

## 4

### REALIDAD Y CONOCIMIENTO

#### ***Introducción. El estatuto de la dimensión intensional y el problema de la «justificación de la validez»***

[/p. 221] El problema central que ha protagonizado la sección anterior ha sido el de la pertinencia ontológica del problema de la interpretación. Desde ese prisma hemos examinado encuentros y desencuentros entre dos grandes veneros que canalizan, en cada una de las tradiciones, las relaciones entre mundo y descripción, verdad y comprensión: la hermenéutica continental y el analítico naturalismo holista. El hiato central ha sido reconocido, al final, en la heterogeneidad del punto de partida mismo del que emana cada una de las trayectorias y que determina, soterradamente, implicaciones fundamentales. Podemos *observar* la conducta de Hermes para descifrar el mensaje que se nos oculta. O podemos intentar *participar* en el ritual de la Sibila para comprender las reglas de juego en las que Apolo sitúa los mensajes. Esta segunda vía conduce a reconocer en el *fenómeno del sentido* un elemento último, intrascendible, al que apunta la comprensión como interpretación y, así, a una ontología del *acontecimiento*. Situado en la primera vía, el investigador prefiere considerar, desde la distancia, aquello que hay que comprender como un objeto o como un hecho objetivable, asumiendo una ontología de la *factualidad*.

[/p. 222] Hay que señalar que desde la tradición analítica misma esta vía *representativa* es recusada por otros cauces que son paralelos, en principio, al de la hermenéutica continental. En un paso ulterior nos veremos obligados a recorrer, de paso, esa trayectoria, que se incluye dentro del ámbito de problemas ligado a la teoría [/] pragmática del significado, sobre todo en la versión ofrecida por Wittgenstein. Pero, puesto que nuestras consideraciones sobre el problema de la

traducción y de la interpretación han desembocado en cuestiones que afectan a ese movimiento analítico denominado «externalismo», dedicaremos explícitamente una sección a tal temática, que se mueve, eminentemente en un terreno no pragmático sino semántico. Se hace necesario, dada la trascendental importancia que en la tradición analítica ha cobrado la disputa entre esa posición y su opuesta, el «internalismo».

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

[p. 223] La segunda razón posee un cariz más marcadamente epistemológico. Aunque la cuestión por el conocimiento y la cuestión por el ser de lo real no puedan separarse, metodológicamente resulta, quizás, operativa su distinción. En nuestro caso, porque hacerlo [/] permitirá mostrar cómo, de la mano de la pregunta ontológica, entra en escena en nuestra discusión la *questio iuris* de la «justificación» o «validación» de nuestros asertos sobre la realidad. La oposición «externalismo-internalismo», en efecto, no se funda sólo en la alternativa «extensión-intensión», sino, al mismo tiempo, en la tensión «objeto-sujeto», una tensión involucrada directamente en esa cuestión judicativa, epistemológica. Y ello porque una determinación acerca de la existencia o no de una genuina dimensión intensional del lenguaje es decisiva, tanto en la pregunta acerca de cual sea el estatuto ontológico del sujeto, como en la cuestión epistemológica sobre qué es lo que garantiza la objetividad del conocimiento. Una perspectiva externalista está confrontada con

muchas preguntas al respecto, de las que constituye un ejemplo la necesidad de aclarar cómo puede el sujeto, cuyos estados mentales están «causados» por la realidad, valorar sus propias opiniones sobre la realidad. Y si, frente a un externalismo radical, mereciese auténtico crédito que la realidad comparece sólo a través de la dimensión intensional del sentido, entonces sería preciso reconocer la participación del sujeto en la constitución de esta última —dado que no podemos hablar de «sentido» independientemente de su ubicación en una experiencia— y, en consecuencia, deberíamos preguntarnos por los criterios que hacen de una experiencia de sentido una perspectiva más verdadera que otra.

Si, considerando este contexto general de cuestiones, retomamos el curso de las problemáticas que hasta aquí se nos han ido imponiendo, parece prometedor continuar ahora en base a las siguientes consideraciones, en las que la mencionada *questio iuris* surge de modo natural. Un externalismo radical parece conducir necesariamente a una teoría de la verdad como correspondencia que restaura una cierta herencia metafísica, al hacer descansar la *justeza* de las creencias en la adecuada recepción de los *inputs* de la realidad. A esa constelación de presupuestos escapa la posición davidsoniana, por su potente introducción de elementos heterogéneos. Ya hemos visto cómo el externalismo se combina allí con una —en cierto modo internalista— asunción de la interpretación en el marco de un holismo del significado. Las sospechas más persistentes [/] se nos presentaron en torno a la cuestión de qué estatuto posee, en realidad, un sujeto-intérprete en una ontología materialista, en una ontología para la cual no hay, en fin, «sentido» como sustancia de la interpretación. Y dado que esta sospecha apela, en el universo analítico, al ámbito de la *filosofía de la mente*, la conclusión más acabada sobre el pensamiento de Davidson aparecerá en el contexto de esa temática (en el último capítulo del presente trabajo). Ahora bien, no estamos excusados aquí de preguntar sobre las consecuencias de un externalismo extremo. Es lo que haremos a propósito de la posición, paradigmática, de Kripke. En un paso ulterior, y de la mano de Putnam, escucharemos relevantes argumentos que, dentro de la tradición analítica han resultado críticos con ese violento externalismo y han empujado a una fusión con ingredientes internalistas. Con ello, además de aproximarnos a posiciones hoy fundamentales en el pensamiento anglosajón, nos situamos en un escenario de discusión en el que las posiciones continentales se sentirán directamente apeladas.

En efecto, en esta desembocadura surge una cuestión central en la lógica de nuestro análisis. Se podría decir que la ontología hermenéutica signada en el «apriori de correlación» posee una estructura análoga a la que desde una perspectiva analítica tendría una compatibilización entre

elementos externalistas e internalistas. Esta semejanza estructural será, por sí misma, digna de estudio. Pero, además, revelará la posibilidad de una confrontación interesante. Hemos acabado nuestra sección anterior señalando la problematicidad clave de esa ontología hermenéutica: al identificar verdad y apertura de sentido, validez y comprensión interpretativa, parece abandonar la cuestión epistemológica sobre los criterios que permitirían hablar de mayor o menor justeza interpretativa, en favor de un pluralismo no normativo. El *realismo interno* de Putnam posee fuertes argumentos tendentes a fundamentar una normatividad epistémica sustentada en presupuestos idealizadores. Es, precisamente, un resultado muy próximo al que, desde la filosofía continental, conducen las posiciones re-ilustradas de Habermas y Apel. Pues bien, dado que la hermenéutica ha recusado todo normativismo idealista o trascendental de este estilo y, sorprendentemente [/], ha defendido la virtualidad normativa del «círculo hermenéutico», habremos encontrado la ocasión más propicia para subrayar las líneas de fuerza de esta controversia, no sólo en su versión continental (en la que la hermenéutica debate con una «pragmática trascendental»), sino en unas coordenadas desde las que la problemática análoga típicamente analítica (y en el campo no pragmático, sino semántico) podrá mostrar su propia fuerza.

[/p. 225]

#### **4.1. El contexto analítico**

##### **4.1.1. Externalismo e internalismo**

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

Caracterizados ambos puntos de vista del modo más general posible, podría decirse lo siguiente. Epistemológicamente, el externalismo defiende la tesis de que la justificabilidad de las creencias —aunque el sujeto posea un «acceso epistémico» privilegiado respecto a ellas— se fundamenta exclusivamente en condiciones externas a los estados mentales e independientemente de categorías semánticas intensionales. El internalista, por el contrario, considera que el

reconocimiento, por parte del sujeto, de la validez de su creencia es parte necesaria de la justificabilidad y es propenso a ofrecer un espacio de legitimidad a categorías intensionales. En [p. 226] *Filosofía de la mente*, el externalista piensa, a diferencia de un internalista [/], que la naturaleza de un estado mental es independiente de condiciones internas o subjetivas y que depende lógicamente de un estado del mundo.

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

Otro modo de abordar el problema es el que sigue. El externalismo considera que el sujeto posee un «acceso epistémico privilegiado» a sus creencias, pero que no puede, de modo interno, distinguir entre sus creencias y la verdad. La justificabilidad se explica por condiciones externas a la subjetividad del individuo. Desde el punto de vista de la *Filosofía de la mente*, se trata de averiguar cuál es la naturaleza de un estado mental, por ejemplo, el de la creencia. Una posición internalista mantendría que la naturaleza de la creencia está determinada enteramente por sus características subjetivas, por lo que el sujeto tiene, no sólo un «acceso epistémico» privilegiado a sus estados mentales, sino que tiene, además, el privilegio exclusivo para decirnos la naturaleza de su estado mental (de creencia). El externalismo afirmaría que la naturaleza de un estado [p. 227] mental está [/] determinada por elementos o condiciones no subjetivas. La naturaleza de la creencia depende lógicamente —ésta es la clave— de la naturaleza o existencia de algún rasgo del mundo.

---

<sup>1</sup> Dancy, 1993, 64 ss. y 153 ss.; Goldman, 1980; Bonjour, 1980.

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

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

Para dar claridad y justificabilidad a esta tesis, el externalismo se ha servido de un procedimiento que ha alcanzado una gran difusión y estima en las últimas décadas: el de la semántica de los «mundos posibles». El concepto fue introducido por Kripke y Putnam. Un «mundo posible» es un mundo alternativo, imaginable, en el que el contenido de una oración expresada en la situación actual recibiría otras adscripciones referenciales y veritativas. Pues bien, el concepto lógico de «mundo posible» ha coadyuvado en la concepción «externalista» del significado. Cuando el externalismo de Kripke y Putnam, en teoría del significado, pone en cuestión que la relación entre expresiones y significado venga determinada por estados mentales o por el «sentido» que los hablantes atribuyen a sus preferencias lingüísticas, nos invitan a imaginar el significado de una expresión en mundos posibles distintos, con el fin de mostrar que cambia en función de la composición objetiva de éstos y que, por tanto, no depende directamente de la intencionalidad del sujeto. Hay conocidos *experimentos mentales* que utilizan esta lógica, del tipo que ejemplifica Putnam cuando nos invita a imaginar el significado de las palabras en una «Tierra Gemela». Supongamos que existe un planeta, similar a la Tierra en todo, llamado «Tierra Gemela». Los nativos de la Tierra Gemela, que aparentemente hablan nuestro idioma, llaman a la sustancia que nosotros denominamos «agua», un líquido incoloro, inodoro e insípido, que se usa [ / ] para saciar la sed, lavarse, refrescarse en verano, etc, y que abunda en los espacios marinos, con el mismo nombre. A pesar de que en apariencia el líquido es el mismo en ambos mundos, tienen estructuras moleculares diferentes. Por tanto, los términos no significan lo mismo en ambos mundos. Así queda más claro que lo que el externalista pone en cuestión es que la intensión de los términos determine o influya determinantemente en su extensión.

