

¿Qué pensar acerca del mundo? Husserl y la Filosofía de Davidson y de Rorty

VEGAS GONZÁLEZ, SERAFÍN

Profesor Titular de Filosofía
Universidad de Alcalá de Henares

I

Para la historiografía filosófica, una de las notas características de la fecundidad de una teoría del pasado más o menos remoto viene dada por la capacidad de aquella teoría para entrar en diálogo crítico con las más recientes aportaciones de la filosofía actual. Como no puedo extenderme en defender aquí este principio, no me queda más remedio que rogar que me sea aceptado, siquiera sea cuasi-caritativamente, *more davidsoniano*. El aval que, para ello, pretende presentar es el examen de las relaciones que pueden ser detectadas entre el centro de gravedad fenomenológico de la *Lebenswelt* y algunos de los resultados de la epistemología de nuestros días, concretamente la de Donald Davidson y la de Richard Rorty. Dicho de otro modo, se trata de analizar someramente si el recurso de Husserl puede ser, medio siglo después de la muerte de aquél, un adecuado pre-texto para poner de manifiesto algunos de los méritos (o, por el contrario, como ocurre aquí, de los deméritos) de las filosofías davidsoniana y rortiana.

II

El «realismo sin referencia» (Davidson, 1977, pp. 215-227) y la «correspondencia sin confrontación» de Davidson (1983) se oponen frontalmente a la posibilidad, descrita por Schlick en su *The Foundations of Knowledge*, de que tenga sentido decir que los demás viven *en un mundo diferente al mío*. De modo análogo, Davidson (1982) se niega a considerar la

hipótesis del Hempel de *On the Logical Positivist's Theory of Truth* acerca de que la diversidad de expresiones protocolarias de los diferentes observadores podría, en principio, ser incompatible con un sistema único de lenguaje científico. Por último, y aunque Davidson no lo cita, caería también en esta oposición Goodman (1979) y su postura de que *no hay «mundo»* sino una pluralidad de *mundos actuales*, dependiendo de las construcciones correctas y mutuamente incompatibles que se llevaron a efecto (Siegel, 1987, pp. 145-160).

El camino seguido por Davidson es el resultado de su negación del «tercero y último» dogma del empirismo (Davidson, 1974, p. 189), el dualismo esquema-contenido empírico, la separación entre una estructura organizadora del lenguaje-mente y una realidad que espera ser organizada por aquélla. Para Davidson, este nuevo dualismo ha hecho posible la supervivencia de la analítica positivista, más allá del rechazo de los dos anteriores dogmas denunciados por Quine, al mantener el principio verificacionista de que todas y cada una de las oraciones tienen un contenido empírico por lo que, por consiguiente, únicamente es posible ubicar este contenido por oración. Frente a ello, Davidson destacará que el abandono del dualismo esquema-contenido, el no tener necesidad de preguntarnos si nuestras creencias representan adecuadamente el mundo, es la correlación inevitable de la imposibilidad de pensar nuestro lenguaje como algo que puede no corresponderse con el mundo porque, en última instancia, ¿cómo podríamos siquiera expresarlo? (Davidson, 1984, pp. 205-206; Rorty, 1986, p. 345).

El tránsito de lenguaje a creencia es la consecuencia natural de considerar que de la verdad de lo dicho por un hablante se sigue el conocimiento (la creencia) implícito en las oraciones tenidas por verdaderas (Davidson, 1983, p. 315), al menos en la medida en que éstas tienen una interpretación. Un hablante que quiere que sus palabras sean entendidas no puede sistemáticamente engañar a sus posibles intérpretes acerca de lo que él hablante tiene por verdad y, así, todos pueden tener conocimiento de lo que yo *creo* si conocen: a) qué enunciados tengo por verdaderos, y b) qué significan tales enunciados (Davidson, 1983, p. 328). El lenguaje es, pues, por su propia naturaleza intersubjetivo. Las oraciones que expresan las creencias y las creencias mismas se entiende correctamente que son acerca de acontecimientos públicos que los causan pero que no necesitan, para su justificación, ningún *punto epistemológico* cuyos «ojos imposibles estarían constituidos por datos sensibles, datos ininterpretados u oraciones inexpresables» (Davidson, 1982, p. 331).

Según Davidson, el verificacionismo positivista y su apelación a la *evidencia* privilegiada de la experiencia inmediata nunca acertará a explicar el ámbito de la ciencia, construido en función de la *creencia en un mundo público, objetivo. Pretender que el contenido epistémico de nuestras creencias básicas no puede sobrepasar el de las sensaciones le suena a David-*

son a algo así como poner barreras al campo, impidiendo toda inferencia racional a un mundo objetivo. Pero, sobre todo, ¿quién podría atestiguar-nos la existencia de unas creencias con tales condiciones? Simple y paladinamente, no existen.

