que sigue el trazado del logicismo wittgensteiniano. El *Tractatus Logico-philosophicus* —este influyente texto, que determinó gran parte de la filosofía analítica desde los años 20— asestó, en efecto, un severo golpe al platonismo [1] antinaturalista de Frege, tanto por los desafíos que contenía de modo inherente, como por las reverberaciones de tales desafíos en la trayectoria del *Círculo de Viena*. Se cifró el desafío inherente al *Tractatus* en su vigorosa inmanentización de los procesos de significación. Pues bien, asumiendo una concepción de la verdad en la que la función designativa, la relación lenguaje-referente, es primordial y tomando como base, al mismo tiempo, una especificación del significado en términos de condiciones de verdad (en consonancia con el *Tractatus*), la línea Quine-Davidson llega a la consecuencia de una fragmentación del punto de vista representativo. La representación de lo real se reconoce plural y, en esa medida, dependiente de una perspectiva.

---

<sup>15</sup> *Infra.*, cap. 5.

### 3.2. El problema de la interpretación en el naturalismo conductista: Quine

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

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

[/p. 148]

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

La teoría empirista conducía a la conclusión de que el significado de una oración coincide con su método de verificación. La comprensión «verificacionista» de los procesos epistémicos coimplicada en este concepto del significado se encuentra con un problema que ha sido muy debatido en Filosofía de la Ciencia y que incide en el estatuto de los «enunciados observacionales». Todas las proposiciones con significado —se supone en la teoría en cuestión— han de ser reductibles a otras más simples que sean verificables.

---

<sup>16</sup> V., por ejemplo, Quine, 1969, cap. 3.

Se supone, además, que, aunque los enunciados «condicionales» (que son un caso ejemplar de complejidad lingüística y que rigen razonamientos de inferencia) no son directamente verificables sí lo serían sus «consecuencias observacionales». Ahora bien, ¿cuáles son los enunciados observacionales genuinos y cómo se relacionan con el resto de los enunciados, condicionales, más complejos? En esta tesitura, Quine<sup>17</sup> sostiene que las oraciones no observacionales no son susceptibles de ser verificadas concluyentemente por recurso a las observacionales, es decir, por medio de evidencia sensorial. Y ello, fundamentalmente, porque las oraciones no observacionales son parte integrante en el conjunto amplio de una teoría, de tal modo que, cuando la observación plantea problemas a la teoría, no hay ninguna información capaz de indicar con evidencia qué parte de ese *corpus* teórico es preciso modificar. Y siempre habrá más de una manera en que pueda llevarse a efecto la rectificación. Por tanto —concluye la reflexión quineana—, la experiencia [/] puede confirmar o refutar teorías globalmente, pero no proposiciones individuales.

[/p. 149]

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

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

---

<sup>17</sup> Paradigmáticamente en Quine, 1951.

<sup>18</sup> 1969, trad. cast., 108.

posibles, la respuesta depende de la teoría. Así pues, no hay ningún objeto determinado al que podamos denominar el «significado» de una oración particular.

Esta indeterminación del significado oracional, cuyo reverso es el *holismo*, posee consecuencias muy interesantes relacionadas con el problema de la traducción<sup>19</sup>. La tesis que afirma la «indeterminación de la traducción» es clave crucial en este contexto y su consistencia se adivina ya en los argumentos anteriores: si el significado [/] de una oración en un determinado lenguaje está indeterminado, está indeterminada, consecuentemente, su traducción a otro lenguaje. Pero la justificación de este fundamental punto de vista incluye argumentos más sofisticados, sistemáticamente asociados con ese ejercicio reflexivo al que Quine da el nombre de «traducción radical». Tal ejercicio aspira a extraer las consecuencias relevantes que se desprenden de una hipotética traducción entre lenguajes absolutamente desconocidos entre sí. Quine ejemplifica esta hipótesis heurística suponiendo la situación en la que un lingüista está encargado de realizar un manual de traducción respecto a una lengua completamente extraña. El traductor basará, necesariamente, su investigación en la observación de los comportamientos que están asociados a la emisión de ciertas oraciones. Así, en el curso de su «interpretación», la pregunta directriz que toma como norma es la siguiente: «¿en qué circunstancias observables asentirán los nativos a 'p'?» Pues bien, la traducción está condenada a una indeterminación insuperable porque —según el meticuloso análisis de Quine— ningún vehículo ostensivo en tales circunstancias podría garantizar que existe una identidad de referencia entre las expresiones o proposiciones supuestamente sinónimas, ni siquiera si se tomasen, como punto de apoyo en esa tarea, elementos lingüísticos de identificación muy concretos. Y ello porque no hay razones para suponer que el asentimiento del nativo está asociado unívocamente con una entidad o evento en la que el «traductor» está pensando. El asentimiento a un acto de «ostensión» puede estar fundado, en principio, en diversas asignaciones de referencia, muy distintas entre sí.

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

---

<sup>19</sup> V., esp., Quine, 1969, cap. 2.



[/p. 151] autor: «La referencia es un [/] sinsentido excepto como relativa a un sistema de coordenadas. En este principio de relatividad estriba la salida de nuestro apuro»<sup>20</sup>.

### 3.2.2. *Observando a Hermes: el compromiso conductista*

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

No podemos obviar que el modo en que Quine procede en la justificación del «relativismo ontológico», internamente vinculado a la «traducción radical», lleva en sí una invocación a las cuestiones de la hermenéutica. Aunque los textos quineanos omiten una reflexión sistemática sobre este vínculo, y aunque supusiésemos que el autor —cosa improbable— no fuese consciente de él, lo cierto es que la reflexión a la que estamos asistiendo queda comprometida, por su propio sentido, con el *asunto* hermenéutico fundamental: precisamente, la *interpretación del sentido*. Pues éste cuenta entre los supuestos más elementales del problema de la traducción. No hay problematicidad en ese campo, en efecto, a menos que quepa la posibilidad, o amenace la duda, de que una expresión puede ser traducida de *modos* distintos, es decir, «en un sentido o en otro». Sin embargo, las tesis y el proceder quineano poseen una textura que resulta incompatible —al menos *prima facie*— con la ontología hermenéutica que esta simple reflexión anticipa: que lo real es «[/] fenómeno de sentido». Pues un «sentido» se comprende, presupone el hermeneuta actual, «desde dentro», participando en un «juego de lenguaje» o internándose vivencialmente en un «horizonte de sentido» fáctico, mientras que la hipótesis de la «traducción radical», con la que Quine comienza, presupone que el «intérprete» (el que traduce) es un observador externo a la cultura y modos de vida de aquellos individuos cuyo lenguaje desea conocer. El «mensaje» que trae Hermes —para decirlo en la metáfora de este mito— sólo puede ser comprendido a través de la observación de su conducta. La importancia de este contraste —que será objeto de reflexión

[/p. 152]

<sup>20</sup> Quine, 1969, trad. cast., 69; V. 59-72.

más adelante<sup>22</sup>, demanda, por el momento, algunas consideraciones que precisan el planteamiento quineano.

Habría que destacar, en primer lugar, que a la tesis de la «indeterminación de la traducción» y de la «inescrutabilidad de la referencia» le es inherente una concepción conductista del significado estrechamente vinculada con compromisos empiristas. Se había señalado anteriormente que la filosofía quineana sigue considerando como canónica la contrastación empírica en epistemología. Ésta sigue siendo, a pesar de las críticas al empirismo, criterio paradigmático del «sentido» de las proposiciones lingüísticas. El verificacionismo persiste en la epistemología holista, por cuanto esta epistemología vincula «verdadero» con «verificable». Pues bien, el planteamiento mismo de la «traducción radical» sigue aferrado a tales presupuestos, incluyendo un sesgo conductista. El método que Quine utiliza para explicar la naturaleza de la comprensión lingüística toma como punto de arranque el problema de la determinación de la referencia desde la observación del comportamiento del hablante.

La concepción básica del significado presupuesta en la hipótesis de la «traducción radical» determina, en suma, que el significado se estipula en función del método de verificación, método que no es otro que la observación del comportamiento del nativo ante la emisión de ciertas proposiciones. El nexo entre esta concepción conductista con la teoría del significado queda recogido en el concepto quineano de «significado estimulativo». El significado

[/p. 153] [/] estimulativo de una oración es la clase de los estímulos sensoriales que le inducirían al hablante a asentir a dicha oración, junto con la clase de los estímulos sensoriales que le inducirían a disentir de ella.

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

---

<sup>21</sup> V. Apel, 1973, trad. cast., vol. I, 267 ss.

<sup>22</sup> *Infra.*, 3.4.4.

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

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

[p. 154] El primer presupuesto arraiga en el compromiso naturalista que Quine asume cuando defiende que la mejor descripción del mundo disponible es, en el momento presente, una descripción fisicalista. Es ella la que proporciona el canon de los *facts of the matter* o materia objetiva. Hay una distancia, pues, entre la tesis de la indeterminación de la traducción —que posee su foco germinal en problemas [/] de lingüística— y la tesis fisicalista —cuya filiación fundamental es la Filosofía de la Ciencia—. Un sesgo «cientista» en esta última conforma el hecho de que la ciencia natural —y dentro de ella la física— es adoptada como paradigma de la *búsqueda de la verdad*. Si cabe hablar, en efecto, de «indeterminación» en el ámbito de la ciencia, es en cuanto a la traducción de unas teorías a otras. Respecto a la cuestión ontológica fundamental acerca de la naturaleza íntima de la realidad en general se expresa Quine en términos menos radicales. No corresponde a la lingüística, sino a la física —uno de cuyos fundamentos es la convicción de que el mundo se compone de elementos físicos elementales—, describir la estructura última de la realidad. Tal orientación del pensamiento quineano está entretejida con su insistencia en que es necesario distinguir entre la tesis de la indeterminación de la traducción y la tesis de la «infradeterminación de las teorías científicas». Según esta última, teorías empíricamente equivalentes (es decir, igualmente coherentes con la experiencia observacional) pueden ser lógicamente distintas o no equivalentes (es decir, divergentes en cuanto al cuerpo teórico holista de explicación). Suponiendo este contraste, en física —afirma Quine— la teoría no está indeterminada, sino infradeterminada. Podemos afirmar que los datos no son suficientes para determinar una teoría y que dos teorías distintas pueden explicar los mismos datos. Pero

podríamos admitir —concluye— que *en teoría* una de ellas es correcta y otra errónea, a pesar de que no podamos decir cuál es la correcta. Tal razonamiento, que es denominado por el autor «argumento desde arriba»<sup>23</sup>, pone un límite al radical pluralismo incoado en la relatividad ontológica.

La segunda restricción a la que nos referimos tiene que ver con la idea de que, aunque, en definitiva, las traducciones de unas teorías a otras sean indeterminadas, hemos de adoptar como verdadera sólo una de ellas cuando sean empíricamente equivalentes, a saber, la nuestra, porque es desde ella desde donde nos situamos y en la que están insertos nuestros juicios. Esta tesis posee una trascendencia ontológica fuerte. Como dice Quine «es una confusión suponer que [/] podemos mantenernos apartados y admitir que todas las ontologías alternativas son verdaderas a su manera y que todos los mundos concebidos son reales. Eso es confundir la verdad con el soporte evidencia. La verdad es inmanente, y no hay nada más alto»<sup>24</sup>.