[p. 228]

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

intenciones de los hablantes, etc). A esta subyacente tesis se la viene llamando de la *referencia directa*.

Fueron trabajos de Kripke<sup>2</sup> y de Putnam<sup>3</sup> los que constituyeron el bastión externalista. Pero en la evolución posterior de ambos autores el externalismo del significado ha derivado en dos posiciones opuestas: una muy próxima a lo que podríamos llamar *realismo metafísico* (Kripke) y otra que, epistemológicamente, permite la introducción, de un modo peculiar, de prerrogativas internalistas (el *realismo interno* de Putnam). A continuación presentamos ambas derivaciones.

## 4.2. El externalismo de S. Kripke, ¿un nuevo realismo metafísico?

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

[p. 229] La radicalidad del externalismo kripkeano ha dado nuevos bríos a una posición que recuerda a una metafísica aristotélica. Y ello, no [/] sólo porque restaura una teoría de la verdad como correspondencia entre el juicio y la realidad *en sí*, sino sobre todo porque supone un «esencialismo». Dejando a un lado que bajo este nuevo formato no puede hablarse de «sustancias» inmateriales, la inspiración aristotélica embriaga aquí un punto de vista según el cual es inevitable hablar de elementos *esenciales* al ente, en el sentido de propiedades permanentes de los seres o de los fenómenos, cuyo carácter *necesario* —esto es lo que se infiere del pensamiento kripkeano— no se refiere a su inexorabilidad en el seno de un sistema conceptual o de una facultad trascendental de conocimiento, sino a su pertenencia a la *cosa misma real*.

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

<sup>2</sup> Especialmente Kripke, 1971 y los incluidos en Kripke, 1980.

<sup>3</sup> Putnam, 1973 y 1975.

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

[/p. 230] La modalidad de *re* es un modo de representación conceptual en la que se presupone un vínculo esencial entre concepto y cosa. Contra esta modalidad se había expresado Quine en diversos escritos de los años cuarenta y cincuenta<sup>5</sup>. En la Conferencia I de [/] *El nombrar y la necesidad* Kripke ofrece argumentos que pretenden asentar la legitimidad de esta modalidad de *re* y, por tanto, de la doctrina del esencialismo aristotélico. El conocido ejemplo de que la victoria electoral del 68 le es *accidental* a Nixon, puede dar una muestra de en qué dirección se mueven las reflexiones de Kripke contra la tesis de que la distinción «esencial/accidental» depende de nuestras contingentes descripciones de las cosas. «Cuando uno pregunta si es necesario o contingente que *Nixon* haya ganado las elecciones, está planteando la cuestión intuitiva de si en alguna situación contrafáctica *este hombre* habría perdido de hecho las elecciones». Que perdiera las elecciones podría haber sido algo posible, contingente, pero hay algo necesario que se mantiene: que es *Nixon*, este hombre<sup>6</sup>.

[/p. 231] Ya se ve que la argumentación kripkeana incluye la semántica, ya mencionada, de los «mundos posibles», que son, rigurosamente, «situaciones contrafácticas». Con ese proceder afronta el reto de aclarar cuáles son las condiciones de verdad de enunciados que expresan necesidad o contingencia (como «x podría no haber sido P» y «x es necesariamente P»). Al responder a dicho reto, la reflexión se ha visto conducida a una de las doctrinas más polémicas de los últimos años, la de la existencia de *designación rígida*. No entraremos [/] en la consideración de detalles argumentativos de la teoría kripkeana de fondo —como los que, tomando como base la *semántica de cálculos modales*, afectan a la defensa de que los enunciados de identidad son, si verdaderos, necesarios<sup>7</sup>, o aquellos otros que están a la base de la distinción entre nombres

---

<sup>5</sup> Uno de los escritos fundamentales en los que Quine se opone a esta modalidad conceptual es en *Desde un punto de vista lógico* (1953). La reflexión quineana es la siguiente. El principio lógico de *sustituibilidad* dice que en una oración pueden sustituirse expresiones por otras correferenciales sin que varíe el valor de verdad. Pues bien, la cuestión surge de una presunta excepción a este principio. Si bien es verdad que necesariamente el número 9 es mayor que el número 5, no es verdad que es necesario que el número de los planetas sea mayor que 5 (pese a que el número de planetas es 9). Esta quiebra del principio la achacaba Quine a que en una oración regida por un operador modal (como el adverbio 'necesariamente') un término singular (como '9' o 'el número de planetas') no es un objeto, es decir, el referente del término, sino un sentido fregeano, una forma de especificar al objeto. Por eso, Quine analizaba la expresión «necesariamente 9 es mayor que 7» del modo siguiente: «es necesario que '9 es mayor que 7'», donde las comillas simples sellan la oración encerrada entre ellas a las operaciones lógicas de sustituibilidad de términos por otros correferenciales. Existía una lectura distinta de la expresión «necesariamente 9 es mayor que 7», que es la que comúnmente se ha llamado «de *re*»: «9 es necesariamente mayor que 7». Esta expresión es lógicamente más limpia, pues no permite ninguna excepción al principio de sustituibilidad. Pero Quine la rechaza porque implica un *esencialismo aristotélico*: que al número 9 le corresponde esencialmente ser mayor que el 7. Debo estas informaciones a J.J. Acero (Manuscrito).

<sup>6</sup> Kripke, 1980, trad. cast., 41 ss.

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



propios y descripciones definidas, como categorías lógicamente diferentes<sup>8</sup>—. Baste señalar que con la doctrina de la designación rígida se defiende la idea de que hay ciertas expresiones cuyo valor referencial no es relativo a un mundo posible; poseen un grado de *constancia referencial* que hace que designen lo mismo en cualquier situación imaginable. Esto permite distinguir entre rasgos «esenciales» (los casos de rigidez designativa) y rasgos «accidentales» (los que cambiarían en mundos posibles imaginarios) de objetos o hechos.

Una vez que la reivindicación de la «modalidad de *re*» ha tomado asiento en el *corpus* kripkeano, pueden ser encajadas con naturalidad problemáticas que, si bien poseen relevancia propia en el contexto interno de la tradición analítica, no son ingredientes imprescindibles en nuestro contexto de investigación, dado que [ ] representan consecuencias ulteriores o secundarias en el orden lógico de fundamentación de la cuestión del *esencialismo*, que es la que aquí subrayamos<sup>9</sup>. Importancia crucial posee, por el contrario, la circunstancia de que la doctrina de la designación rígida está asociada a la tesis de la *referencia directa* o *referencia genuina*. Según ésta, existen expresiones *directamente referenciales*, es decir, que designan absoluta o directamente, sin mediación intensional alguna. Ya se adivina que una constelación tal de tesis puede constituir un bastión contra el *giro copernicano*, al suponer un nexo cognoscible, e independiente de la mediación de la subjetividad, entre palabra y cosa.

Los argumentos de Kripke, que no podemos reseñar aquí con detalle, recorren un modo de cercioramiento de la invariabilidad de la referencia en contextos, circunstancias o valoraciones diferentes, en el que reaparece la semántica de los «mundos posibles». La «técnica» de análisis empleada ha sido emparejada por algunos con el punto de mira de S. Mill<sup>10</sup>. Lo que Acero llama —frente al análisis «modal»— análisis «milliano», consiste en una peculiar forma de acceder al hallazgo de una referencialidad resistente a la variación de los «mundos posibles». En el análisis «modal» imaginamos los valores referenciales de nuestros conceptos cuando los situamos en

---

contrapartidas de las variables en tales enunciados de identidad.

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

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

<sup>10</sup> Como Martí, 1995, y Acero, manuscrito.

mundos posibles distintos. En tal caso, cuando examinamos el comportamiento de un designador introducimos, entre el término singular y su referente un valor semántico intermedio, una *intensión*. Pero en el análisis *milliano* partimos inicialmente de un individuo y no introducimos una intención entre el designador y su valor referencial. Decimos: «Aristóteles, *este hombre*»; o «gato, *este animal*». Y comprobamos que ciertos atributos no pueden cambiar imaginativamente sin que dejemos de referirnos al mismo individuo o ser.

[p. 233] Comprobamos que el valor referencial no puede cambiar, precisamente porque lo utilizamos para convenir cómo es el [/] mundo posible en consideración<sup>11</sup>. Acero nos invita a considerar que este peculiar método se propone fundamentar un resultado esencialista en sentido metafísico tradicional, mostrando que nuestro sistema conceptual, en este caso, ha topado con algo que no es relativizable en función de sus específicos y contingentes recursos (¿la «cosa misma»?).

---

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

[/p.234 ]

«Puesto que la *res* es la misma sin importar cómo hagamos explícitas las posibilidades implícitas en (la parte de) el sistema conceptual que estemos examinando, ¿por qué no inferir de ello que el sistema ha tocado roca viva, algo que no depende exclusivamente de sus propios recursos, sino de la cosa misma [/], y que en este preciso sentido nos hemos salido fuera de sus límites (o con sus límites, pero por el lado de fuera)?»<sup>12</sup>.

#### 4.2.2. Teoría «histórico-causal» de la referencia. Realismo metafísico vs. convencionalismo

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

Demostrar lo que se ha dicho implica que podemos «señalar» al mundo con el lenguaje, tocando, por así decirlo, *roca viva*. Ahora bien, ¿no están sujetos los mecanismos de ostensión —tal y como dice Wittgenstein en las *Investigaciones Lógicas* (§§ 26-64)— a interpretaciones y prácticas asumidas en nuestro uso del lenguaje, lo que determinaría que los vínculos entre lenguaje y mundo son intralingüísticos, y también contingentes?

---

<sup>12</sup> Acero, manuscrito, 22.

En esta línea podría ser defendido, incluso un *convencionalismo*, según el cual la regularidad de nuestros conceptos se asienta sólo en convenciones lingüísticas<sup>13</sup>.

[p. 235] Un reforzamiento de las posibilidades del realismo frente al convencionalismo nos brinda la concepción histórico-causal de los procesos mediante los cuales el lenguaje hace referencia a la realidad. Algunos —como J. J. Acero (manuscrito)— ven en ella la mejor oferta kripkeana a para discurrir por la vía *fuerte* del realismo [/] metafísico, sin que haya que renunciar a la concepción wittgensteiniana.

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

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

---

<sup>13</sup> Así piensa, por ejemplo, Sidelle, 1989.

[/p. 236] en el ámbito analítico, muy pertinente en la [/] medida en que es crítica en muchos aspectos con la anterior: la de H. Putnam.

### **4.3. Externalismo y crítica al realismo metafísico: Putnam**

#### **4.3.1. El «entredós» del Realismo Interno**

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

---

<sup>14</sup> Evans, 1973.

Aún manteniendo una teoría externalista del significado, tal y como la hemos descrito, Putnam rechaza el *realismo metafísico* en general y, en particular el de Kripke. Este rechazo se apoya en la idea de que el *realismo metafísico* incluye una concepción de la verdad como correspondencia que presupone, para la afirmación de conexiones necesarias entre signo y cosas, un imposible procedimiento externalista de comprobación de tal correspondencia: lo que se denomina, metafóricamente, el *exilio cósmico* o, el *punto de vista del Ojo de Dios*. El *realismo interno* mantiene<sup>15</sup> una posición internalista en lo que concierne al problema de la verdad. «Lo característico de tal concepción es sostener que sólo tiene sentido formular la pregunta *¿de qué objetos consta el mundo?* desde *dentro* de una teoría o descripción»<sup>16</sup>.

[/p. 237]

Mediante esta posición quiere hacer frente Putnam, no sólo al realismo metafísico —como hemos indicado— sino, simultáneamente a la posición filosófica que considera inversamente gemela respecto a éste: el relativismo. Y el realismo interno no admite el [/] relativismo porque —reconocemos aquí el componente externalista— «no niega que hay *inputs* experienciales en el conocimiento; el conocimiento no es un relato que no tenga otra constricción que la coherencia *interna*; lo que niega es que existan *inputs* que no estén configurados en alguna medida por nuestros conceptos, por el vocabulario que utilizamos para dar cuenta de ellos y para describirlos, o *inputs* que admitan una sola descripción, independientemente de toda opción conceptual»<sup>17</sup>.

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

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

---

<sup>15</sup> Putnam, 1981, cap. 3.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 63 s.

(...). Hablamos como si hubiera tales cosas como condiciones epistemológicas ideales, y llamamos 'verdadero' a un enunciado que estaría justificado bajo tales condiciones»<sup>18</sup>.

Esta trayectoria reflexiva de Putnam, tan próxima al punto de vista reilustrado continental —al que nos hemos aproximado en el cap. 2— fortalece sus semejanzas derivando, por coherencia interna, en una posición frontalmente opuesta al naturalismo. Puesto que tocamos en este punto el motivo fundamental de colisión entre las tradiciones continental y analítica, conviene reparar en los [ / ] perfiles de este «antinaturalismo». Nuestras reflexiones ulteriores volverán sobre esta central cuestión.

[/p. 238]

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

Es de gran relevancia mencionar aquí que los cauces que conducen a Putnam hacia una concepción no naturalista de la racionalidad convergen con los que le empujan contra el *cientificismo*. Aunque en los años 50 y 60 el autor ha bebido de este cáliz, otras obras (como *Razón, verdad e historia*) permiten deducir su renuncia como aspecto asociado al *realismo interno*, si tomamos el *cientificismo* como un modo peculiar de asumir la perspectiva del *realismo metafísico*. De hecho, ésta es la línea de argumentación fundamental que adopta Putnam en su obra *Cómo renovar la filosofía*, una obra en la que el autor se dirige explícitamente contra la doctrina según la cual «la ciencia y sólo la ciencia describe el mundo tal como es, independientemente de la perspectiva»<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, 64-5.

<sup>19</sup> Putnam, 1982, trad. cast., 81; V. 70 ss.

<sup>20</sup> Putnam, 1994, trad. cast., 28.

[p. 239] Ciertamente que en este libro desentraña el filósofo dificultades que atañen a constricciones propias del método natural, como cuando afronta el proyecto de Inteligencia Artificial y califica como límite inherente a una pretendida reproducción de la inteligencia o del lenguaje humano el que la misma inteligencia humana haya de ser [/] supuesta en semejante propósito<sup>21</sup>. Pero el argumento central parece ser, como decimos, que el cientificismo hereda gran parte de las propiedades del punto de vista de Dios<sup>22</sup>. Así, por ejemplo, cuando contradice el recurso de Fodor a la noción de causa para justificar una concepción naturalizada de la referencia, arguye que la misma noción de causa incluye nociones intencionales como la dependencia del contexto o la de su ser relativamente a intereses<sup>23</sup>. El cientismo elude, pues, el principio del realismo interno según el cual no hay descripciones puras, independientes de un contexto.

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

---

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

<sup>22</sup> Cfr. esp. cap. 5.

<sup>23</sup> Cfr. *Ibid.*, 72 ss.



#### 4.4. La discusión en el contraste entre *naturalización del significado y mundanización del sentido*

[p. 240] No hay un par de conceptos en la filosofía continental que pueda representar, de modo unívoco, el lugar de un *analogon* de las [/] opciones analíticas, aquí consideradas, del externalismo y el internalismo. Haciendo *epojé* de diferencias irreconciliables, podríamos generalizar el contraste en los términos de una perspectiva idealista y otra materialista respecto a la relación entre sujeto y objeto. Mientras desde el primer punto de vista la subjetividad —sea concreta, sea ideal— es constituyente de la realidad objetiva, desde la segunda es un «mundo objetivo» el que posee fuerza fundante; desde esta última, además, se propende a pensar al sujeto como reflejo de condiciones externas. La riqueza de rostros que este contraste presenta históricamente es mucha. Las oposiciones apriorismo-empirismo, hegelianismo-materialismo histórico, son sólo unos ejemplos. En el ámbito de la filosofía de nuestro siglo, que es la que nos ocupa, podemos distinguir, quizás, dos variantes muy generales. Una de ellas sedimenta en el contraste entre «reconstrucción de la modernidad» y «postmodernidad», pues bajo esa óptica se enfrentan, respectivamente, los defensores de una transformación del sujeto moderno (sobre todo en la clave pragmático-comunicativa de la nueva *reilustración*) y los que abogan por su «desenmascaramiento» como una ilusión segregada en el sueño del *pensamiento identitario* (*pensamiento de la diferencia*). La otra variante se encuentra en un estadio lógicamente anterior a éste en el contexto general de una *mundanización del sentido* y conserva todavía, por sus dos lados, la fe en la autoidentidad del sujeto, aunque ponga en vilo su estatuto ontológico y epistemológico respecto al *mundo de la vida*. Se trata de la oposición entre la *filosofía de la conciencia* (de la que participa la fenomenología husserliana) y las reacciones fenomenológico-existenciales y hermenéuticas que hemos ya considerado. Es esta segunda oposición la más próxima forma de analogía con el par analítico. Pues ni externalismo ni internalismo dudan de la existencia cabal del sujeto, si bien disputan su fundamentalidad en el orden ontológico y epistemológico respecto a la realidad objetiva. La primera de ellas reaparecerá cuando hagamos jugar, de la mano del Wittgenstein de las *Investigaciones* una forma analítica poderosa de diluir al sujeto mismo<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> *Infra.*, 5.3.

[/p. 241]

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

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

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

[/p. 242]

Este modo de *ser-fuera* que recoge el término *ec-sistencia*, guarda una relación con el externalismo analítico, para el que los contenidos de las creencias proceden de algún modo de un ámbito exterior a la subjetividad. Así, el punto de vista externalista, que es predominante en el ámbito analítico, pone, a todas luces, dique a ese mismo venero de la filosofía continental que, en el seno de esta última, ha sido sorprendido por el desplazamiento de la *vida constituyente* desde el mundo de la conciencia al de la *existencia*. Y ello no sólo el más extremo (asociado al esencialismo de Kripke), sino enunciado en su forma emblemática más general, la de que «los significados

no están en la cabeza». Sin embargo, si realizamos un examen más minucioso, no será difícil comprobar que sobre el fondo del paralelismo estructural propio de este concreto escenario emerge de nuevo el mismo y persistente hiato que rotura nuestra trayectoria general de análisis: el que permite hablar del proceso de *mundanización del sentido* frente al de *naturalización del significado*.