[/p. 155]

El perfil ontológico recortado por estos ingredientes de la teoría quineana conducen, por su propio sentido, a cuestiones que afectan de modo parejo a la consistencia interna del planteamiento y a la confrontación con la filosofía continental. Una primera cuestión concierne al sentido y justificación del *pluralismo naturalista* característicamente quineano. La posición fisicalista no es autoevidente. Es, tal y como la suele presentar el pensador anglosajón, una hipótesis más en el marco ontológico global que acompaña a la ciencia natural. Pero esta adhesión, aunque no esté fundada por ninguna justificación, digamos, de incommovible fuerza *transcendental*, aporta mayor precisión sobre el carácter «cientista» del naturalismo con el que aquí nos encontramos. El pensador, en este caso, está suponiendo que una *naturalización del significado* implica, al mismo tiempo, adherirse a la hipótesis de que la ontología científico-natural, y dentro de ella, la de inspiración fisicalista, actúa como presupuesto común a todas las perspectivas acerca de la verdad. En tal tesitura no sería sorprendente que surgiera la sospecha de

---

<sup>23</sup> Quine, 1970 y 1975b.

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

[p. 156] que, de modo poco congruente, una ontología particular es tomada como universal en el seno, precisamente, de un relativismo ontológico. Cómo puede hacerse compatible un pluralismo de las concepciones sobre el mundo con un monismo cientista es una cuestión con la que el filósofo analítico, si sigue la senda quineana, se ve insoslayablemente confrontado. Y esa inevitable cuestión arrastra [/] también de modo inevitable, una discusión con la ontología continental hermenéutica, pues para ésta un pluralismo de las interpretaciones presupone, de suyo, una relativización de la interpretación científico-natural del ser de lo real. Este punto de la reflexión pone al descubierto la importancia que posee el conflicto entre las pretensiones de universalidad que en el contexto analítico posee el naturalismo cientista y lo que, en la tradición continental ha llamado Gadamer *pretensión de universalidad de la hermenéutica*. Situados sobre esta plataforma, será necesario discutir también si puede una ontología relativista ofrecer criterios de verdad. Pues ¿cómo podemos sostener, al mismo tiempo, que la verdad es relativa y que no todas las ontologías pueden aspirar a la misma dignidad, tal y como queda presupuesto en la tesis quineana de la inmanencia de la verdad?

#### **3.2.4. *El proyecto de una epistemología naturalizada***

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

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

---

<sup>25</sup> Por ejemplo., Quine, 1969, cap. 3.

[/p. 157] [/] tachadura de fronteras que pondría freno a la posibilidad de concebir lo filosófico como ingrediente de una disciplina «fundamental» o «trascendental» que se ocupa, *a priori*, del método de otros saberes particulares. Una oración analítica sería una cuya verdad no se mide en la experiencia. Pero si los resultados de la observación afectan a toda la teoría —según el holismo quineano— no hay razón para descartar que podamos o tengamos que cambiar nuestras proposiciones presuntamente analíticas. Puesto que todas las oraciones, en ese sentido, han de ser consideradas sintéticas, las esperanzas de una *Filosofía Primera* quedan rotas. La filosofía y, en particular la epistemología, forma un *continuo* con la ciencia natural, o es, incluso, una parte de ella. La filosofía, por tanto, es el estudio de la ciencia desde el interior de la ciencia. Esa es la razón por la que Quine se muestra tan complacido con la parábola de Neurath del marinero obligado a reconstruir su barco mientras ha de mantenerse a flote sobre él.

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

[/p. 158] limitar a preguntar cómo nos comportamos de hecho [/] cuando nos movemos de nuestros datos a la formación de la creencia. El estudio fáctico aquí implicado queda dentro de los límites de la psicología. Deja a un lado cuestiones relativas a la justificación y considera sólo las cuestiones genéticas o causales. Se verá con qué intensidad se confrontan las dos tradiciones a propósito de este preciso problema<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Dancy, 1993, 264 ss.

<sup>27</sup> *Infra.*, 3.5.1.

### 3.3. La interpretación en el espacio de un materialismo no reductivista. Davidson

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

#### 3.3.1. «Comprendiendo» a Hermes. Conducta e interpretación

[/p. 159] [/] El requisito antimentalista que el naturalismo quineano presupone es satisfecho a una nueva luz en la teoría davidsoniana del significado. A este presupuesto hace honor el sesgo antiintrospectivo y antiplatónico patente en las preguntas iniciales que vertebran dicha teoría. El propósito de no sucumbir a la *inflación ontológica* mentalista implica, para nuestro autor, en efecto, un comienzo naturalista. El ser humano y su lingüisticidad han de ser aclarados como partes de la naturaleza —constituida básicamente por fenómenos de orden físico en el sentido científico-natural—. Ahora bien, el comienzo mismo de la reflexión davidsoniana, su base germinal (si la consideramos de un modo sistemático), implica ya un alejamiento respecto a ese naturalismo «a

---

<sup>28</sup> Aunque en el análisis subsiguiente se especifican los textos fundamentales asociados a los diversos hitos temáticos, sirva de orientación bibliográfica general en la tupida obra de Davidson la siguiente selección. La teoría del significado de Davidson está expuesta, fundamentalmente, en los trabajos de Davidson, 1984. Algunas de sus consecuencias epistémico-ontológicas quedan especialmente retratadas en los trabajos compilados en Davidson, 1992. Respecto al tema de la «interpretación radical» son destacables los artículos «Radical Interpretation» (en Davidson, 1984) y «Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia» (en Davidson, 1992). La alianza entre significado y condiciones de verdad remite, al menos, al emblemático artículo «Truth and Meaning» (en Davidson, 1984). En cuanto al análisis de los presupuestos que han de ser admitidos en la interpretación radical, así como respecto a las consecuencias epistémico ontológicas más destacables que se siguen de esta concepción, son especialmente importantes «El mito de lo subjetivo», «Engaño y división» y «Las condiciones del pensamiento», incluidos en Davidson (1992, comp.).

ultranza» que podría caracterizar al pensamiento de Quine. Fundamental para entender este distanciamiento es el vínculo que establece Davidson entre «procesos de significación», «comunicación» e «interpretación», un nexa que delata, al menos a primera vista, un parentesco de fondo con el problema clásicamente hermenéutico<sup>29</sup>.

[/p. 160] El primer nexa aludido tiene, prácticamente, el valor de un punto de partida heurístico. Aceptada la comprensión naturalista del estatuto del lenguaje, el pensamiento davidsoniano se ve impelido a responder a la cuestión: «¿cómo podemos entendernos mediante el lenguaje, es decir, mediante procesos simbólicos?» El problema del significado se convierte, así, en el de la comunicación. A la base del segundo nexa se encuentra la asunción davidsoniana del holismo. En el lenguaje natural —que es del que parte Davidson— el significado de los enunciados particulares está inserto en un entramado global. Pues bien, tal entramado es susceptible de enriquecimiento y de transformación; sólo, quizás, los términos puramente *sincategoremáticos* (cuantificadores, deícticos, conectivas, etc.) resisten al cambio. Esto significa que el lenguaje es un sistema *abierto*. Y la comunicación, a la luz de tal perspectiva, manifiesta estar atravesada por el fenómeno de la interpretación. Pues, si al reconocimiento de la apertura que caracteriza al lenguaje añadimos que en el proceso de comprensión de los otros partimos siempre de la observación de su conducta y de su entorno —un punto de partida que impide algo así como una «aprehensión translúcida» de significados—, habría que concluir que los hablantes interaccionan comunicativamente interpretando recíprocamente sus emisiones verbales.

[/p. 161] El fenómeno de la interpretación se ha convertido, en virtud de estas premisas, en elemento fundamental de los procesos lingüísticos, de modo que la teoría del significado encuentra su cauce natural en una teoría de la interpretación. Pues bien, partiendo de este reconocimiento básico, el despliegue de tal teoría sigue un curso similar al adoptado por Quine. Para analizar el alcance y sentido del carácter interpretativo de los procesos de significación, Davidson emplea un método análogo al de la «traducción radical» de su maestro. El artificio metodológico que debe ser utilizado en este caso para poner de manifiesto la textura de la comunicación no es el de la traducción radical, sino el de la «interpretación radical»<sup>30</sup>. [/] El teórico del lenguaje se vale de la suposición metodológica de una hipotética situación en la que alguien ha de interpretar la conducta verbal de un hablante extraño, situación en la que cuenta únicamente con la

---

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

<sup>30</sup> V. «Radical Interpretation», en Davidson, 1984; «Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia», en Davidson, 1992.



observación de la praxis del otro. Un análisis de las consecuencias a la que conduce este *experimento mental* constituirá la clave para el acceso a la naturaleza de la significación, de la comunicación y de la relación entre lenguaje y mundo.

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

[/p. 162]

La seducción que produce esta aproximación se intensifica si consideramos las consecuencias anticonductistas del proceder davidsoniano. En efecto, si la suposición anterior fuese certera, entonces habría que admitir al unísono que el intérprete entra en relación, de algún modo, con el mundo intencional del otro, con su experiencia lingüística (y si apuramos, con su *mundo de la vida*). Esto es lo que la propia teoría davidsoniana permite pensar. Pues, aunque es cierto que en el punto de partida emerge de nuevo la herencia conductista quineana ésta es puesta en cuestión de inmediato. Y es que, el principio de que la comprensión intersubjetiva se asienta

genéticamente en la observación de la conducta ocupa, en la teoría davidsoniana, un lugar metodológico que conduce a consecuencias novedosas. En la «interpretación radical», piensa Davidson, el intérprete no puede realizar su proyecto sin presuponer en el otro la actitud de «tener por verdadera» su emisión. Esta admisión de la *actitud proposicional* de creencia pone de manifiesto que no se puede interpretar sobre bases exclusivamente conductistas, porque representa el paralelo de lo que en la tradición continental se denomina «intencionalidad».

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

[/p. 163]

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

### **3.3.2. Significado y verdad**

Los elementos axiales anteriores han conducido a la conclusión de que la tarea de la «interpretación radical» (que consiste básicamente en elaborar una teoría del significado de las emisiones de un hablante totalmente extraño) implica una teoría de la verdad acerca de las

emisiones que se pretenden interpretar<sup>31</sup>. La consideración del fenómeno de la significación y de la comunicación fuerza, en virtud de su textura inmanente, a enlazar una teoría de la interpretación con una teoría de la verdad. Aunque con frecuencia apela Davidson al carácter «primitivo», básico, de la noción de verdad (hasta el punto de que no parece descabellado suponer que ésta constituye para el autor algo así como un presupuesto evidente de los procesos lingüísticos<sup>32</sup>), lo que en la lógica de la argumentación [/] davidsoniana queda destacado es este derivar de un problema a otro, este desenlace reflexivo que hace comparecer al problema de la verdad en virtud de los requisitos explicativos del problema del significado.

[/p. 164]

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

---

<sup>31</sup> V., fundamentalmente, «Truth and Meaning», en Davidson, 1984.

<sup>32</sup> La noción de verdad es considerada con frecuencia, en efecto, por el autor como una noción primitiva, una noción intuitivamente accesible. Se trataría de una noción que —como diría Descartes— no es susceptible de ser definida en términos de otras nociones más claras que ella misma, es decir, de una noción trascendentalmente clara y distinta, simple. Esta «originariedad» de la noción de verdad se pone de manifiesto, según Davidson, en que, mientras otras como «significado», «referencia» o «traducción» son difícilmente asequibles desde sí mismas, pueden, sin embargo, ser aclaradas con mayor facilidad si partimos de la noción de verdad. Sabiendo si una oración es verdadera y por qué, resultará más fácil entender qué significa y proceder a interpretarla o traducirla. V., p. ej., los trabajos de Davidson, 1992.

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

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

[/p. 165] (sentido, significado) pudiese ser explicada en función de una dimensión «extensional» [/] (referencial). Esto es lo que logra —se supone— el nexo al que nos estamos refiriendo.

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

---

<sup>34</sup> Frapolli/Romero, 1998, 114.