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

[p. 243]

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

Si, despejado el sentido del externalismo de este modo, lo hacemos valer contra la filosofía husserliana, se hace patente que no se limita a poner en cuestión un idealismo subjetivista que

gran parte de la filosofía posthusserliana ha denunciado. Lo que, más allá de esto, queda en entredicho es, fundamentalmente, aquello que la fenomenología ha introducido bajo los términos de «apriori de correlación», es decir, la tesis según la cual la *donación del objeto* y la *constitución del sentido* desde el *mundo de la vida* intencional son dos caras de una misma moneda. Ahora bien, si esta correlación, originariamente fenomenológica, se desguaza, queda también en entredicho el carácter fenomenológico de cada uno de los polos. Pues pensar la subjetividad como experiencia de sentido y el mundo como vida es pensar dos fenómenos mutuamente dependientes. Una primera conclusión pertinente en el contexto del conflicto de las tradiciones es que la ruptura con el idealismo o con el subjetivismo tiene una conformación muy distinta en una y en otra, a pesar de que convergen en la referida *mundanización* de la dimensión semiótica central. En el marco anglosajón, descubrir los significados, no en la *cabeza*, sino en la *tierra* tiene que implicar un naturalismo objetivista en el sentido antifenomenológico que [/  
[p. 244] venimos encontrando, es decir una ontología para la cual el mundo está compuesto por objetos o hechos asequibles al análisis designativo o a la explicación nomológica. En cambio, cuando la continental *filosofía de la existencia* —como la de Heidegger— *ponen cabeza abajo* al cartesianismo, lo hacen para subrayar una *tierra* irrepresentable. El «fuera» al que se alude en el término ec-sistencia es el existir mismo, por el que el mundo es *vivido* como acontecer del ser. Otro tanto ocurre en el caso de corrientes próximas a ésta, como la hermenéutica. Y es que, a diferencia de lo que ocurre en el proceso analítico de *naturalización del significado*, en la continental *mundanización del sentido* no queda disuelto el enlace o correlación propiamente fenomenológico. El mundo natural es mundo experimentable en la vivencia, *mundo de la vida*: el *sentido* acontece en él, no *está* en él de un modo espacio-temporal; *es* en él.

Se da la circunstancia, quizás, de que nuestro análisis fuerza a insistir hasta la prolijidad en esta diferencia entre los cursos de las dos tradiciones. Habíamos rondado ese tema ya a propósito del externalismo davidsoniano y nos vemos inclinados ahora a mostrar que se hace especialmente claro en el contexto del externalismo *fuerte* de Kripke. Sin embargo, invita a la paciencia la circunstancia, también pertinaz, de que los rasgos diferenciales a los que centralmente nos referimos han sido integrados de un modo tan firme en cada una de las tradiciones, que parecen haberse convertido en presupuestos desapercibidos. Considérese este ejemplo. A pesar de que la «teoría causal de la referencia» kripkeana rescata la distinción entre

sustancia y accidente, hay quien defiende que este esencialismo es «inofensivo»<sup>25</sup> por involucrar en la categoría de «esencia» sólo códigos genéticos (de individuos) y estructuras profundas de sustancias, en términos de

[/p. 245] la ciencia natural<sup>26</sup>. ¿Inofensivo? ¡Pero si [/] este punto de partida presupone una ontología según la cual la identidad de los individuos está cifrada, no en su historia *narrativa* —por poner un ejemplo contrastante— y que la concepción de la ciencia natural sobre la estructura del mundo no es, de antemano, una comprensión específica del *ser de lo real*, sino objetiva y universal.

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

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

[/p. 246] autores de la propia tradición analítica parecen [/] trabajar con la hipótesis, por el contrario, de que optar por una de las tradiciones implica optar por una de las alternativas del par. Esto se

---

<sup>25</sup> Por ejemplo, Salmon, 1982.

<sup>26</sup> En el contexto de la «teoría causal de la referencia», utilizando la metáfora de la *ceremonia bautismal*, el esencialismo de Kripke afirma que lo único esencial es el *origen* de los individuos o, alternativamente, la estructura profunda de las sustancias. Al animal, humano o no, le hace esencial su *código genético*, que depende de las células sexuales a partir de las cuales se formó. En un sentido parecido se abordan los términos de masa y de clase natural, como «agua» o «gato». Es esencial para que algo pertenezca a una determinada clase natural el que posea la estructura profunda que de hecho poseen los miembros del conjunto paradigmático de individuos o de muestras sobre los cuales el término que nombra a esa clase se introdujo.

deduce de posiciones que, sin parecerse falsas, nos resultan cuando menos, insuficientes, como las de J.J. Acero y M. Kusch. El primero<sup>27</sup> señala que entre la tradición analítica y la continental la distancia más general incluye un hiato entre los modelos *teorético* y *participativo-hermenéutico* del conocimiento. En el primero de los casos, el desarrollo del conocimiento sería entendido —con matizaciones, quizás, en obras de orientación más internalista<sup>28</sup>— como elaboración y perfeccionamiento de teorías, siendo éstas entidades lingüísticas o extralingüísticas de naturaleza compleja. Sin embargo, en la tradición continental —como se muestra explícitamente en Gadamer— la lógica del conocimiento seguiría un antiobjetivismo que, en términos analíticos —tal y como Kusch señala<sup>29</sup>— va de la mano de un punto de vista internalista. El punto de vista internalista, según Kusch, sería reconocible en la convicción de que la *pertenencia* a la facticidad de la comprensión implica<sup>30</sup> que «no existe ningún lugar de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse por sí mismo en objeto». Kusch y Acero sugieren, en esta línea, que este antiteoreticismo de la tradición continental es convergente con los importantes componentes «internalistas» de filosofías como las de Quine o el último Putnam. Esta descripción no está en disonancia con lo que venimos defendiendo, pero, por sí misma, adolece de unilateralidad.

De acuerdo con esta disección del conflicto, los personajes en juego vendrían a corresponder con un externalista teorético (analítico) y un internalista antiobjetivista (continental). Pero los análisis anteriores sugieren que estas adscripciones son cuestionables. Ya hemos visto que el externalismo (davidsoniano) posee muchas semejanzas con la filosofía de la existencia (incluso heideggeriana), [ / ] conservando el hiato entre un naturalismo objetivista y una ontología del acontecimiento. Si consideramos la inclusión de componentes internalistas, el contraste sigue siendo el mismo. Ya se mostró que la tesis quineana de la «indeterminación de la traducción» no pone en cuestión una ontología fisicalista. El punto de partida según el cual el fin del conocimiento es la elaboración de una teoría sobre el mundo, compuesto éste por un conjunto de

<sup>27</sup> Acero, 1991, 20 s.

<sup>28</sup> Como Laudan (1977) o Hintikka (1981a y 1981b)

<sup>29</sup> Kusch, 1987.

<sup>30</sup> Gadamer, *V.M.*, 543.

«objetos» asequibles —al menos hipotética o idealmente— a una descripción es común a posiciones externalistas y a propensiones internalistas.

Si, en esta línea, preguntamos por el *realismo interno* de Putnam, por su peculiar incorporación del internalismo epistemológico en una teoría externalista del significado y por su peculiar «antinaturalismo», comprobaremos que no ofrece un panorama sustancialmente distinto: no puede ser asimilado a una posición como la hermenéutica, sólo porque posea un fuerte gradiente internalista, pues lo importante es *cómo se piensa* dicho elemento internalista en un caso y en otro. El modo en que la mayoría de las corrientes continentales piensa la relación del polo del mundo con el del ámbito intensional es diferente. El realismo interno concede, al fin y al cabo, y de un modo muy kantiano, que existe *en principio* un mundo objetivo. Que este, digamos, *nouménico* espacio ontológico esté vinculado internamente con las perspectivas epistemológicas hasta el punto de que impida hablar de una diferencia *noúmeno-fenómeno*, no alivia el peso de un *pensamiento representativo* subyacente que es capaz de sobrevivir a la muerte del dualismo kantiano. Pues es el caso que, tanto para el fenomenólogo posthusserliano, como para el hermenéuta, el pensador de la diferencia e, incluso, para el reilustrado, la forma en que la realidad mundanal emerge «ante nosotros» es la del *fenómeno de sentido*. Un fenómeno de sentido no puede ser explicitado en categorías extensionales, por muy lábiles que éstas se conciban. Y pensar al sentido como carne del mundo mismo implicaría pensar lo intensional como sustancia de lo extensional, y no sólo, como es el caso en el *realismo interno*, como parte de nuestra *aproximación al mundo*. Se diría que, cuando Putnam piensa el supuesto «empuje» de la realidad como *inputs* se ve afectado por uno de esos *lapsus* lingüísticos que tan significativos [/] son para la suspicacia del psicoanálisis o de la deconstrucción derridiana: un lapsus que sugiere una íntima complicidad con el funcionalismo. Pero, aunque esta precisa filiación levante sospechas, lo cierto es que, cualquiera sea la adscripción, para Putnam el flujo mundanal no está concebido en categorías dinámicas como la de *fenómeno*, *acontecimiento* o *fuerza*, sino desde la categoría de objeto. Ni siquiera —como veremos más adelante— el ámbito propiamente intensional que Putnam reconoce posee ese aspecto.

[/p. 248]

Señalado esto, se comprenderá que, no ya sólo el externalismo, sino la conformación misma de la controversia internalismo-externalismo, está fundada sobre pilares ontológicos muy distintos a los que forman el entramado del paralelo continental. Entre lo externo y lo interno, entre lo objetivo y lo subjetivo, el continental, como venimos señalando, propende a establecer un enlace indisoluble *a priori*. Se trata de los paralelos posthusserlianos del «apriori de correla-

ción» entre «sujeto constituyente» y «autodonación del ente». He aquí algunos de estos paralelos: la simultaneidad entre *comprensión del ser del ente* y *autocomprensión en un proyecto-yecto* —o entre *requerimiento del ser* y *comprensión del ser*— (Heidegger); la inextricable relación entre la demanda de la *cosa misma* y la *interpretación* en el *círculo hermenéutico* (Gadamer); la inextricable relación de opuestos como reflexión y prerreflexión, mundo y sujeto corporal, según el «entredós» que perseguía Merleau-Ponty; la copertenencia entre *verdadero* —como aceptable en circunstancias ideales— y *síntesis de la comprensión del sentido* (reilustración alemana); e, ¡incluso!, si lo miramos bien, la correlación entre *desconstrucción de la identidad del sentido* y *desfondamiento de la identidad del sujeto*, entre *diferencia* —ontológica— y *diseminación* —epistemológica— («pensamiento de la diferencia» francés).

Si dejamos a un lado, por el momento, el caso —especialmente complejo— del pensamiento de la diferencia, y nos referimos a la línea fenomenológico-hermenéutica, podemos reconocer en esa recíproca inherencia de los dos polos (constituyente y constituido) con la que ya hemos topado [p. 249] más arriba<sup>31</sup> un motivo interesante de [/] contraste con las relaciones entre lo externo y lo interno en la acepción analítica. Para una ontología del sentido, como la continental, la realidad, es decir, la «cosa misma», es simultáneamente constituyente y constituida. Que sea, en primer lugar, constituida, significa que, en cuanto sentido experienciable, necesita consubstancialmente la proyección de horizontes de experiencia desde un mundo de la vida, aunque éste haya sido *cuasi*-desubjetivado hasta el punto de representar un ámbito de existencia prerreflexiva. Una perspectiva analítica «internalista», por lo que vemos, atribuye pertinencia ontológica a los procesos de interpretación o comprensión; los reconoce *constituyentes*, en cierto modo. Pero lo hace de un modo muy distinto: son constituyentes en cuanto *mediadores* en el mecanismo de la referencia. Y la referencia —sea accesible o no de modo cabal— es, para el filósofo de la tradición analítica, un hipotético mundo «natural» compuesto por objetos o estados de cosas que serían (al menos *en principio*) asequibles al análisis descriptivo-empírico o explicativo en función de pautas legaliformes. Por el contrario, bien entendido que para el continental la «cosa misma» es ya «sentido», la comprensión, la interpretación, la vivencia, etc, son para él, no sólo *mediadores*, sino *conformadores* del ser de lo real. Siguiendo la dirección opuesta de la correlación, resulta que la «cosa misma», es, en el cosmos continental, al unísono *constituyente*. Y ello, porque la «perspectiva» que se erige desde el mundo de la vida y a la luz de la cual se hace

---

<sup>31</sup> *Supra*, cap. 2.



presente la «cosa misma» viene ya impelida por la *demanda* de esta última. Esto es lo que sugeríamos cuando nos enfrentamos a las dificultades del pensamiento davidsoniano. Del mismo modo, la teoría de la *referencialidad directa* kripkeana y el carácter nomológico o causal que le adscribe es extraño por completo al modo en que el continental piensa la *demanda* de la «cosa misma»: no es reductible a una fuerza causal. Es un fenómeno mismo de sentido, que requiere su propia forma de ser experimentado.

#### 4.5. El problema de la normatividad epistemológica

[p. 250] Como hemos anunciado al introducir esta sección, el contexto de la problemática internalismo-externalismo proporciona un suelo propicio para abordar el problema de la *validez* del conocimiento. Y se ha sugerido también una ascendencia kantiana como prototípica en el modo moderno de abordar dicha cuestión. La *quaestio iuris*, la pregunta por la justificación del conocimiento objetivo, había sido presentada como opuesta y hasta reductora, al menos en sus inicios, respecto a la postrera cuestión fenomenológica por el sentido<sup>32</sup>. Dos cuestiones nos parecen ahora fundamentales. En primer lugar, y puesto que, como decimos, el *giro copernicano* de Kant impregna la aproximación moderna a la cuestión propiamente epistemológica, discutiremos las posibilidades de éxito del realismo externalista de Kripke en cuanto a ese impulso antikantiano o voluntad premoderna que lo hace «metafísico». En segundo lugar, a propósito de un normativismo epistemológico que no disuelve, sino transforma la herencia kantiana, nos preguntaremos por su virtual capacidad para dar respuesta a la cuestión que habíamos lanzado a la hermenéutica al final del capítulo anterior. Como señalábamos, esta corriente, parece realizar la reducción inversa a la kantiana, identificando la verdad con la apertura de sentido misma. La cuestión, entonces, se refiere a los criterios racionales que permiten validar interpretaciones distintas. Este segundo punto involucra, por un lado, un análisis del enfrentamiento entre hermenéutica y reilustración pragmático-comunicativa, en el ámbito continental, pues se ha convertido en un hito de inexcusable análisis en nuestra época. Y suscitará, por otro, la pregunta por las diferencias y semejanzas entre dicha reilustración y el realismo interno de Putnam, lo cual constituirá, propiamente, la ocasión para poner frente a frente la tradición continental y la analítica.

---

<sup>32</sup> *Supra*, 3.1.

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

[/p. 251]

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

[/p. 252]

Es evidente que el realismo de Kripke converge con corrientes continentales como la fenomenología posthusserliana y la hermenéutica en que rebasa, en el sentido mencionado, la preeminencia «constructiva» del sujeto a la que es propenso el kantismo. Para [/] examinar con mayor detenimiento esa dimensionalidad del externalismo kripkeano, veamos de qué modo preciso pretende romper con patrones kantianos. Se le atribuye al realismo de Kripke el haber revolucionado la tradición filosófica en lo que concierne a las relaciones entre metafísica y epistemología. El fondo de la cuestión está en una presunta liberación de la ontología respecto al apriorismo epistemológico. En *El nombrar y la necesidad* el análisis de las relaciones entre los conceptos «necesario»/«contingente» y «a priori»/«a posteriori» reta, en efecto, a la filosofía trascendental clásica, al considerar la posibilidad de juicios verdaderos *a priori*, pero contingen-

tes (Conferencia I) y enunciados necesarios, pero verdaderos *a posteriori* (Conferencia III). Sin embargo, no parece injustificada la sospecha de que esta tesis, aunque resulta coherente con los presupuestos del realismo kripkeano, no afecta a la coherencia interna del andamiaje conceptual kantiano, porque los conceptos que se emplean poseen significados distintos en uno y en otro caso. Así, cuando Kant habla de verdades *a priori* se refiere a verdades que se descubren por reflexión pura, sin recurso a la experiencia. Que verdades que expresan un hecho contingente sean a veces, según Kripke, cognoscibles *a priori* —como «un metro es la longitud de la barra de platino e iridio que hay en el museo de Pesas y Medidas de París»— implica, simplemente, una definición de «apriorismo» distinta a la kantiana. Ese juicio no sería apriórico, según Kant, porque no puede ser elaborado mediante una reflexión pura (necesita una convención). Y que, según Kripke, existan verdades necesarias pero cognoscibles *a posteriori*, como «la estructura del agua es H<sub>2</sub>O», implica, igualmente, una definición distinta de «necesario», si se toma como ariete frente al apriorismo. Ese juicio no sería «necesario» para Kant en el sentido en el que lo son los «juicios sintéticos *a priori*», pero sí en el sentido en que expresan los «juicios sintéticos *a posteriori*».

[/p. 253] La reflexión precedente apoya la idea de que, en el caso de Kripke, no nos encontramos con una *transformación de la filosofía trascendental*, con una revolución —interna— de la filosofía trascendental, sino con una vuelta a la metafísica pre-moderna y pre-kantiana. Esta vuelta —la de un realismo metafísico y esencialista [1] — nada tiene que ver con la crítica continental al kantismo. Si la fenomenología posthusserliana (Heidegger, Merleau-Ponty), la hermenéutica e, incluso, el pensamiento francés de la diferencia, se oponen al idealismo kantiano no es a costa de un retroceso a la metafísica esencialista y realista, sino de una transformación o revolución interna de lo que desde Descartes y Kant se reconoce como poder constituyente del sujeto: este poder, ahora, ya no es el de una estructura categorial trascendental, pero persiste bajo la nueva faz de la «constitución del sentido» desde el «mundo de la vida». Como dice Heidegger<sup>33</sup>, el idealismo, bien entendido, expresa la idea de que todo ente se da en el espacio de una comprensión del ser, lo que se compadece muy bien con el análisis existencial.

Una de las consecuencias a las que este hiato da lugar afecta al modo en que el realismo comparece en cada una de las perspectivas. Puede decirse, antes de nada, que desde una cierta óptica las corrientes continentales mencionadas incluyen un realismo. Esto es paradigmáticamente

---

<sup>33</sup> S.Z., § 43 a.

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

[/p. 254]

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

Las diferencias se yerguen, de nuevo, sobre ese mismo fondo que viene imponiéndose en todos nuestros análisis: una ontología naturalista de la *factualidad* y una ontología del *acontecimiento*, rostros en el magma de una paralela mundanización de los procesos de significación. Pues también el realismo metafísico kripkeano hace descender a la estructura mundana el origen de los significados, como hizo Aristóteles respecto al idealismo platónico. Pero de un

[p. 255]

modo que desafía, como hemos visto, al espíritu fenomenológico-hermenéutico y que, hay que decirlo, es denostado como objetivista a manos de éste último. Ello afecta a la diferencia entre un realismo que pretende retroceder a la espesura metafísica prekantiana y una crítica *interna* al giro copernicano del kantismo. Si la tradición continental combate en el cartesianismo y en el kantismo aspectos fundamentales de la «modernidad» no es, como se ha señalado, a costa de romper el vínculo constituyente del sujeto respecto [/] al objeto. Es, fundamentalmente, por la convergencia de esos aspectos con el fenómeno más amplio que tiene lugar por obra del objetivismo inherente al pensamiento *representativo*, sea considerado éste bajo el aspecto de la «metafísica de la presencia» (Heidegger), el de la filosofía del *método* (Gadamer), el de la «metafísica de la identidad» (pensamiento de la diferencia), etc. Y esto da crédito a la paradoja de que, siendo el realismo de Kripke un retroceso pre-moderno, se presta, a una crítica del filósofo continental que es semejante a la que éste realiza al horizonte de la modernidad. El esencialismo y la restauración de la teoría *fuerte* de la correspondencia son, desde una mirada continental, ejemplares de la *metáfora óptica*.