<sup>35</sup> Cfr. «Reply to Foster», en Davidson, 1984.

La teoría tarskiana de la verdad<sup>36</sup> proporciona un modelo «recursivo» de la definición del predicado «es verdadero», un modelo que quedaría emblemático en el conocido lema «'p' es verdadero si y sólo si p». Esta definición apela a la noción de «satisfacción» de una función oracional (por ejemplo «x es blanca») por un objeto o sucesión finita de objetos (por ejemplo, la nieve), como condición de la verdad de una proposición (en este caso, «la nieve es blanca»), relacionando así el lenguaje con la esfera extralingüística. Una virtud, por lo demás, de esta definición —aparentemente trivial— reside en la circunstancia de que no recurre a conceptos semánticos a menos que hayan sido previamente definidos en términos no semánticos (fundamentalmente, porque el término «satisfacción» no es intensional, puede definirse en términos puramente extensionales). Y éste es un mérito al que pretende hacer honor, como se ha mencionado, la concepción davidsoniana del significado

[/p. 166]

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

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

Así pues, la teoría del significado davidsoniana conduce a una teoría de las condiciones de verdad que aplica el modelo de Tarski a la dinámica del lenguaje natural en el que la comunicación y la interpretación discurren. La teoría del significado debe proporcionar una teoría de la verdad de un lenguaje objeto, es decir, las condiciones de verdad de las oraciones de dicho lenguaje. Este recurso implica, en definitiva, que para entender el significado de una oración debemos disponer de una certeza contrastable de que se está produciendo un hecho cuya

---

<sup>36</sup> Tarski, 1944.

descripción puede corresponder al miembro del bicondicional situado a la derecha (el bicondicional que articula la definición emblemática tarskiana de verdad)<sup>37</sup>.

[/p. 167]

Llegados a este punto, la configuración tensional, aporética *prima facie*, que habíamos supuesto en la filosofía davidsoniana muestra [/] un interesante fleco. Frente a Quine —como habíamos visto— la teoría davidsoniana del significado ha planteado un desafío a la concepción conductista del sujeto y ha dado espacio, simultáneamente, a la vocación hermenéutica más típicamente continental. Pero el externalismo en el que se guarece la propia coherencia de la teoría pone, de otro modo, en peligro esta promesa.

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

Desde el punto de vista de la fenomenología y la hermenéutica continentales, esta «puesta entre paréntesis» del mundo del sujeto, esta *epojé* del *mundo de la vida* en una teoría sobre la dimensión intensional del lenguaje, sobre el mundo de la «significación» parece un contrasentido,

---

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

siendo para estas corrientes –como se ha visto– la «significatividad» en general un ámbito abierto en la esfera de la *vivencia* (intencional).

Pero esta anticipación del conflicto entre las tradiciones continental y analítica no es por el momento ni siquiera necesaria para pedirle cuentas a Davidson sobre el estatuto del mundo subjetivo de experiencia y su idiosincrasia. Basta con que interroguemos cómo puede quedar elidido este mundo autorreferencial de la vida del sujeto en una teoría sobre el significado y la interpretación que se resuelve en una teoría de la verdad y que ha sido vinculada con [/] esta última precisamente por mor de dicho factor. Fue, en efecto, el reconocimiento de la pretensión de validez del hablante como ingrediente de las emisiones que se pretenden comprender lo que nos condujo a la semántica de las condiciones de verdad. La respuesta hay que buscarla, quizás, en el especial estatuto que es preciso adjudicarle a esta dimensión, si tomamos en cuenta la descripción davidsoniana de la comunicación: no el de un factor explicativo de nociones intensionales, sino el de un «presupuesto» (entre otros) de la explicación misma de nociones intensionales.

[/p. 168]

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

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

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

[/p. 169] «trascendental». Y es que, aunque Davidson no haya insistido en ello, la estructura de sus [/] razonamientos sugiere —como opina Carlos Moya<sup>38</sup>— el aspecto de una reflexión trascendental. Dicha reflexión partiría de la consideración de un *factum*, en este caso, el fenómeno de la interpretación y la comunicación intersubjetiva, descrito como demandando, inherentemente, una aproximación teórica que las aclaraciones precedentes acotan. Y la pregunta trascendental vendría a ser la siguiente: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de dicho *factum* observado desde el prisma —inexcusable— de la «interpretación radical» y del necesario deslinde del significado en términos de condiciones de verdad? No sólo las respuestas a esta pregunta, sino también, y sobre todo, las premisas de la pregunta misma —por ello hemos subrayado aquí este aspecto— serán objeto de reflexiones posteriores. Por el momento, señalemos brevemente las consecuencias de la aproximación davidsoniana al problema del significado: los «presupuestos» de una teoría sobre la comunicación interpretativa, si se admite la opción trascendental<sup>39</sup>.

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

[/p. 170] Un segundo supuesto consiste en la admisión de un concepto objetivo de verdad, no relativizable en último término. Pues la interpretación quedará igualmente bloqueada si el intérprete radical no acepta que la creencia del sujeto puede ser objetivamente verdadera (dado que, en ese caso, no podrá asignar un contenido a la creencia, es decir, comprender, interpretar). Esto no supone que fácticamente no puedan atribuirse creencias falsas, sino que la falsedad no puede constituir el sustrato básico de la interpretación y de la comunicación humanas.

---

<sup>38</sup> Moya, 1992, 33.

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

<sup>40</sup> Davidson, 1992, 152.



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

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

[/p. 171]

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

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

de enunciados con carácter nomológico<sup>41</sup>. Es más, esta observación no sólo ilustra el fisicismo ontológico, sino que sugiere —frente a la tradición hermenéutica continental— que la tarea de la comprensión puede llegar a ser cumplida a través de una *ars* explicativa.

Este rostro de la ontología davidsoniana es inseparable, sorprendentemente, de su opuesto, o al menos, de aquél que a primera vista es perceptible como contradictorio con él. Pues, por otro lado, el mero *factum* de la «interpretación» resulta incomprensible si no se admite la irreductibilidad de fenómenos tales como los estados mentales intencionales de un sujeto-agente y la participación de la creencia en la constitución de lo verdadero (y de lo real). No se podrá negar que este componente, digamos pragmático-hermenéutico, pertenece al sentido mismo del terreno en el que Davidson [ ] sitúa el problema del significado. De hecho, es reiteradamente reivindicado por el filósofo. Y para precisarlo, no estaría de más señalar que, tanto su ascendencia como su despliegue en la filosofía de Davidson, se escoran hacia el pragmatismo. En uno de sus últimos trabajos, subraya el autor su vínculo con esta tradición tal y como fue perfilada en el ámbito americano, al considerar como inexcusable «el problema que estaban tratando los pragmatistas (especialmente Dewey), el problema de cómo se relaciona la verdad con los deseos humanos, las creencias, las intenciones y el uso del lenguaje»<sup>42</sup>.

[/p. 172]

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

<sup>41</sup> Cfr., por ejemplo, «Reply to Foster», en Davidson, 1984.

<sup>42</sup> Davidson, 1990, trad. cast., 148.

aporética. Aunque en este contexto entrarán en escena los aspectos relacionados con la concepción del sujeto y con los fenómenos de intencionalidad, dichos aspectos serán abordados de un modo más preciso en las reflexiones que se realizan en el apartado específico sobre filosofía de la mente.

[/p. 173] El organigrama filosófico davidsoniano pretende disipar la perplejidad suscitada por la asunción de perspectivas opuestas a la [/] que venimos refiriéndonos mediante argumentos que aspiran a armonizar los requerimientos de una ontología materialista con las exigencias propias de una epistemología no científicista. Una de las claves de este empeño reside en la tesis que afirma la «indeterminación» de las explicaciones causales. En los trabajos incluidos en *Essays on Actions and Events* Davidson ha tejido reflexiones que, girando en torno a esta tesis, penetran con agudeza en problemas omnipresentes y centrales en la tradición filosófica. La categoría de «acontecimiento» ocupa en tal contexto un lugar destacado. Su mera mención evoca la nomenclatura en la que gran parte de las corrientes continentales de pensamiento —como se ha visto en el capítulo anterior— cifran sus cuestiones ontológicas axiales. Nos aproxima a las categorías dinámicas que, de la fenomenología a la filosofía de la diferencia, vertebran la comprensión del ser.

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

---

<sup>43</sup> «The Individuation of Events», en Davidson, 1982.

<sup>44</sup> «Actions, Reasons and Causes», en Davidson, 1982.

[/p. 174]

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

[/p. 175]

Razonamientos de este tipo aproximan la teoría davidsoniana a la relatividad ontológica de Quine y aclaran la paradójal definición de «acontecimiento» con la que hemos topado más arriba. Lo que acontece no será reductible a una descripción sustancialista: su unidad autosubsistente se deshace en una pluralidad asistida por la contingencia. La pluralidad se deriva de la ineludible indeterminación [/] de nuestras descripciones de la realidad. «La causalidad y la identidad son relaciones —dice Davidson— entre acontecimientos individuales independientemente de cómo estos se describan. Pero las leyes son lingüísticas; de modo que los acontecimientos pueden ejemplificar leyes y, por ende, ser explicados o predichos a la luz de leyes sólo en la medida en que dichos acontecimientos se describan de un modo u otro»<sup>46</sup>. No hay que olvidar, en este punto, que los procesos lingüísticos, según la teoría davidsoniana que venimos desarrollando, son

---

<sup>45</sup> Davidson, 1982.

siempre procesos de interpretación que involucran la asignación de estados mentales y racionalidad al agente. Ya se verá, en particular, que el análisis davidsoniano de la cualidad de los estados mentales da como resultado la combinación entre un *monismo* naturalista y una comprensión no reductivista del estatuto de lo *intencional*. Este intento de compatibilización —al que denomina Davidson *monismo anómalo*— será abordado más adelante, en el apartado en el que serán tema expreso aspectos significativos de la *Filosofía de la mente*. No estamos, pues, ante una teoría reductivista, como era el caso en la filosofía quineana. En seguida comprobaremos que no es ésta la única diferencia entre las posiciones de Davidson y Quine.

### 3.3.5. *Distancias entre Davidson y Quine*

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

[/p. 176]

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

---

<sup>46</sup> Davidson, 1994, 27.

<sup>47</sup> Davidson, 1984, cap. 16.

cian la investigación de presupuestos *apriorísticos*<sup>48</sup>— constituye una vigorización de la autonomía de la reflexión filosófica frente al discurso científico, una autonomía que, como sabemos, queda francamente en peligro en la concepción quineana de una *epistemología naturalizada*. Por último, nos gustaría señalar una diferencia que posee incidencia ontológica fundamental.

[p. 177] El externalismo de Davidson, como hemos comprobado, acarrea una desconfianza hacia el mentalismo. Esta desconfianza es también pieza clave del proyecto quineano. Ahora bien, bajo el punto de vista de la teoría davidsoniana, el empirismo quineano que sustenta este antimentalismo es desafiado. El empirismo es también una forma de dualismo, por cuanto interpone entre mundo objetivo y sujeto un ámbito de entidades intermedias, las impresiones humeanas [/]. Este dualismo persiste en la obra de Quine, que toma las excitaciones de las terminaciones nerviosas como el punto de arranque de todo nuestro aparato conceptual. Es, según Davidson, el tercer dogma del empirismo<sup>49</sup>. Y es que aquello con lo que se relaciona el significado, no es, desde el punto de vista externalista davidsoniano, la evidencia disponible para cada hablante, sino los eventos mismos en su densidad extralingüística. Claro está que esto es un presupuesto de la teoría, puesto que una realidad extralingüística es inescrutable. A esta tesis la ha llamado Davidson —por contraste con la empirista y conductista quineana— Teoría Distal de la Referencia<sup>50</sup>.

### 3.4. Confrontación con el pensamiento hermenéutico continental

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

Un rasgo central que caracteriza la semejanza estructural entre el proyecto continental de *mundanización del sentido* y el analítico desarrollo de la *naturalización del significado* es, como venimos insistiendo, la propensión a situar los procesos de significación en el tejido de la inmanencia natural. Esté asistida por la profundidad vertical del *mundo de la vida* (en el primer caso) o por la extensibilidad reticular de las transacciones legaliformes (en el segundo caso), esta propensión no puede dejar de oponerse a una concepción idealista del sujeto. En particular, a esa

---

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

<sup>49</sup> Cfr. «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», en Davidson, 1984, 189.

<sup>50</sup> Cfr. Davidson, 1990, trad. cast., 196 ss.

concepción cartesiana y moderna que pretende salvar los poderes constituyentes de éste respecto al flujo sensible y mundanal, al entenderlo como un ámbito puro de gestación del sentido o como un receptáculo originario de significaciones acabadas. A continuación rastreamos este motivo en el escenario de la discusión que nos ocupa.

[/p. 178] En los dos casos anteriormente destacados, dentro de ese campo de juego en el que significado e interpretación quedan entretejidos —los de las filosofías de Quine y de Davidson—, asistimos a un giro respecto a la modernidad cartesiana que comparte muchos rasgos con el que tiene lugar en la trayectoria continental. En este espacio de la tradición analítica nos encontramos con una concepción de los procesos de acción lingüístico-interpersonal que atenta, como la fenomenología posthusserliana y la hermenéutica, contra el mentalismo o la *filosofía de la conciencia*. En términos quineanos, se trata de una ruptura con el *mito del museo* dominante en la tradición, un «mito» o «metáfora» que induce a creer en la existencia de «significados» como si fuesen entidades con consistencia atómica y estuviesen señalados por palabras —rótulos o etiquetas, se diría, de un museo mental imaginario—. El mito valida tanto una «cosificación» del significado —según la cual éste está asociado con ideas o pensamientos definibles, rigurosamente delimitables, y frente a la que Quine hace valer la compleja tela de relaciones holistas—, como un «mentalismo pernicioso, en la medida en que consideramos la semántica de un hombre como algo determinado en su mente más allá de lo que puede estar implícito en sus disposiciones a una conducta manifiesta»<sup>51</sup>. Este vínculo, que Quine pretende establecer, entre los procesos de significación y el dinamismo de la praxis conductual, sigue siendo la piedra de toque del proyecto davidsoniano, en el que —se puso de manifiesto— el significado y la verdad remiten a procesos de interpretación involucrados siempre en fenómenos pragmático-intersubjetivos. En ambos casos, el ascendiente pragmatista —fundamentalmente el de Dewey— porta una bandera antiidealista, teniendo como horizonte —como manifiesta expresamente Davidson— el de «traer la verdad, y con ella las pretensiones de los filósofos, a la tierra»<sup>52</sup>.

[/p. 179] Semejante prurito de la tradición analítica puede ser parangonado con el de la filosofía continental posthusserliana por buscar un vínculo entre la «constitución del sentido» y la facticidad práctico-material [/] del «mundo de la vida». Tanto en un caso como en otro se trata de arraigar la forja de los procesos simbólicos en el campo de juego de la facticidad, convirtiéndolos en procesos «intramundanos». Sin embargo, la pretensión fenomenológico-hermenéutica de

---

<sup>51</sup> Quine, 1969, trad. cast., 44.

desfonder la naturalización, bien de la conciencia, bien del «mundo de la vida», es incompatible con los presupuestos del modo en que tiene lugar el retroceso analítico a la facticidad. En el caso de Quine, este retroceso comprende el significado como una propiedad de la conducta *observable* y, siguiendo el camino del naturalismo de Dewey, afirma la necesidad de admitir que «conocimiento, mente y significado son parte del mismo mundo con el que ellos tienen que ver, y que han de ser estudiados con el mismo espíritu crítico que anima la ciencia natural»<sup>53</sup>. En el caso davidsoniano, el materialismo con tintes fisicalistas crea también un hiato insalvable con la tradición continental.

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

Pero la distancia aquí señalada entre ambas tradiciones presenta una disimetría. Tomando el caso de Quine, el carácter cientificista que adopta la formulación del naturalismo en su doctrina determina que la confrontación entre la perspectiva continental y la analítica —siendo esta última, en este caso reductivista— adoptará siempre, por muy discutible que sea, una evolución

<sup>52</sup> Davidson, 1990, trad. cast., 147.

<sup>53</sup> Quine, 1969, trad. cast., 43; Cfr. 43-48.



expeditiva. Pues para el continental, el científicismo es un síntoma evidente de la mencionada *metáfora óptica* que caracteriza a la tradición presentificante o representativa. Ahora bien, un reto más vigoroso aparece cuando consideramos un naturalismo, como el de Davidson, no reductivista, no *cientista* en sus pretensiones. Las reflexiones subsiguientes no han podido, de hecho, evitar esta disimetría. Comenzaremos con el caso quineano y comprobaremos cómo en el davidsoniano la confrontación adopta mayor confusión y complejidad. Pero antes, resultará de interés subrayar un rasgo más que acerca a los contendientes: ambos se sitúan en la esfera contemporánea de un *pensamiento postmetafísico*.

Entre la «nueva ontología» continental —que inicia Husserl y que se prolonga en la ontología fenomenológico-hermenéutica<sup>54</sup>— y el concepto quineano de ontología existe, pese a la persistencia de la distancia insalvable concerniente al científicismo, un evidente parentesco en la estructura. Ambas tradiciones se sitúan ahora en un contexto no «metafísico». La tesis quineana de la «inmanencia de la verdad», ya comentada, implica una ruptura —pareja a la de la «nueva ontología» fenomenológica— con la versión «metafísica» de la teoría de la verdad como correspondencia. Tal versión, en efecto, involucra un realismo ingenuo —la fe en una adecuación necesaria del juicio a la realidad *en sí*—, que se desmorona si es considerada la imposibilidad de un «exilio cósmico». Para asegurarnos de una correspondencia semejante habría que presuponer la posibilidad de una comprobación externa, libre de perspectiva o, [/] dicho con otra pregnante metáfora, *divina*. Un presupuesto así se reconoce imposible desde el momento en que asumimos como inexorable la dependencia recíproca entre la verdad y la aprehensión de la verdad. Y este vínculo, que en el caso de la fenomenología se especifica en un lazo entre el «sentido del ser» y la experiencia «constituyente», es perceptible, de modo análogo, en la relación entre el referente y el «marco teórico», tal y como se describe en el caso del naturalismo quineano.

Dado que el antimentalismo de Quine, dentro de este contexto, es parangonable al giro anticartesiano del que la filosofía continental ha dado pruebas rotundas tras Husserl, no resulta extraño que reconozcamos una simetría entre el concepto quineano de ontología y el de la fenomenología posthusserliana. El caso de Heidegger (el de *Ser y Tiempo*) es especialmente iluminador. Tanto en el universo de Quine como en el de Heidegger la ontología se convierte en un análisis de presupuestos, lo que implica un pensamiento postmetafísico que no aparta su mirada del ámbito finito y determinado sin el cual se haría incomprensible la correspondencia

---

<sup>54</sup> Schnädelbach, 1991, § 7.

pensamiento-realidad. Quine parte, en efecto, de que la verdad de una teoría puede presuponer la existencia de determinados objetos, es decir, la satisfacción de las variables de sus enunciados. En la medida en que se mantiene una teoría, por consiguiente, se sustenta un «compromiso ontológico». Ontología es el análisis de lo que presuponemos: según Heidegger, una comprensión del ser; de acuerdo con Quine, una definición de los objetos existentes. En el caso davidsoniano, el trazado trascendental del análisis no deja lugar a dudas. Las aspiraciones especulativas de la razón han sido, así, cercenadas en ambas tradiciones.

Este parentesco entre la «nueva ontología» continental y el concepto quineano de ontología —que se prolonga subyacentemente en Davidson— muestra que, después de Hegel, la dirección de las cuestiones ontológicas está muy influida por Kant, por la necesidad de alejarse de una metafísica no crítica o, de otro modo, contra las pretensiones (dialécticas —en terminología kantiana—) de la razón. Con tal nexo es compatible una heterogeneidad en lo que concierne al modo en que es comprendida la textura de los presupuestos [1] ontológicos. El naturalismo quineano, en efecto, da forma a esta ruptura con la metafísica del realismo ingenuo suponiendo que la ontología está sustentada en el ámbito objetivo de las variables. Se adquiere un «compromiso ontológico» porque mientras no clarifiquemos el significado de los objetos que satisfacen nuestra teoría, sus márgenes, su ámbito, no podemos tampoco aclarar el significado mismo de la teoría. Pero ello implica una interpretación fisicalista del mundo, una «comprensión» objetivante de la realidad que el naturalista —frente a Heidegger— no ha justificado. Según esta ontología, al universo pertenecen objetos físicos, clases formadas por éstos, clases de objetos que son combinación de otras clases, y así progresivamente. Se trata de una ontología que no rebasa la —por Heidegger denominada— «metafísica de la presencia» y que no afronta —hay que decirlo— explícita y justificadamente esa in-herencia. Pues, ¿cómo podemos alejar la sospecha de que en el naturalismo de Quine yace un presupuesto dogmático, en el momento en que nos preguntamos de qué misterioso modo hace compatible un «relativismo ontológico» con un objetivismo fisicalista? ¿No debería, por coherencia interna, ser considerado el fisicalismo y el conductismo como una más de las ontologías posibles y no como un factor común a todas ellas?

Hay una diferencia adicional que nos obligará, incluso, a repensar el sentido en que el *giro copernicano* kantiano es asumido y transformado en cada una de las tradiciones. Dicho giro, que propende a hacer depender lo real de la «constitución» del sujeto, no arrasa necesariamente la idea de que, por otro lado, el conocimiento genuino hace honor a demandas de la realidad misma. Cuando la tradición continental expresa esta idea hace valer, sin embargo, una dimensión

*apelativa* de la experiencia que el analítico o no reconoce o reduce nomológicamente. Es a propósito de esta temática como se torna perceptible una proximidad del pensamiento de Davidson al fenomenológico-existencial, de todo punto extraña a Quine y, sin duda, fascinante.

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

[/p. 183]

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

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

[/p. 184]

nosotros— es conservado en el giro anticartesiano posterior a Husserl y, quizás, [/] subrayado. Se trata del reconocimiento de que la dimensión «constituída» (el mundo) es, ella misma, y en un sentido peculiar, «constituyente». Constituyente, en cuanto dimensión «apelativa», como espacio de una demanda propia que posee la textura interna de un «fenómeno», de un aparecer dinámico. Valgan los ejemplos de la ontología heideggeriana (especialmente la de la última época) —en la que la «comprensión del ser» se hace vincular a un «requerimiento» previo que proviene del ser

mismo<sup>55</sup>—, y de la fenomenología merleau-pontyniana, en la que las perspectivas de la «posesión de un mundo» son, más que construcciones de un sujeto ordenador, nervaduras comprensivas que el ser (ser prerreflexivo-en-situación) demanda desde sí.