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

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

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

[/p. 256] recíproca entre [/] el sentido que hay que interpretar (transmitido históricamente) y la opinión del intérprete. Sólo a través de la última aparece el primero, pero, simultáneamente, la comprensión exige un «acto de escucha», un «dejarse decir algo» (desde el texto o desde el «tú» del diálogo) que fuerza a una corrección y matización continuas de las opiniones previas. Es así cómo la interpretación, dejándose perfilar y corregir desde la «cosa misma» se convierte en una tarea normativa<sup>34</sup>. Ahora bien, precisamente porque se trata de un «círculo» en el que las correcciones mismas se realizan desde una tradición, la hermenéutica intenta escapar a una concepción hegelianizante, en la que las correcciones de la interpretación puedan ser consideradas como pasos en un proceso de progreso asintótico. No hay síntesis progresivas y superadoras hacia una meta ideal de comprensión unívoca y transparente. Insertos en el tiempo, estamos siempre, dice Gadamer, en el movimiento de un «comprender siempre diferente», en un constante «ser-de-otro-modo»<sup>35</sup>. «Comprender mejor» es un lema contrario a la hermenéutica, ilustrado, según el cual es posible alcanzar interpretaciones cada vez más transparentes, eliminando «comprensiones prejuiciosas», lo que significaría que los prejuicios son sólo obstáculos, límites irracionales a la transmisión del sentido y no, como dice Gadamer, «juicios previos», horizontes de sentido anteriores al juicio y posibilitadores de él. Con ello, reencontramos, a pesar de todo, un presupuesto que guarda una analogía con el realismo kripkeano: el predominio del polo del ser sobre el polo de lo ideal-subjetivo. En versión hermenéutica, esto se especifica en el postulado de la superioridad del *interpretandum* sobre el intérprete: no se puede comprender a un autor, a una época, etc, mejor de lo que éstos se comprenden a sí mismos.

[/p. 257] La razón dialógica que Habermas y Apel defienden en la actualidad integra una dimensión fenomenológico-hermenéutica, a pesar de su vinculación a un cierto idealismo (trascendental en el caso apeliano; *cuasi*-trascendental en el habermasiano). De ello ya hemos hablado anteriormente, señalando que, de acuerdo con el giro [/] lingüístico que estos autores introducen en la teoría de la racionalidad, la comunicación lingüística se considera *medium* de la comprensión de *algo en tanto que algo*, es decir, del *sentido* de lo real<sup>36</sup>. Ahora bien, junto a este ingrediente, el análisis de la comunicación muestra, según Habermas y Apel, que la «comprensión del sentido» está siempre mediada por la «justificación de la validez».

<sup>34</sup> Gadamer, 1951, § 9.

<sup>35</sup> *Ibid.*, trad. cast., 366.

<sup>36</sup> *Supra.*, 2.1.2.

Los fundamentos de esta tesis, sustancial en nuestro contexto, se encuentran en la teoría dialógica de la verdad<sup>37</sup>. Los hablantes, además de pertenecer a una comunidad en la que ya está trabada una concepción del mundo, erigen *pretensiones de validez*, pretensiones vehiculadas a través de una dimensión tácita, pragmática, de los actos de habla (dimensión *performativa*) y dirigida al contenido de lo que expresamente dicen, sostienen o creen (parte proposicional del acto de habla). Si no fuese así, si no se reconociese esta *doble estructura* del habla, según los autores, no podría ser entendida la dinámica dialógica de la interacción. Pues en tal dinámica, los puntos de vista entre hablantes o entre comunidades entran en conflicto de tal modo que son revisados reflexivamente contenidos determinados. Ello quiere decir que en el ejercicio mismo del habla pretendemos validez para nuestros asertos, una validez en principio universal, pues en el acto mismo de sostener un punto de vista el hablante no puede dejar de afirmar una validez irrestricta, no limitada a un auditorio particular. Partiendo de este principio pragmático, el análisis invita a reconocer que cuando las pretensiones de validez son cuestionadas, la necesidad racional obliga a pasar desde la *comunicación cotidiana* al *discurso argumentativo*, en el que se trata de aportar razones capaces de reparar el acuerdo roto. La dinámica de la comunicación, es decir, la racionalidad lingüística, coincide con la de un diálogo dirigido al *acuerdo*, al *entendimiento*. De otro modo no podrían los actores restaurar la interacción racional. Para justificar la validez, los que discuten no pueden recurrir directamente a los testimonios de la realidad, dado que éstos están siempre mediados por las interpretaciones ineludiblemente unidas a la [ / ] justificación misma. La justificación no tiene otra vía que la capacidad de convicción de los argumentos, el acuerdo susceptible de ser logrado por el mejor conjunto de «razones». La verdad coincide, así, con el consenso. Pero no con cualquier consenso, sino con uno racional, no impedido por obstáculos de ningún tipo. Se trata del consenso que se alcanzaría en una *situación ideal de habla* (Habermas) o en una *comunidad ideal de comunicación* (Apel). Este presupuesto idealizador estaría anticipado en todo acto de habla argumentativo y su textura es la del conjunto de condiciones formales idealmente necesarias para un acuerdo sin fisuras (equilibrio argumentativo, posibilidad irrestricta de participación, tiempo ilimitado de análisis...). Es, por tanto, una *situación contrafáctica* que no posee realidad empírica posible, pero que forma parte del ser-racional en la forma de una *idea regulativa* en la aproximación infinita a la verdad.

[/p. 258]

---

<sup>37</sup> Por ejemplo, Habermas, 1984, §§ 2 y 8; Apel, 1987b y 1987c.

Las aclaraciones precedentes despejan el camino a esa tesis de la *hermenéutica crítica* (Habermas) o *hermenéutica filosófica* (Apel) según la cual la hermenéutica ha de hacerse normativa, integrando una referencia a criterios ideales<sup>38</sup>. Bajo la aspiración a unas condiciones de diálogo cada vez más próximas a las contrafácticas, la interpretación ha de mediar comprensión y validación argumentativa, enfrentando así dos potencias, una de carácter hermenéutico, otra de carácter ilustrado. La primera es la apertura de sentido, en la que germina la comprensión humana de lo real y en virtud de la pertenencia a la facticidad histórica y corporal; la segunda es la justificación de la validez mediante reflexión crítica, una reflexión productiva en la medida en que «somete los avances de sentido que la apertura lingüística del mundo comporta a una continua prueba de acreditación»<sup>39</sup>. Como Apel ha desarrollado en profundidad, entre ambos polos media, según esta concepción, una dialéctica que tiene por idea regulativa la situación ideal anticipada ya referida<sup>40</sup>.

[/p. 259]

El proyecto filosófico habermasiano-apeliano pretende congeniar, así, el motivo hermenéutico de la comprensión del sentido y la *questio iuris* normativa, que hasta ahora habían aparecido enfrentados. Y no sólo se muestra conciliador respecto a estos polos. El proyecto implica también una mediación entre aquellos opuestos que distanciaban a la hermenéutica de las ciencias naturales (comprensión-explicación). En este punto es donde la apelación gadameriana a la normatividad del círculo hermenéutico ha encontrado una respuesta concreta. Los reelustrados se esfuerzan por mostrar que la inserción en ese círculo no está exenta de la posibilidad de trabas distorsionadoras en la transmisión del sentido, producidas, bien por la naturaleza interna, bien por esa naturaleza externa que es, para el hombre, la sociedad. Las expresiones vitales de sentido pueden ser deformadas por motivos inconscientes de la conducta o por mecanismos sociales de coacción (poder, tradición impuesta o colapsada, creencia dogmática o fanática, etc.). En ambos casos, la comprensión diáfana se ve imposibilitada por auténticos prejuicios respecto a la verdad. Los reelustrados definen estos prejuicios como «distorsiones en la comunicación», habida cuenta de que la racionalidad comunicativa es el suelo nutricional de la transmisión del sentido. Y puesto que estas trabas impiden la autocomprensión genuina, son calificadas como alienaciones. Una hermenéutica crítica o filosófica se propone, así, desenmascarar deformaciones en la compren-

<sup>38</sup> Por ejemplo, Habermas, 1982, secc. II; 1983a. Apel, 1973, vol. II, secc. I; 1981; 1993.

<sup>39</sup> Habermas, 1988, trad. cast., 56.

<sup>40</sup> Apel, 1989.



[/p. 260] sión, haciendo las veces de una «terapia de la humanidad»<sup>41</sup> que reinterpreta el método psicoanalítico en claves de la teoría de la comunicación<sup>42</sup>. Pues bien, este proyecto obliga a mediar los métodos de la comprensión y de la explicación. Si la comprensión hermenéutica permite asir un fenómeno en un marco de sentido *ya abierto*, la explicación ha de sacar a la luz motivos de acción ocultos que determinan visiones del mundo o interpretaciones deformadas y que están entretejidas con la transmisión productiva de sentido. Hablamos aquí de un método explicativo en sentido nomológico, tal y como los enemigos de la hermenéutica [/] habían hecho valer, pero no porque la naturaleza humana individual o social esté estructurada, según Apel y Habermas, en función de leyes semejantes a las que las ciencias naturales explicitan. Lo que la explicación desenmascara son «motivos» que, por su propia textura, demandan ser entendidos en su «sentido», pero que han sido fortalecidos a espaldas de la conciencia de una forma tal que, de hecho, rigen conductas ciegamente, comportándose así como causas respecto a efectos determinados. La comprensión del sentido está tamizada por la coacción de distorsiones que han sedimentado en regularidades (los reilustrados hablan de *cuasi-leyes*) productoras de sinsentido y, en la medida en que representan autoengaños, alienantes. La inmanencia de la racionalidad dialógica implica, así, una mediación entre la comprensión y la explicación cuyo interés director es el de una emancipación de la humanidad<sup>43</sup>.

Estos planos axiales de la hermenéutica normativa determinan necesariamente un choque con el pluralismo abierto de la posición gadameriana. El que exista un ideal regulativo para el progreso en la verdad implica romper, tanto con la tesis de la superioridad del *interpretandum*, como con la que afirma la imposibilidad de síntesis progresivas en el curso de la interpretación. Pero, por otro lado, el reilustrado considera que no rompe con el presupuesto hermenéutico fundamental según el cual la facticidad de la existencia es inexorablemente insuperable. El progreso no eleva la facticidad a la idealidad, porque es, afirman los autores, abierto e infinito. Abierto, porque el ideal regulativo es puramente formal, no se pronuncia sobre el tejido de las formas de vida y los modos de comprensión ni proyecta al futuro una determinada forma de vida con contenido material, y en ese sentido, se distingue de un ideal utópico<sup>44</sup>. Es infinito porque el ideal representa una anticipación necesaria pero es, en cuanto contrafáctico, irrealizable por

<sup>41</sup> Apel, 1973, II, trad. cast., 119-20.

<sup>42</sup> Habermas, 1982, § 5.

<sup>43</sup> Habermas, 1982; Apel, 1984a; 1985.