Ya se dijo que esta dimensión «apelativa» es parte de la correlación entre mundo y sujeto, mantenida como una constante aún en las torsiones de la fenomenología posthusserliana. Nos apresuramos a sugerir que no se trata de una dimensión «mística» de la realidad mundanal, como si contuviese una fuerza, quizás, que le «sobreviene» al sujeto desde un mágico exterior. En tal caso, el realismo ingenuo que hemos descartado reaparecería abruptamente bajo otro disfraz. En la medida en que en la fenomenología existencial y en la hermenéutica la ontología sigue estando vinculada a la *experiencia del sentido*, el momento de «apelación» no puede ser ajeno a la praxis, a una acción del sujeto, aunque ello tenga lugar de un modo, ciertamente, muy peculiar. Si el sujeto de experiencia es un *sí mismo* prerreflexivo —como estas corrientes defienden—, la comprensión genuina del sentido es alcanzable sólo en la medida en que involucre un acto por el cual se intenta poner freno a las anticipaciones constructivas del juicio y de la conciencia, un acto necesario para «permitir» que la inserción prelógica en el mundo práctico muestre su rostro. Un rostro móvil, en el que el sujeto *se encuentra* y que, por tanto, rebasa su intencionalidad consciente. La «apelación» es, pues, una experiencia de reconocimiento del dinamismo de la praxis, es una comprensión situada de nexos de sentido que ya son efectivos y que, por tanto, exigen un acercamiento [/] no arbitrario. Por eso, esta pasiva aprehensión no es menos productiva que una acción intencionalmente originada en el juicio. Se trata de una «pasividad activa», en términos de Merleau-Ponty<sup>56</sup>; es una condición —señala Heidegger— del encuentro genuino con el mundo: la de dejar al ente «ser el ente que es»<sup>57</sup>.

[/p. 185]

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

---

<sup>55</sup> Heidegger, 1943.

<sup>56</sup> Merleau-Ponty, 1964, 299.

<sup>57</sup> Heidegger, 1943, trad. cast., 129.

podríamos decir, la experiencia. Pues bien, el externalismo de Davidson depara sorpresas en este contexto. La tesis según la cual el mundo objetivo posee un poder «causal» respecto al contenido de las creencias y una relación directa, no mediada, con ellas, es punto de partida suficiente para despejar una peculiar proximidad entre el naturalismo externalista y el retroceso continental al «mundo de la vida». A este punto álgido de la confrontación nos hemos visto abocados. Hemos señalado más arriba que una de las diferencias de la teoría davidsoniana respecto a la quineana radica en el externalismo. Esta posición, que afirma la existencia de vínculos directos entre los acontecimientos reales y los contenidos de las creencias, se opone al rígido «dualismo» entre concepto y contenido, entre sujeto y mundo. En particular, posee la virtud de desenmascarar —como hemos visto en 3.3.5— el empirismo quineano, la interposición entre mundo y sujeto de un ámbito de excitaciones sensibles, organizado luego de forma más compleja en nuestro aparato conceptual. De un modo más general, se opone el externalismo de Davidson a todas aquellas [/] concepciones con fuerte gradiente internalista, porque hacen de la verdad un «concepto epistémico»<sup>58</sup>.

[/p. 186]

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

---

<sup>58</sup> Cfr. Davidson, 1990; segunda sección.

<sup>59</sup> Hernández Iglesias, 1990, cap. 5.

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

[/p. 187] significado que el externalismo davidsoniano comporta congenia muy bien con la convicción husserliana de que el objeto al que está intencionalmente dirigida la actividad constituyente no es una instancia intermedia entre sujeto [/] y mundo real, sino la «cosa misma», la realidad en su desnudez. Podría decirse aún más. El anticartesianismo de Davidson no admite el límite que hemos desentrañado en el de Quine, pues a diferencia de éste último, permite entender la actividad del sujeto, no como «construcción» del objeto real (es decir, kantianamente), sino como una actividad impelida desde la «cosa misma». Pues la tesis de que los contenidos de las creencias tienen sus condiciones de emergencia y de validez en el mundo mismo posee profundos nexos con la convicción fenomenológico-hermenéutica continental, ya mencionada, según la cual la experiencia desnuda muestra un poder *apelativo*. Añádase a esto el vínculo que la teoría davidsoniana del significado establece entre procesos de significación-interpretación y el fenómeno de la verdad, un vínculo que precede a toda mediación de leyes de correspondencia, y se habrá alcanzado un punto de mira desde el cual el pensamiento davidsoniano revela insospechadas y sorprendentes convergencias con la ya analizada comprensión heideggeriana de la verdad como *desvelamiento*.

A pesar de esta fascinante aproximación, un análisis atento tropieza con limitaciones, cuyo alcance es suficiente como para reavivar el motivo central de distancia que venimos persiguiendo a lo largo de la confrontación entera entre las dos tradiciones. Las consideraciones anteriores sugieren, en el fondo, que la teoría davidsoniana del significado se adecua a la exigencia fenomenológica que venimos destacando bajo el rótulo de «apriori de correlación». Correlación entre «constitución del objeto» y «autodonación del objeto». La suposición del primer polo encontraría confirmación en las reflexiones anteriores que conducen a presuponer en la teoría davidsoniana un reconocimiento de la apertura intencional al mundo. La del segundo, en las últimas reflexiones realizadas sobre su externalismo—. Y tales consideraciones apoyarían, al mismo tiempo, que esa adhesión posee más proximidad con la forma en que el «apriori de correlación» ha sido transformado en la fenomenología posthusserliana (como una correlación entre «comprensión» y «automostración» de la verdad, tal y como la ontología fundamental heideggeriana subraya). Pero si esta convergencia mereciese el asentimiento del lector, habría que señalar todavía que está fundada [/] en una interpretación de lo «no dicho» por Davidson. Hay dos obstáculos, al menos, que impiden afirmar que esta convergencia puede acreditarse en lo «dicho» por el autor.

[/p. 188]

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

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

Es preciso señalar que debemos tomar la aplicación de categorías mentalistas o intensionales en esta filosofía con cautela. La presuposición de actitudes de creencia no vicia semánticamente, según Davidson, el proceso de interpretación, pues tal admisión no implica que el intérprete conozca las creencias del sujeto ni el significado de sus expresiones. Queda más claro si reconstruimos sintéticamente los principales estratos del edificio teórico del autor. En términos generales, podríamos decir que la lógica de la argumentación davidsoniana —tal y como la hemos expuesto más arriba— impone dos pasos necesarios que terminan vinculando significación, interpretación y verdad. En primer lugar, el hecho de que la realidad está descrita en el *médium* del lenguaje y de que éste posee [/] una estructura abierta —capaz de enriquecerse creativamente—, impone formular una teoría de la significación lingüística en términos de una teoría de la interpretación. En segundo lugar, la teoría de la interpretación se ve abocada a reformular el «significado» de las emisiones que hay que comprender en términos de «condiciones de verdad» porque, dado que el intérprete cuenta únicamente con la observación de la conducta, debe acceder a la «roca viva» del sentido evitando introducir categorías intensionales. Si las introdujese para clarificar el contenido de las creencias *interpretandum*, presupondría, de algún modo, aquello a lo que debe dar explicación. Esto da lugar a un antimentalismo en la teoría davidsoniana en el que se reconoce la herencia de su maestro Quine. Pues bien, ¿cómo hacer

compatible este antimentalismo con el reconocimiento davidsoniano, ya mencionado, del «espesor» interno del agente? Esto último debería ser posible si nos mantenemos en la analogía con la línea continental. En la tradición hermenéutica, en efecto, el derrumbe paralelo de la *filosofía de la conciencia* no da por resultado una eliminación del poder constituyente del agente, sino una profundización de tal poder, una inserción de la apertura de sentido en la vida prerreflexiva.

Davidson ha intentado mostrar que el *factum* de la interpretación atestigua la vida mental del sujeto y su racionalidad interna. Sin embargo, el resto de los supuestos de la teoría davidsoniana presentan una imagen del sujeto difícilmente conciliable con ésta. El antimentalismo que hemos señalado parece desdibujar el supuesto espesor que hemos atribuido al polo del agente. Podríamos pensar —en una lectura benévola— que este antimentalismo de Davidson no excluye que las nociones semánticas posean un estatuto ontológico propio, sino sólo que deben ser obviadas en la teoría por razones *metodológicas*; claramente lo expone el autor cuando incluye, entre las condiciones de una teoría del significado, además de la dirección holista, el requisito de que debe ser verificable sin un conocimiento detallado de las actitudes proposicionales del hablante, pues en caso contrario se introducirían nociones estrechamente ligadas a la de *significado*, lo que provocaría, como hemos dicho, un círculo lógico inaceptable<sup>61</sup>. Tal requisito metodológico [/] puede ser satisfecho, según Davidson, apelando al *Principio de Caridad*, un principio que haría posible la interpretación de las preferencias de los hablantes, aunque nada se sepa del lenguaje y de las convenciones sociales a las que los hablantes están sujetos)<sup>62</sup>.

Ahora bien, lo cierto es que la textura final de la teoría davidsoniana adopta la forma —como se ha visto— de un externalismo —vinculado a una concepción materialista— según el cual los contenidos de las creencias y estados mentales surgen, originariamente, en la realidad objetiva<sup>63</sup>. Ello parece implicar, no sólo, como acabamos de suponer, que evita *metodológicamente* las

---

<sup>61</sup> Davidson, 1984, 17.

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



[p. 191]

nociones intensionales, sino, más allá de ello, que no otorga a las entidades aludidas por ellas —como «sentido» o «comprensión»— un auténtico *estatuto ontológico*. Desde el punto de vista davidsoniano —se deduce— los contenidos de las creencias —al menos las más básicas— están forjados exclusivamente a partir de causas extrasubjetivas; ello [/] implica que no hay un espacio de subjetividad como genuino partícipe en la constitución de creencias. Para el hermeneuta continental, como se ha señalado, no puede haber un conocimiento de hechos sin que éstos aparezcan, simultáneamente como sucesos en un *mundo de sentido* abierto ya desde el compromiso prerreflexivo del sujeto en el mundo.

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

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

---

<sup>63</sup> «El mito de lo subjetivo», Davidson, 1992.

[/p. 192] Este último aspecto —que se ha revelado tan relevante— será todavía confirmado con mayor rigor a propósito del *monismo anómalo* que Davidson mantiene en el campo de la filosofía de la mente<sup>64</sup>. Con todo, las observaciones precedentes deberían conducir a la conclusión de que, aunque Davidson rebasa el reductivismo y el científicismo quineano, sigue preso, como éste último, de una deuda [/] con el cartesianismo más englobante: esa que el continental podría resumir bajo el rótulo de «metáfora óptica», es decir, la convicción de que lo real es «objeto» de la «mirada representativa». En la ontología davidsoniana, al fin, lo que es, —el acontecimiento— resulta inasequible a una descripción o explicación cabal, necesitado de interpretación en el seno de la comunicación, tan sólo *por defecto*: porque el acceso epistemológico unívoco está vedado. Pero el pluralismo de las perspectivas no evita que éstas lo sean de una realidad material idealmente explicable en forma nomológica. Por su parte, el mundo mental del agente ha quedado despojado de su virtualidad fenomenológica, no es agente de comprensión de sentidos. Pues un sujeto cuyos estados mentales son caracterizables adoptando la perspectiva de una tercera persona, no posee un ser irreductiblemente irrepresentable, un ser que, como el *Da-sein* heideggeriano, pueda entenderse como espacio de sentido de toda posible representación.

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

[/p. 193] Para las corrientes continentales fundamentales, el ser de lo real es «inobjetivable», no por defecto, sino *por principio*. Para la fenomenología en general, e incluso para la husserliana porque no posee, como hemos señalado, el carácter de un «objeto» descriptible [/] empíricamente o explicable mediante procedimientos legaliformes (como es el caso en la ciencia natural), sino

---

<sup>64</sup> *Infra*, cap. 6.

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

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

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

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

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

[p. 194]

El existenciarior *habla* está ontológicamente vinculado, en Heidegger, al fenómeno de la verdad. A la concepción de la verdad en cuanto *aletheia* nos acercábamos más arriba. Es, veíamos, un acontecimiento de desvelamiento, el movimiento mismo de presentación, anterior a la presencia que el ente mantiene y conserva en cualquier forma de correspondencia ser-pensamiento. Pues bien, podría decirse que el *habla* es un modo de ser del *Da-sein* —del que se nos revela ahora el rostro, también, de un *ser-en-el-lenguaje*— responsable de ese fenómeno de «apertura de sentido» que hay que suponer, según la concepción heideggeriana, a la base de una comprensión específica del ser del ente, de sus relaciones recíprocas y de su relación con el

ámbito del juicio<sup>65</sup>. El *habla* es, así, el supuesto lingüístico-existencial de la verdad como *desvelamiento* y, posee, como ella, la forma de un *acontecimiento*. Es el despejamiento de un campo de significatividad que acontece al sujeto en el uso de la lengua.

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

[/p. 195]

Podríamos encontrar en la fenomenología del habla un interesante contraste con la ontología naturalista quineano-davidsoniana a la que hemos arribado. Decíamos que los presupuestos de un ser en principio nomológicamente explicable y de un agente sin densidad propia (en cuanto actor de una constitución ontológica de «[/] mundos de sentido») son suficientes para exhumar el cadáver de una «verdad sin interpretación». En el caso de este frente continental, sin embargo, la copertenencia entre verdad e interpretación queda a salvo en la medida en que entiende al sujeto y al mundo como polos correlativos del fenómeno de la «apertura de sentido». En particular, podría decirse que, frente a la tendencia del logicismo y del materialismo a eliminar al sujeto del campo constituyente de las significaciones en favor de las relaciones intraestructurales, es posible ver aquí una «vuelta al sujeto» (carnal, existencial).

Ahora bien, esta problemática ha aparecido ya anteriormente en nuestro recorrido, justamente para perfilar el más emblemático motivo de discordia para la tradición analítica: lo que llamábamos «ontologización del lenguaje». Esa dimensionalidad tras-cendente que, como señalamos, es anterior a toda sedimentación de la significación en estructuras sintáctico-semánticas, oblitera, en el pensamiento heideggeriano, un estudio específico del lenguaje, a costa de preservar su trascendencia como acontecer en un místico ámbito pre-sígnico.

---

<sup>65</sup> S.Z., § 34.

<sup>66</sup> Merleau-Ponty, 1945, trad. cast., 213.

Una sospecha análoga ha suscitado Ricoeur en el caso de Merleau-Ponty<sup>67</sup>; pero esto último resultará especialmente propicio, más adelante, en ese otro campo de análisis de la teoría de los actos de habla<sup>68</sup>. Nos ceñimos aquí a la línea propiamente hermenéutica. Y en ese trayecto, resultará sorprendente, quizás, que nos apresuremos a mostrar cómo, además del peligro ya señalado, la concepción heideggeriana del ser del lenguaje como *habla* esconde en otro lugar el riesgo del que lo acabamos de salvar: también este punto de vista ontológico-fundamental puede despertar el fantasma de una «verdad sin interpretación», una verdad que no es la de una *mathesis universalis* pero sí la de un *acontecer* tan indisponible que ya no puede ser entendido, quizás, como algo que suceda *en* el diálogo entre los hombres, sino a sus espaldas, como un *absoluto contingente*.

[/p. 196]

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

---

<sup>67</sup> Ricoeur, 1969, 80-101.

<sup>68</sup> *Infra.*, 5.2.2.

<sup>69</sup> «Hölderlin und das Wesen der Dichtung», en Heidegger, 1971.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 39; trad. cast., 59-60.

Nos encontramos con el riesgo de hipostasiar de nuevo el *habla* como un acontecer originario de apertura y revelación de la verdad, respecto al cual la dimensión pragmática de la comunicación tiene que ser considerada como derivada o subordinada<sup>71</sup>. Y, puesto que es [/] la comunicación el espacio en el que los hombres son genuinamente agentes de la interpretación del sentido, el riesgo coincide, como se anticipó, en seguir manteniendo a resguardo esa idea de una «verdad sin interpretación» de la que pretenden alejarse tanto la hermenéutica continental como la ontología holista de Quine y Davidson.

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

Gadamer continúa entendiendo el lenguaje sobre la base heideggeriana fundamental, en la medida en que afirma la lingüisticidad originaria del *ser-en-el-mundo* y entiende que el ser fundamental del lenguaje radica en su función ontológica de «constitución del sentido» o «apertura del mundo». De este modo, la experiencia hermenéutica es, consubstancialmente, siempre una experiencia lingüística<sup>72</sup>. Resultará esclarecedor en este punto subrayar que esta [/] concepción se opone a la comprensión dominante del lenguaje en la historia occidental, una comprensión que ha hecho del lenguaje un medio o instrumento de expresión y de comunicación<sup>73</sup>. Es en este trayecto donde Gadamer retoma la tradición opuesta, que rescata el vínculo

<sup>71</sup> Esta tesis se pone de manifiesto en la crítica que realiza Heidegger a Humboldt en «Der Weg zur Sprache» (en Heidegger, 1959). El autor se opone a toda reducción de la esencia del lenguaje a la capacidad de hablar, a su consideración como *actividad humana*. Ciertamente Heidegger reconoce allí la relación entre la dimensión del habla en cuanto acontecer y la dimensión pragmática del entendimiento. «El lenguaje requiere del hablar humano y sin embargo no es el mero producto de esa actividad de hablar» (*Ibid.*, 256), pero tal y como Heidegger considera esa relación, parece que la anterioridad de la apertura lingüística del mundo en el habla no se deja penetrar, a su vez, por la productividad de la conversación efectiva que se ofrece en el aspecto pragmático de la comunicación, por lo que la concepción del lenguaje en Heidegger queda adherida a una provocativa hipóstasis del fenómeno lingüístico en la forma de un acontecer que es trascendente respecto a toda actividad humana, lo que queda sugerido en la conocida y frecuente alusión heideggeriana al «hablar del lenguaje». «Nosotros no hablamos sólo el lenguaje, hablamos desde el lenguaje. Esto sólo nos es posible porque 'ya siempre' hemos escuchado al lenguaje. ¿Qué escuchamos ahí? Escuchamos el hablar del lenguaje (...) El lenguaje habla al 'decir', esto es, al *mostrar*» (*Ibid.*, 254-255. V. Lafont, 1993, 80-87).

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

<sup>72</sup> Cfr. *VM*, I, § 12.

<sup>73</sup> En la reconstrucción de esta historia, Gadamer intenta mostrar cómo la originaria «unidad de palabra y cosa» es consubstancial a todo lenguaje —en la medida en que la primera «desvela» el ser de la segunda— y cómo este nexo ontológico, cuyo reconocimiento es discernible en los orígenes de la filosofía griega, es distorsionado a partir de la primera ilustración socrático-platónica. Semejante distorsión viene provocada por la remisión de la relación entre palabra y cosa a una correlación previa, propia del *Logos*, entre lo *noético* y los objetos del mundo, lo que confiere a la palabra un valor de mero *signo* de algo ya conocido y convierte al lenguaje, en general, en instrumento, en vehículo de transmisión en esa relación esencial. Frente a ello,

entre lengua y «apertura del mundo» y que, ya presente en Hamann y Herder, se hace vigorosa en Humboldt.

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

[/p. 199]

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

Una de las tesis que manteníamos sobre la estructura general del pensamiento continental actual incidía en la conservación del «apriori de correlación» a lo largo de todo el proceso de *mundanización del sentido*. Esta tesis puede ahora ser corroborada en la comprensión hermenéutica del lenguaje. Pues según la concepción gadameriana, el proceso de acontecer de la verdad posee una conformación dialéctica peculiar, que es la clave de la experiencia hermenéutica. Reconoceremos ahí esa paradójica unidad entre el momento *constituyente* (constitución desde un ámbito de sentido) y el *constituido* (donación de la «cosa misma» desde sí).

---

Gadamer afirma el estatuto ontológico y universal del lenguaje; ni el sujeto ni el mundo son anteriores a él, pues es el suelo irrebalsable sobre el que se erige la comprensión del ser de los entes y la propia autocomprensión (V., espec., *VM*, I, § 13, 487-536).

[p. 200]

Es un acontecer que se forja en el movimiento incesante de confrontación entre dos instancias: la interpelación de la «cosa misma», que se presta a ser «escuchada» (es decir, el sentido que recorre el pasado o el fenómeno concreto *interpretandum*), y la apropiación del intérprete desde su horizonte de prejuicios<sup>75</sup>. Entre ambos momentos hay un *círculo* [/] *hermenéutico* productivo. No hay «cosa misma» independientemente del horizonte de pre-juicios del intérprete, pero para que éste comprenda ha de insertarse adecuadamente en el círculo hermenéutico, *dejando* hablar a aquello a lo que se aproxima.

En los trazos fundamentales del análisis realizado anteriormente reconocemos la herencia heideggeriana fundamental. Ahora bien, lo específico que distancia a Gadamer de su maestro es el especial énfasis que pone en el carácter dialógico de la experiencia lingüística. Es la estructura comunicativa la que desvela esta experiencia. El *habla* sigue siendo, en analogía con Heidegger, esa dimensión ontológica que es un acontecer y que trasciende al «lenguaje» expreso —ese que se articula en la forma de un encadenamiento de «enunciados»—<sup>76</sup>. Ahora bien, introduciendo el

---

<sup>74</sup> Cfr. *VM*, I, § 14, 526-547.

<sup>75</sup> En este sentido, Gadamer confirma el momento de verdad del hegelianismo, lo que hace expresamente a través de su descripción del carácter «especulativo» del lenguaje. En el lenguaje, «lo que es» se expresa en el movimiento de su autopresentación y en el seno de un «todo» de relaciones que se expande en el discurrir histórico. La «unidad especulativa» entre «ser» y «representarse» tiene su expresión hermenéutica en la copertenencia entre los dos momentos inseparables, objetivo y subjetivo, que hemos señalado. «El modo de ser especulativo del lenguaje muestra así su significado ontológico universal. Lo que accede al lenguaje es, desde luego, algo distinto de la palabra hablada misma. (...) Y a la inversa, lo que accede al lenguaje no es tampoco algo dado con anterioridad al lenguaje e independientemente de él, sino que recibe en la palabra su propia determinación» (*VM*, I, 568). Pero este movimiento no es, frente a Hegel, el despliegue teleológico de un absoluto, sino un proceso de interpretación —y de corrección de la interpretación «en la cosa»— que es interminable porque se efectúa bajo condiciones finitas e históricas, e indisponible porque no puede, por lo mismo, ser objetivado por el sujeto en una perspectiva libre de prejuicios. Se muestra en ello, frente a Hegel, la radical *pertenencia* del sujeto a la historia, lo que impide hablar de un sujeto absoluto que se conoce a sí mismo. Todo ello confirma que la experiencia lingüístico-hermenéutica es un acontecer, pues no es disponible para el sujeto; éste, más bien, está inserto en el movimiento de dicha experiencia, que condiciona su conciencia y sus proyectos interpretativos.

<sup>76</sup> Cfr. *VM*, II, 181-195.



elemento comunicativo, Gadamer intenta ir más allá de la *Kehre* heideggeriana para encontrar en el lenguaje, no sólo la condición de posibilidad previa que abre el espacio común en el que los hablantes se entienden «sobre algo», sino, además, el lugar de un encuentro entre el «yo» y el «tú».

[/p. 201] Semejante encuentro es descrito como un entendimiento intersubjetivo que se yergue —como pensaba Heidegger— sobre el trasfondo de una «apertura del mundo» [/] previa y compartida, pero que, simultáneamente, está siempre por producir y cobra forma en el discurrir efectivo de la instancia de la conversación.