<sup>44</sup> Apel, 1986a, 175 ss.

[/p. 261] completo. La facticidad se ve así sometida a un proceso de autotrascendimiento [/] sin que resulte desbordada: el progreso fuerza a una «trascendencia desde dentro»<sup>45</sup> o a una «dialéctica más acá del materialismo y del idealismo»<sup>46</sup>.

En reflexiones como estas últimas se basan las respuestas de los reilustrados a la acusación gadameriana según la cual la tesis del progreso implica idealismo o platonismo. Otra de las réplicas importantes del hermeneuta dictamina que la anticipación misma de un ideal regulativo está mediada por preconcepciones extraídas de la tradición<sup>47</sup>. A esta cuestión responden todos los trabajos habermasiano-apelianos destinados a mostrar, en primer lugar, que la anticipación de la «situación ideal de habla» no pertenece a la contingencia histórica, sino a la estructura de la racionalidad misma. En este sentido, Apel considera, en el marco de un *trascendentalismo fuerte*, que es posible una fundamentación última de este presupuesto, en la medida en que quien lo niega incurre en autocontradicción<sup>48</sup>; Habermas, en el contexto de un *trascendentalismo débil*, considera que sólo su «reconstrucción» es falible<sup>49</sup>. Y habría que contar, en segundo lugar, los esfuerzos habermasiano-apelianos tendentes a justificar una *teoría de la evolución social*, según la cual hay, si no leyes dialécticas, sí una motivación racional inherente a la estructura de la comunicación que fuerza a un progreso desde sociedades tradicionales a sociedades postradicionales, más próximas al ideal regulativo de la lógica discursiva<sup>50</sup>.

[/p. 262] La polémica invita, por sí misma, a un estudio específico que desborda el presente espacio. Lo que interesa subrayar es la pertinencia de estos análisis en orden a mostrar que, independientemente de las críticas de las que el planteamiento reilustrado pueda hacerse merecedor<sup>51</sup>, la arquitectura de esa corriente filosófica no [/] llega a desvincularse de presupuestos ontológicos fenomenológico-hermenéuticos. Ésta era la clave que nos permitió comprenderla en sintonía con el continental proceso de mundanización del sentido<sup>52</sup>, y es lo que la empresa de una hermenéutica filosófica normativa puede poner de manifiesto con más detalle. Interroguemos ahora si, por su distanciamiento con el naturalismo, el planteamiento epistemológico-normativo del *realismo interno* ofrece un sesgo semejante. Pues entonces, la propia trayectoria analítica de *naturaliza-*

<sup>45</sup> Habermas, 1991, 140 ss.

<sup>46</sup> Apel, 1973, II, trad. cast., 9-26.

<sup>47</sup> Gadamer, 1971.

<sup>48</sup> Por ejemplo, Apel, 1976, 1987b.

<sup>49</sup> Habermas, 1984, § 8.

<sup>50</sup> Habermas, 1981, vol. II, cap. VIII.

<sup>51</sup> Sáez Rueda, 1994a; 1994b.

<sup>52</sup> *Supra*, cap. 2.

ción se habría visto desbordada e inclinada, por lo menos un fleco, hacia la continental. Intentaremos mostrar que se impone una respuesta negativa.

#### 4.5.3. *Reilustración dialógica vs. realismo interno*

No sólo el concepto de verdad como aceptabilidad ideal aproxima el planteamiento de Putnam y el reilustrado. Entre realismo interno y filosofía dialógica hay también bastantes similitudes en lo que concierne a la relación entre la dimensión extensional y la intensional y en su distanciamiento respecto al realismo metafísico. Habermas y Apel se oponen, como hace Putnam respecto a Kripke, a una concepción esencialista. En cuanto matriz de un pensamiento postmetafísico<sup>53</sup>, la filosofía del diálogo redescubre el *Logos* en el seno de las relaciones inmanentes de la comunicación lingüística. Toda realidad es ya una realidad mediada intensionalmente, por la comprensión comunicativa y por el esfuerzo discursivo, de tal forma que, habida cuenta de la imposibilidad de un *exilio cósmico*, el acuerdo ideal contrafáctico es, como dice Apel, «el equivalente, *normativo para nosotros*, del punto de vista de Dios, del cual no disponemos»<sup>54</sup>.

[/p. 263] Si se puede decir que el presupuesto de la comunicación es la base, en el pensamiento continental reilustrado, de una epistemología en la que el externalismo y el internalismo se combinan de [/] una forma semejante a la del realismo interno, se puede decir también, inversamente, que este último incorpora un presupuesto lingüístico-comunicativo en la dimensión intensional. Las reflexiones de Putnam en la dirección de un externalismo antiindividualista y en torno a lo que llama hipótesis de la división del trabajo lingüístico<sup>55</sup> conducen a esta conclusión<sup>56</sup>. Ejemplos bastante conocidos muestran una eficacia *antiindividualista* del externalismo, como aquellos que están dirigidos a mostrar que el significado de términos de especie natural no depende de los estados internos del que habla. Un individuo puede ser incapaz de distinguir, internamente, los olmos de las hayas, pero las proposiciones, pronunciadas por él, «Hay olmos en Castilla» y «Hay hayas en Castilla» significan cosas distintas<sup>57</sup>. Los estados mentales individuales no pueden ser considerados, así, matrices suficientes en la constitución del

<sup>53</sup> Habermas, 1988.

<sup>54</sup> Apel, 1987b, trad. cast., 70.

<sup>55</sup> Especialmente Putnam, 1975 y 1988, cap. II.

<sup>56</sup> Debo a J.J. Acero estas indicaciones (Acero, 1991).

<sup>57</sup> Otro de los ejemplos es el que nos invita a imaginar una «Tierra Gemela»: dos personas pueden estar en el mismo estado mental al pronunciar «agua», en la Tierra y en otro planeta de características semejantes (en el que hay un líquido externamente igual al agua y con funciones semejantes, pero con composición química distinta) y hablar de cosas diferentes.

significado. En este punto, la *hipótesis de la división del trabajo lingüístico* posee una incidencia en la asunción del presupuesto comunicativo. Puesto que no se puede determinar el significado en función de los estados mentales internos del hablante, sino en función de factores objetivamente externos, la determinación de dichos significado debe presuponer —piensa Putnam— la existencia de expertos sobre el tema en cuestión y la posibilidad de que la organización social permita que, en caso de dudas sobre si algo se le aplica o no a un término tal, esos expertos puedan emitir un dictamen. Hay expresiones, pues, cuyos criterios de aplicación por parte del grupo social dependen de una «cooperación estructurada» entre hablantes y los correspondientes expertos. Y este resultado involucra la vinculación interna entre significado y acuerdo social. En esta misma línea discurren las investigaciones de T. Burge acerca de la conexión [/] entre atribución mentalista y aceptación de ciertos cánones de comunicación social<sup>58</sup>.

[/p. 264]

A pesar de la proximidad que estos elementos introducen, es posible redescubrir un hiato entre realismo interno y pensamiento dialógico: precisamente el mismo tipo de hiato que venimos reencontrando en general entre las dos tradiciones y que atañe a la diferencia entre una ontología continental del *acontecimiento* y una ontología del objeto o de la *factualidad*. Comencemos con la última apreciación sobre la dimensión comunicativa. Algunos autores son propensos a subrayar las semejanzas, señalando que si aceptar lo que hemos descrito es aceptar que el lenguaje posee una dimensión trascendental (el acuerdo social), entonces las posiciones de estos autores (sobre todo Putnam) y las de Apel y Habermas conducen al mismo lugar<sup>59</sup>. Ahora bien, desde un cierto punto de vista, posiciones como las de Putnam y Burge son, respecto a su «paralelo continental», indiscutiblemente incompatibles. Podemos constatar aquí la distancia mencionada más arriba

[/p. 265]

entre una concepción de la dimensión intensional como *mediadora* respecto a [/] una referencia objetiva (tradicción analítica) y una comprensión de ésta como *constituyente* realmente del sentido

---

<sup>58</sup> Burge, 1979. He aquí las reflexiones y los ejemplos más famosos de T. Burge (V. Acero 1991). Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua, el término «Artritis» significa inflamación de las articulaciones. Pero imaginemos el caso de que María, que es hablante estándar del castellano, cree que tiene Artritis, porque tiene dolores en el muslo. Su creencia es, naturalmente, falsa. Lo que ocurre es que María no dispone del adecuado concepto de Artritis. Asocia un concepto distinto con dicho término. Pero imaginemos ahora que María vive en otro mundo en el que el término «artritis» expresa un concepto en el que se incluyen no sólo las inflamaciones de las articulaciones, sino otros procesos, reumatoides, por ejemplo, que también producen dolores. Ahora la respuesta de si su creencia es falsa o verdadera depende de otras *circunstancias*. Pero, entonces, el contenido de nuestras creencias, y el significado de algunas de nuestras palabras, depende del medio lingüístico y cultural en el que se encuentran. Si negamos los factores sociales en las atribuciones mentalistas y en el análisis semántico, erramos. Consecuencia importante a la que llega T. Burge es que lo que las palabras significan «depende en parte de las ventajas sociales [que se siguen] de mantener cánones de comunicación y de atribución mentalista comúnmente establecidos» (Burge, 1979, 116).

del referente. El externalismo (implícito en el realismo interno de Putnam) toma asiento en una teoría referencialista del significado. Tomando ese punto de partida, la dimensión comunicativa ocupa el lugar de llegada: el acuerdo se hace necesario para determinar la descripción referencial correcta. Sin embargo, Habermas y Apel no han abandonado el problema continental al que venimos refiriéndonos insistentemente, a saber, el problema fenomenológico-hermenéutico del «sentido». Lo que el acuerdo determina es la dimensión «intensional» de nuestro lenguaje sobre el mundo. Entre el «ser» de lo real y la descripción humana media la interpretación, es decir, la comprensión del sentido. Como dice Apel, mediante el acuerdo es establecido el significado de las palabras y, a través de éstas, el «sentido del ser de las cosas»<sup>60</sup>. El punto de partida, en este último caso, implica una irreductibilidad del «fenómeno del sentido» a la «referencia» extensional. Visto desde otro ángulo: Putnam pone el acento en que el significado de los términos de referencia natural ha de ser examinado tomando como ariete, horizonte, o punto de mira, el *dictamen* de los expertos implicados. El acuerdo social, en este caso, es mediador respecto al deseable *telos* de una descripción objetiva (en términos, diríamos, de la ciencia natural). Sin embargo el acuerdo social no es —en la tradición continental— sólo mediador respecto a una hipotética respuesta de expertos, sino, más profundamente, «constituyente» del sentido mismo de cualquier descripción lingüística, incluida la de los expertos.

Se podría describir esta distancia de un modo general si examinamos cómo se articula en cada caso la dimensión judicativa (la kantiana *quaestio iuris*) y la dimensión intensional de la comprensión. En el caso del realismo interno parece que la segunda se concibe al servicio de la primera, que está pensada, además, desde el ideal nomológico-explicativo. El mundo es, para Putnam, asequible sólo desde nuestras concepciones, pero hipotéticamente es un [/] mundo de objetos<sup>61</sup>. Por eso, la formulación de la teoría de este autor en términos de la *transformación del kantismo* implicada por ella consiste en desplazar la instancia del pensamiento judicativo-experiencial (el kantiano ámbito de los juicios sintéticos) desde la conciencia a una situación ideal de aceptabilidad irrestricta<sup>62</sup>. En el caso del pensamiento habermasiano-apeliano, por el contrario, es la dimensión hermenéutica del sentido la que constituye el punto de partida o la

<sup>59</sup> Acero, 1991, 14.

<sup>60</sup> V. «El concepto 'hermenéutico-trascendental' del lenguaje», en *T.F.*, II.

<sup>61</sup> Putnam, 1981, trad. cast., 63.

<sup>62</sup> Cfr. *Ibid.*, 69-73. Sintéticamente: «La única respuesta que se puede extraer de los escritos de Kant es, como he dicho ésta: un fragmento de conocimiento (es decir, un 'enunciado verdadero') es un enunciado que aceptaría un ser racional, a partir de una cantidad suficiente de experiencia de la clase que los seres con nuestra naturaleza pueden obtener efectivamente» (*Ibid.*, 73).

base del conocer, estando la justificación y la aclaración explicativa a su servicio. Podrían alegarse en favor de esto último varias razones, entre otras las que siguen. Desde el momento en que Habermas y Apel parten, como hemos visto ya, de un concepto *centrado* de la razón, se comprometen con prerrogativas de la tradición fenomenológico-hermenéutica. La «justificación de la validez», según los reilustrados, se realiza mediante el acuerdo. Pero dicha justificación argumentativa está vinculada a los procesos de «constitución del sentido» (que sea en la forma de una tensión o de un proceso dialéctico no posee ahora incidencia). Y, en esa medida, la reilustración alemana actual incorpora bajo la categoría de «entendimiento» la idea de una comprensión del sentido. Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en la circunstancia de que la hermenéutica normativa que proponen incorpora la explicación y el interés de la ciencia natural como un elemento ulterior a la comprensión y al servicio de ella. La teoría de los *intereses del conocimiento*, que Habermas y Apel —con algunas diferencias— comparten, expresa, en correspondencia con ello, la misma prioridad epistémica: en virtud de esta teoría, reconocen un interés propio de las ciencias naturales, un interés técnico dirigido al conocimiento de objetividades legaliformes, pero insisten en que ese conocimiento presupone el interés hermenéutico por la comprensión y el [/] entendimiento. El tercer interés, el emancipatorio, utiliza las explicaciones como pasos en un proceso de comprensión<sup>63</sup>. Y esta configuración del pensamiento reilustrado explica que la *transformación del kantismo* que opera expresamente no se limite a trasladar a una esfera ideal comunicativa la esfera judicial-explicativa, sino que coimplique injertarle la dimensión propiamente hermenéutica. Este elemento —en el que ha insistido más Apel— alcanza expresión en la tesis según la cual el acuerdo de la *comunidad ideal* representaría, tanto un acuerdo sobre la validez como una síntesis hermenéutica última cuya materia es la comprensión del sentido<sup>64</sup>. Baste señalar, por último en qué medida esto mismo se confirma a través de la incorporación de la externalista «teoría causal de la referencia», una incorporación muy peculiar, puesto que se la integra en el *medium* de una transformación del kantismo a través del pensamiento de Peirce y de la hermenéutica: en este caso, el «bautismo» inicial de una esfera de la realidad consiste en una aprehensión de sentido, implicando los pasos en la evolución del conocimiento progresivas «síntesis hermenéuticas»<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Habermas, 1968; Apel, 1973, II, trad. cast., 96 ss.

<sup>64</sup> Apel, 1987b, § 4.4.; 1989.

<sup>65</sup> V. Apel, 1987b, §§ 4.3 y 4.4.

Pero no sólo la relación entre la dimensión extensional y la intensional es distinta en ambos casos, sino la conformación de lo intensional mismo. En el caso del realismo interno se confirma una vez más la ontología analítica de la *factualidad*. Lo intensional es pensado aún de modo naturalista. Pues lo que subyace a las distintas formas de conceptualización de lo real es, sí, un «mundo de la vida», pero un mundo de la vida pensado, de nuevo, no como lo hace el continental, sino como propende a tematizarlo el *naturalismo*: como conjunto de rasgos psicológicos, biológicos y a lo sumo culturales —en el sentido de valores que arraigan en la costumbre, por ejemplo—<sup>66</sup>. La textura de tales elementos, al fin y al cabo, se agota en lo que puede ser descrito empíricamente o ligado al contexto contingente. Y no es que el problema continental de la «constitución del sentido» —al menos después de Husserl— sugiera que la contingencia es rebasable, sino que pone el énfasis en que lo genuinamente *constituyente* desde el polo «internalista» involucra un carácter *irrepresentable* de la facticidad: no son las prácticas mismas, observadas desde fuera, las que poseen la virtualidad de «constituir sentidos», sino el modo en que estas prácticas adquieren vida en la *acción* y el *decir* del sujeto y el modo en que el sujeto queda prendido en la vivencia de la experiencia. Esta transfiguración de la contingencia en el *medium* de la vivencia es lo que hace de la inmanencia experiencial un *fenómeno* inobjetivable: «pro-yección de posibilidades» (Heidegger), comprensión desde un «horizonte de sentido» (Gadamer), articulación de «nervaduras» anticipatorias (Merleau-Ponty), etc. Y en el caso de Habermas y Apel, a pesar de su propensión racionalista, este rasgo es conservado. Es mantenido hasta el punto de haberse convertido en la piedra de toque que permite definir el tipo genérico de «patología» de las sociedades industriales avanzadas, diagnosticado por esa nueva *Teoría Crítica* a la que ha dado espacio la concepción dialógica del *Logos*. Nos referimos a esa «cosificación» peculiar que se produce cuando la racionalidad estratégica y el interés técnico de lo que Habermas llama «sistema» (cuya función es la reproducción material de la sociedad) penetra en las entrañas del dinamismo comunicativo. Se trata de una «colonización» de la interacción genuina, en la que tendría lugar la «reproducción simbólica» de la sociedad y a la que el autor sigue dando el nombre fenomenológico-hermenéutico de «mundo de la vida»<sup>67</sup>. Y Apel ha insistido numerosas veces en que la «constitución del sentido» en la comunicación lingüística es una dimensión dinámica a la que pertenecen *fenómenos* tales como la «apertura de un mundo» desde el compro-

<sup>66</sup> Cfr. Putnam, 1981, trad. cast., 64 y cap. 6.

<sup>67</sup> Habermas, 1981, vol. II, cap. VI.

miso carnal —como diría Merleau-Ponty— o la «proyección» de horizontes de sentido desde la facticidad («estado de yecto») de la existencia —en alusión a Heidegger y a Gadamer—<sup>68</sup>.

Las reflexiones anteriores apoyan la sospecha de que nos encontramos de nuevo ante un ejemplo del hiato prototípico entre las dos tradiciones. Ahora bien, ¿no se opone a esta suposición el expreso antinaturalismo del realismo interno? El concepto de verdad como justificabilidad o aceptabilidad ideal y la idea de que la razón es inmanente y trascendente al mismo tiempo, son rasgos, en efecto, compartidos por la filosofía habermasiano-apeliana y por la de Putnam. Bien mirados, no obstante, expresan una vocación antinaturalista distinta. La razón no puede ser «naturalizada» para Putnam —como hemos visto— porque posee esta *pretensión* de trascender toda aceptabilidad fáctica. Pero que ninguna concepción del mundo sea completa o intrascendible no es incompatible con una ontología según la cual una concepción del mundo es una concepción acerca de la naturaleza de «objetos» o de la disposición de «hechos», que es a lo que las reflexiones anteriores conducen. Para Habermas y Apel la razón no puede ser naturalizada, no sólo porque su vocación de verdad trascienda todo contextualismo fáctico, sino también, y sobre todo, porque dicha racionalidad articula el *mundo de la vida*, que es un mundo en el que los hablantes, al mismo tiempo que pretenden validar sus concepciones, se entienden sobre el «sentido» de lo real.

Aun suponiendo que fuese cierto que el carácter «constituyente» y el *espesor* fenomenológico de este concepto de una *razón centrada* es defraudado finalmente por un soterrado platonismo —como es nuestra opinión<sup>69</sup>—, ello no restaría peso a la circunstancia de que la intención y el proyecto originario de la transformación habermasiano-apeliana de la filosofía trascendental conserva lo más granado de la categoría continental de «mundo de la vida», una categoría que, como venimos defendiendo, se opone a la «metáfora óptica» del *pensamiento representativo*. Y a esto es a lo que el realismo interno, en el fondo, propende, en virtud de su vocación externalista por comprender las categorías intensionales en términos de categorías extensionales: que el ser —si bien, nunca de facto, al menos *en principio* o idealmente— es objeto de representación descriptiva o legaliforme, antes que *fenómeno* de sentido.

---

<sup>68</sup> Apel, 1989; 1993; 1995.

<sup>69</sup> Sáez Rueda, 1994b; 1996a.