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

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

[/p. 202] que se descubre al sujeto como agente [/] del habla. La tesis crucial en este punto es la de que el estudio del lenguaje no puede quedarse en una «fenomenología del habla». Ésta, como en el caso

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

[/p. 203]

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

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

---

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

<sup>78</sup> Toda la obra de Ricoeur puede leerse en la clave de lectura representada por la relación polémica entre modernidad y hermenéutica. Y la peculiaridad del planteamiento del autor francés radica en que tiene como horizonte fundir en una perspectiva integral la superación de la modernidad y la continuación de su vocación más originaria. Pues, por un lado, se entiende a sí misma como una *filosofía de la reflexión* que aspira a identificar el ser del yo; pero, por otro, entiende la reflexión como *esfuerzo por existir* y a la identificación del yo que promete como una *hermenéutica del «yo soy»*, en cuanto sujeto inmerso en la facticidad existencial. En el seno de este posicionamiento dual, el *cogito* no sucumbe, como en Heidegger y Gadamer, sino que se ve forzado a una metamorfosis hermenéutica que, sin desautorizarlo, cercena su pretensión de fundamento: es un *cogito quebrado*. Esta intención anima el proyecto de Ricoeur desde sus primeras obras. Y en todas ellas, ya desde *Finitud y culpabilidad* hasta su más reciente *Sí mismo como otro*, es el lenguaje el medio privilegiado que la hermenéutica descubre como acceso a la subjetividad. «El mundo del lenguaje precede y engloba al hombre» (Ricoeur, 1960, 45). Por eso, es una hermenéutica de la subjetividad como hermenéutica de los modos en que el hombre habla y se objetiva lingüísticamente. En este punto, descubre Ricoeur en el símbolo el resorte crucial de la significación. Se trata, pues, de una «hermenéutica de los símbolos».

[/p. 204] El punto en el que nos encontramos conduce, de nuevo, al hallazgo de analogías importantes con la tradición analítica. Antes que una superación de los problemas encontrados en la posición davidsoniana, la *fenomenología del habla* nos encerraba en el camino sin salida del que queríamos escapar: el de una concepción antihermenéutica de la «verdad sin interpretación». La hermenéutica parece recuperar la idea de una verdad como interpretación al redescubrir el enlace entre una dimensión ontológica objetiva —el acontecer del sentido en el habla— y una dimensión subjetiva e intencional en la que se desenvuelve —la comunicación. ¿No es [/] estructuralmente semejante el resultado al que conduce el naturalismo de Davidson? De la tesis davidsoniana de que la comunicación involucra un proceso de interpretación continuo y de que el lenguaje posee una estructura esencialmente abierta se deriva la consecuencia de un pluralismo de interpretaciones. Ahora bien, el presupuesto de la interpretación mencionado, según el cual la posesión de creencias está directamente vinculada con eventos objetivos excluye la posibilidad del relativismo a ultranza. La opción de considerar falsas la mayoría de las creencias del sujeto no es viable para el intérprete radical, por lo que el supuesto contrario habrá de ser necesariamente correcto. Hay una verdad objetiva, aunque sólo accedemos a ella como un presupuesto. Hay otros muchos argumentos que cumplen, en el esquema davidsoniano, la misma función que el anterior. Y quisiéramos mencionar uno especialmente relevante, por cuanto trae a escena el papel constitutivo del acuerdo intersubjetivo y de la praxis comunicativa. Aunque *en principio* es el mundo objetivo el que origina los contenidos de las creencias, éstas son siempre elementos de una praxis comunicativa. El carácter social del lenguaje es subrayado claramente por Davidson, a veces apuntalándolo en un análisis del aprendizaje de la lengua<sup>79</sup>; otras, subrayando el elemento pragmático de su concepción del lenguaje que hemos mencionado más arriba. «Reconocemos que la verdad debe de alguna manera relacionarse con las actitudes de las criaturas racionales; esta relación se revela ahora como si surgiera de la naturaleza del entendimiento interpersonal. (...) El apuntalamiento conceptual de la interpretación es una teoría de la verdad; la verdad descansa, así, al final, en la creencia y, más al final incluso, en las actitudes afectivas»<sup>80</sup>.

Efectivamente, la relación hermenéutica entre el *acontecimiento de la verdad* y el diálogo interpretativo es análoga a la davidsoniana vinculación entre *verdad objetiva* y la praxis comuni-

---

<sup>79</sup> Cfr., por ejemplo, «Las condiciones del pensamiento», en Davidson, 1992.

<sup>80</sup> Davidson, 1990, trad. cast., 201-2.

[/p. 205] cativa. Si nos resistíamos a pensar esta última como auténtico fenómeno hermenéutico es —se recordará— porque resulta difícil entender que un punto de vista sea efectivamente un acto de interpretación tomando [/] como supuestos, por un lado, que el mundo es explicable nomológicamente, al menos en principio, y que las creencias del sujeto están causadas desde fuera, por otro. Pues ambos supuestos despojan a los polos de la correlación de su carácter fenomenológico: ni el ente es, entonces, fenómeno de sentido, ni el sujeto puede ser entendido como actor, como agente de una apertura de sentido.

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

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

[/p. 206] La experiencia lingüístico-hermenéutica, como hemos dicho, es una experiencia comunicativa. Gadamer aclara esta estructura dialógica por referencia al modelo de la conversación y lo que

llama «lógica pregunta-respuesta»<sup>81</sup>. Que Gadamer se remita al modelo de la conversación para aclarar la estructura de la experiencia hermenéutica es fácil de aclarar desde los supuestos hasta ahora analizados. El «círculo hermenéutico» entre pasado y presente lleva ya implícito que la experiencia histórica es un diálogo. El «tú» en ese diálogo es, tanto la voz del pasado, a cuya alteridad hay que mantener fidelidad, como el interlocutor con el que se confronta el intérprete en el presente. Dada la variabilidad a la que está sujeta la interpretación, la univocidad de un mundo de sentido presupone un entendimiento entre los hablantes. Así, la «cosa misma» sobre la que han de entenderse los interlocutores no es un «en sí» que está a disposición de éstos antes de la conversación, sino que aparece en el movimiento mismo de la conversación intersubjetiva. De ahí que Gadamer diga que «el lenguaje es el medio en el que se realiza el entendimiento de los interlocutores y el consenso sobre la cosa»<sup>82</sup>. Ahora bien, en consonancia con el reconocimiento de una dimensión *apelativa* de la experiencia —a la que hemos hecho referencia— la comprensión presupone «dejar ser» a la «cosa misma». Ello significa ahora que mantener una conversación presupone, simultáneamente, «ponerse bajo la dirección de la cosa misma hacia la que se orientan los interlocutores»<sup>83</sup>. Esta estructura de la conversación, en la que la «cosa misma» es, al mismo tiempo, horizonte previo y tema de consenso, se clarifica en la estructura «pregunta-respuesta». Hay una relación esencial entre «preguntar» y «saber» (en cuanto comprender). Pues es inherente a la pregunta abrir posibilidades de sentido, lo cual es esencial —como ya sabemos— a toda comprensión. Esto implica, tanto, en primer lugar, que aquello [/] que hay que comprender adopta la forma de una respuesta a una pregunta «planteada» por la «cosa misma», como, en segundo lugar, que el acceso a ella, a esa pregunta originaria (y a la respuesta verdadera) sólo puede llevarse a cabo mediante la elaboración por parte del intérprete, de la «pregunta adecuada». Pero esta última sólo se hace posible a través de un movimiento de balanza de sucesivas preguntas que abren el espacio en el que algo tiene que responder y se corrigen de modo continuo en la escucha de lo que la alteridad del sentido comprensible emana desde sí. Esta estructura circular pregunta-respuesta es la que en la conversación entre los hablantes de una comunidad, rige el entendimiento como la búsqueda de una «unidad de perspectiva» o un «mirar conjuntamente»<sup>84</sup>.

<sup>81</sup> VM, I, §§ 11 y 12.

<sup>82</sup> VM, I, 462.

<sup>83</sup> VM, I, 444-5.

<sup>84</sup> VM, I, 446.

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

Al responder positivamente a esta cuestión, el hermeneuta continental ha escrutado también la estructura de la comunicación lingüística como *juego*. Al aproximarnos someramente a esta perspectiva [ / ] encontramos, además de argumentos que refuerzan la vía de la «participación hermenéutica» frente a la de la «observación conductista», la ontología del *acontecer* que es propia de la tradición continental. Sobre el concepto de «juego» es fundamental el análisis que de él hace Gadamer a propósito de su consideración de la experiencia estética<sup>85</sup>. Si la dimensión de «fiesta» hace referencia a la temporalidad en esta experiencia y la dimensión de «símbolo» pone de manifiesto que en la obra de arte «acontece» de modo inmanente una experiencia de verdad, la tercera forma fundamental de la expresión artística, el «juego», muestra que en ella tiene lugar un proceso de participación en un todo significativo que es experimentado como una realidad que supera la subjetividad del jugador. Este carácter de «juego» no es propio exclusivamente de la experiencia de lo bello, sino que impregna, según Gadamer, la experiencia entera de verdad que tiene lugar en la comprensión hermenéutica en cuanto diálogo. Pues el diálogo es un «juego» de habla y réplica que involucra un modo de inserción peculiar: no depende «de la voluntad reservada o abierta del individuo, sino de la ley de la cosa misma que rige esa conversación, provoca el habla y la réplica y en el fondo conjuga ambas»<sup>86</sup>. Pues bien, esta perspectiva sobre el problema del diálogo esclarece de otro modo que la comprensión se yergue siempre sobre un

<sup>85</sup> V. VM, I, primera parte y Gadamer, 1997.

«saber de fondo» o pre-comprensión que no es reconstruible reflexivamente sino que resulta inobjetivable, y que, por tanto, la comprensión —que surge en el «tener que ver con la cosa misma»— es un proceso en el que estamos insertos y no un proceso que podemos dirigir mediante reglas aprióricas; en suma, significa que «en cuanto que comprendemos *estamos incluidos en un acontecer de la verdad* y llegamos siempre demasiado tarde cuando queremos saber qué debemos creer»<sup>87</sup>.

### **3.5. Problematicidad del motivo hermenéutico. La dimensión normativa de la interpretación**

[/p. 209]

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

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

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

---

<sup>86</sup> VM, II, 150-1; V. VM, I, § 14, 584 ss., VM, II, 150 ss. y 265 ss.

Uno de los problemas que, evidentemente, nos asalta cuando consideramos la posibilidad de una epistemología naturalizada es el que afecta a su potencialidad normativa. ¿Cómo puede ofrecer normas respecto a los procedimientos legítimos de la ciencia o en relación [/] a los fines de la praxis científica un discurso que se instala en el interior mismo de la ciencia, o en continuidad con el método científico-natural?

[/p. 210]



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

La posición de Quine respecto al sentido de una epistemología naturalizada y simultáneamente normativa no dejan de suscitar insatisfacción. A tenor de sus argumentos, la normatividad epistémica radica en la producción de un discurso «tecnológico». Dicho discurso ofrecería, a su juicio, una descripción de los medios (prácticas, procedimientos) más eficaces para realizar los «fines» que son inherentes al «juego de lenguaje» mismo de la ciencia, a saber, la comprensión de la realidad y el desarrollo de una técnica útil. Con ello, habría sido alcanzada una especie de normatividad que no necesita de componentes genuinamente normativos, es decir, valorativos<sup>89</sup>. Un examen atento no podrá pasar por alto que Quine elude, finalmente, el problema normativo, bien reduciendo los objetivos de la ciencia a elementos epistémicos *internos* (evaluados en términos de eficacia), bien admitiendo como consagrados unos fines externos (no justificados por el autor), bien desentendiéndose [/] de los fines últimos del quehacer científico: la «tecnología» sólo puede aportar reglas estratégicas, que —por su propio sentido— se pronuncian sobre medios, pero no sobre fines. Críticas de este tipo han sido realizadas incluso sin abandonar el terreno del naturalismo analítico<sup>90</sup>.

[p. 211]

Es en la tesitura que acabamos de esbozar donde cobran importancia nuevos y audaces intentos de reinstalar componentes normativos en el marco de una epistemología naturalizada. Los esfuerzos de Laudan, por ejemplo<sup>91</sup>, han desplegado el horizonte de una reflexión de la ciencia sobre sus propios fines sin salir al espacio de una filosofía trascendental o a una ontología

<sup>88</sup> Rorty, 1979, trad. cast., 161 ss., 205 ss.

<sup>89</sup> Cfr. Quine, 1990, trad. cast., 19 ss. y su «respuesta a Villanueva», en Acero, 1987.

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

<sup>91</sup> Laudan 1984, 1987 y 1990.

pre—científica. Tales expectativas parecen fundarse en la posibilidad de que informaciones de carácter fáctico permitan articular la justificación de limitaciones o fronteras de acción con sesgo normativo. Así, por ejemplo, el principio —muy cercano al que mantiene el «racionalismo crítico» de Hans Albert— de «realizabilidad» se desprendería de la necesidad de excluir aquellas metas de la acción que implican prerrogativas irrealizables (de acuerdo con la descripción natural del mundo), lo que posee consecuencias de envergadura, tales como el rechazo de exigencias utópicas.

A nuestro juicio, sin embargo, cualquier intento en esta línea adolece de un problema fundamental. Nuestros análisis anteriores no han podido dejar de concluir en la constatación de que la del naturalismo cientista es una ontología que posee elementos injustificados, es decir, adoptados por fidelidad a una «fe» incuestionada, la fe en la validez «objetiva» de las verdades de la ciencia natural y en la fundamentalidad del concepto de «justificación de la verdad» vehiculada a su través. Según ese concepto de justificación, los enunciados representativos, referenciales, de la ciencia, tienen por único basamento el interior de la misma ciencia. Pero hasta tanto en cuanto no hayan sido ofrecidos argumentos convincentes contra [1] el reto hermenéutico que hemos insertado en numerosos lugares del precedente análisis —sintéticamente, ese reto según el cual la «significatividad» de los enunciados científicos reposa sobre un marco de previa «comprensión» del sentido— el proyecto de una epistemología naturalizada permanecerá vinculado a un dogma. Es por ello por lo que consideramos pertinente volver sobre la diferencia entre la ontología davidsoniana y la fenomenológico-hermenéutica.

[p. 212]

En esta línea de reflexión, el punto de vista davidsoniano nos pone ante una situación de especial dificultad. Pues, sin abandonar el naturalismo, y adheriéndose, incluso, a un materialismo con componentes fisicalistas, Davidson ha conducido el problema de la interpretación y el significado a un punto en el que la *naturalización de la epistemología* —aquí cuestionada por nosotros— ha sido puesta ante límites. Pues, como hemos visto, los intentos de reconciliación entre extremos polares como el materialismo y el carácter irreductible del discurso sobre la racionalidad del agente, así como el proceder *cuasi-trascendental* que el discurso davidsoniano sigue, implican una ruptura con la naturalización de la reflexión filosófica. Y es compatible incluso con tesis vinculadas a la tradición continental, como la autonomía de las ciencias sociales y humanas respecto a las ciencias de la naturaleza. Esta dimensión de la teoría sugiere que el sujeto, sea como conciencia, sea como apertura prerreflexiva al mundo, posee un *espesor* irreductible en términos fisicalistas y de explicación nomológico-causal. En términos especial-

mente pregnantes del autor: «Lo que hace a la tarea (de la interpretación) practicable en absoluto es la estructura que el carácter normativo del pensamiento, el deseo, el habla y la acción imponen sobre las atribuciones correctas de actitudes a los otros, y así, sobre las interpretaciones de su habla y las explicaciones de sus acciones»<sup>92</sup>.

[/p. 213]

El problema ahora es el siguiente: ¿cómo podemos conciliar un naturalismo que, al final, concibe la totalidad de lo real en términos materialistas con una concepción del sujeto que no es reductivista respecto al estatuto de su dimensión mental y de su virtualidad [/] normativa? ¿No implicaría esto concederle al sujeto un carácter *ontológico* incompatible con el materialismo naturalista? Nuestras reflexiones conducen, pues, al plano de la ontología. Y ya se ha comprobado que desde este punto de vista la posición de Davidson levanta sospechas, en la medida en que la vida mental del sujeto es reconstruida presuponiendo un privilegio metodológico de la *tercera persona*, es decir, una perspectiva externa.

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

Pero la objeción hermenéutica no tiene este cariz. No está dirigida a elementos de la coreografía del escenario, sino contra el escenario mismo. Lo que el hermeneuta viene señalando es que la explicación legaliforme, bajo cualquiera de sus rostros, presupone una ontología de *hechos* representables (al menos idealmente), de sucesos descriptibles, de aconteceres estructura-

---

<sup>92</sup> Davidson, 1990, trad. cast., 201.

dos de forma legaliforme, y no de *acontecimientos o fenómenos* en un sentido originariamente griego y posteriormente fenomenológico. Si una explicación —señala aquí el hermenauta— es significativa es porque despliega una expectativa metodológica con ulterioridad a que el ente [p. 214] haya sido comprendido en un *sentido* materialista. Y no es que sea despreciable [/]. Es que es insuficiente, porque acota una sólo de las posibles *comprensiones del sentido* de lo real.

Los seguidores de la hermenéutica, que han hecho valer argumentos como los anteriores, se encuentran a menudo, sin embargo, con un problema que hoy posee relevancia fundamental en el escenario de la discusión filosófica. Siendo la pretensión de la hermenéutica universal, es decir, pretendiendo la hermenéutica que la *comprensión del sentido* es una experiencia de verdad presupuesta en cualquier operación metódica<sup>93</sup> y estando desprovista esta experiencia de verdad de una teleología unívoca, es decir, estando prohibida en su seno una *comprensión cada vez mejor*, estando abocada a reconocer que «*cuando se comprende, se comprende de un modo diferente*» (Gadamer, I, trad. cast., 367), ¿cómo resolver el problema de la normatividad del conocimiento? ¿No nos encontramos ahora en el extremo opuesto al de una *epistemología naturalizada*, en el que el monologismo de una normatividad cientista cede el paso a una ausencia de norma?

### 3.5.2. *¿Interpretación sin verdad?*

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

[p. 215] Dos son, en síntesis, las líneas de fuerza que vertebran la concepción hermenéutica al respecto. En la primera es posible reconocer la presencia viva de la perspectiva fenomenológica.

---

<sup>93</sup> Gadamer, *VM*, II, § 17.

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

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

[/p. 216]

Ahora bien, este valor de la perspectiva hermenéutica se ha convertido, simultáneamente, en un foco de problematicidad que ha [/] de resolver. Nuestras reflexiones han puesto, quizás, al descubierto la necesidad de mediar el horizonte ontológico de la «fenomenología del habla» con una reflexión analítica sobre los caracteres formales del lenguaje. Pero otro de los problemas más acuciantes con los que se enfrenta la concepción hermenéutica del lenguaje consiste en su precipitada identificación entre «significado» y «validez», entre «sentido» y «verdad». Las condiciones de la comprensión del sentido son, tanto en Heidegger como en Gadamer, simultáneamente las condiciones de validez. Y ello porque el acontecer de la «apertura de sentido» coincide con el «acontecer de la verdad». Ciertamente que la posición de Ricoeur a este

---

<sup>94</sup> Aristóteles, *De Interpretatione*, 4, 17a.

respecto introduce matices distintos, dado que la *hermenéutica de los símbolos*, al mediar la comprensión con el análisis de estructuras simbólicas variadas, introduce el problema metodológico de su justificación. Pero éste método, al que llama atestación<sup>95</sup>, vuelve a apelar, por su dependencia con perspectivas interpretativas diversas, a una experiencia hermenéutica de comprensión<sup>96</sup>.

[/p. 217] Una vez más, nos parece que en esta perspectiva hermenéutica resplandece una valiosa aportación a la filosofía del lenguaje contemporánea. Su apuesta invita a reconocer en la pertenencia a la historia, en las condiciones de la facticidad existencial y la finitud humana, no una frontera que cierre el paso a las pretensiones de significación lingüística, sino una condición posibilitante, una potencia productiva que permite la emergencia de sentidos en el lenguaje. Y, al mismo tiempo, llama la atención, una vez más, sobre la incidencia ontológica de este *factum*. La constitución del significado en el devenir vivo de la lengua —propone el hermeneuta— posee más alcance que el que circunscribe la idea de un «pragmatismo naturalista», como al estilo de Dewey, para el que la dimensión pragmática constituye un conjunto de prácticas sociales descriptibles de modo naturalista<sup>97</sup>

[/p. 218] El alcance ontológico que el hermeneuta quiere poner de relieve se cifra en que la facticidad práctico-vital no es una instancia cuya naturaleza es explicitable en la forma de explicaciones o

---

<sup>95</sup> Ricoeur, 1990, trad. cast. 330-5.

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

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

<sup>97</sup> Rorty, 1991; 1989, §§ 1 y 5.

descripciones objetivas; es un «fenómeno» que se objetiva en prácticas sociales concretas pero que no puede ser confundido con ellas. Alude, no a lo dado en su inmediatez, sino al proceso mismo del «aparecer» de lo dado en ellas, como un acontecer que trasciende todas sus objetivaciones.

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

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

Es ésta una problemática de profundo calado, pues remite, de nuevo a la cuestión acerca del origen de los criterios empleados en esta ulterior intervencion metódica. El problema lingüístico acerca de la relación entre significado y validez nos conduce, pues, a un problema general de profundo alcance: el problema normativo acerca de los criterios de verdad. Dicho problema hace acto de presencia, en el escenario actual, con distintos «rostros» e involucra una matizada y compleja confrontación con otras corrientes filosóficas. Es por ello por lo que nos parece inevitable omitir aquí un [/] análisis detallado de sus implicaciones; en el contexto de la confrontación con sus rivales podrá valorarse con mayor profundidad y seriedad la apuesta hermenéutica. Sin embargo, haciendo honor a la misma hermenéutica, intentaremos aquí facilitar una «anticipación de sentido» respecto al espectro de cuestiones que nuestro análisis de esta corriente permite poner al descubierto.

La objeción planteada por Tugendhat conduce a la confrontación entre la hermenéutica gadameriana y la «hermenéutica filosófica» que hoy se levanta sobre bases ilustradas, en las figuras, sobre todo, de Habermas y Apel. De esta confrontación, en la que se ponen en juego

---

<sup>98</sup> Tugendhat, 1967.

presupuestos irreconciliables hablaremos más adelante, cuando la propia posición habermasiano-apeliana sea invocada como punto de contraste con posiciones analíticas análogas en muchos aspectos (como la del internalismo normativo de Putnam). La hermenéutica gadameriana se ha planteado de modo explícito el problema de la normatividad del comprender. La corrección de los prejuicios involucra, se afirma, una adecuada inserción en el «círculo hermenéutico», de forma que las propias anticipaciones de sentido se corroboren en «la cosa misma». Por otro lado, el compromiso metódico implicado en el concepto de «atestación» que, como se vio, pertenece al pensamiento de Ricoeur, confirma que la corriente hermenéutica no es ingenua respecto al problema que planteamos.

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