En general, según Davidson (1983), todo intento de *justificar* nuestras creencias *en* y a partir de nuestras sensaciones puede parecer que establece el ansiado «lazo directo», la conexión inmediata entre el mundo y nuestras creencias. Pero habría que pagar entonces un precio demasiado alto porque difícilmente podría evitarse el escepticismo acerca de otras mentes. En todo caso, siempre nos las tendríamos que ver con la gran cuestión, la imposible respuesta a cómo las sensaciones podrían justificar no ya la existencia del mundo externo sino *la creencia misma en esas sensaciones*. Entre sensación y creencia, en efecto, no puede haber una relación *lógica* puesto que las sensaciones no son creencias. Lo que tan sólo hay es una relación *casual*, insuficiente para una explicación adecuada de las pretensiones epistemológicas-davidsonianas: «las sensaciones causan nuestras creencias y en *este* sentido son la base o fundamento de nuestras creencias. Pero una explicación causal de nuestras creencias no muestra pos sí misma cómo o por qué la creencia está justificada» (Davidson, 1983, p. 311). No aceptar este planteamiento implicaría dejar paso libre a la vieja objeción escéptica. Como ésta, en efecto, estaríamos convirtiendo a las sensaciones en necesarios *pasos intermedios* de la *verdad* de nuestras expresiones y creencias observacionales sin que, al propio tiempo, podamos *garantizar* la homogeneidad de las estimulaciones sensoriales y el mundo externo.

La situación no deja de ser curiosa: «buscar hacer accesible el significado hace inaccesible la verdad. Cuando el significado se vuelve de este modo epistemológico, la verdad y el significado están necesariamente divorciados» (Davidson, 1983, p. 313). ¿Qué hacer, entonces? ¿Embarcarnos en ese peculiar semi-antirrealismo de Dummett (1975, 1976, 1978), partiendo de que la bivalencia es una condición necesaria del realismo? (Loar, 1987). En lugar de esta «filosofía de la modestia» (McDowell, 1987), Davidson se inclina por una auténtica huida hacia adelante prolongando el ataque quineano al significado y a la distinción analítico-sintético en el abandono de toda diferencia jerárquica entre las expresiones observacionales y el resto de las oraciones de nuestro sistema lingüístico. De este modo, Davidson se refugia en la noción de *verdad-coherencia* frente a la tradicional *verdad-correspondencia*.

La verdad-correspondencia supone poder «salir de nuestra piel para encontrar fuera la causa de los acontecimientos internos de que somos conscientes». El coherentista, por el contrario, no tratará de buscar fuente alguna de justificación de nuestras creencias más que en otras creencias, sin intermedios («esquemas» y «marcos» previamente dados y sus secuelas: búsqueda de un «sentido» fijo, de un «significado» determinado, de «la» inter-

pretación objetivo de la intención de nuestros actos cognitivos, etc.) entre ellas y los objetos del mundo. Se rechazan, pues, los intermediarios epistémicos, no los causales, puesto que Davidson no pone en duda el que el conocimiento depende «de la experiencia y ésta, en última instancia, de la sensación. Pero se trata de un “depende” de causalidad, no de evidencia o justificación». Siempre nos hemos de preguntar, en efecto, en orden a la justificación de nuestro conocimiento, si éste no está dependiendo de la convicción (la *creencia*) de que tenemos una sensación (o percepción, para el caso es lo mismo) (Davidson, 1982, p. 324).

A partir de aquí, Davidson se ve obligado a *suponer* que: a) la mayor parte de las creencias de una persona dada son verdaderas y, por consiguiente, cualquier otra creencia coherente con la mayoría del resto ha de ser también verdadera; b) la mayor parte de las expresiones que un hablante tiene por verdaderas (especialmente, las más directamente relacionadas con el *sistema* de sus creencias) son verdaderas, al menos en la opinión del intérprete (Davidson, 1983, pp. 315-316). La creencia es, por ello, *verídica* por su propia naturaleza y es el propio cuerpo de creencias interpretadas, *visto como un todo*, el que sustenta esta presunción de verdad, sin que haya lugar a que una creencia aislada tenga a su favor dicha presunción.

El davidsoniano «principio de caridad» no es, por consiguiente, una opción voluntaria en el proceso de comunicación y de interpretación: «la caridad nos fuerza; querámoslo o no, si buscamos entender a los demás, hemos de contar con que están acertados en la mayor parte de sus cuestiones» (Davidson, 1974, p. 197), siempre bien entendido que «la presunción general de verdad aplicada a los demás no les hace globalmente acertados (*i. e.* en todas y cada una de sus creencias) sino que proporciona el marco de fondo a partir del cual se les puede acusar de error (en un caso determinado). Desde el propio punto de vista de cada persona, sin embargo, ha de existir una graduada presunción en favor de cada una de sus propias creencias» (Davidson, 1983, p. 319). Con lo que, también en el caso de error atribuible a los demás, este error no puede ser detectado sino en el supuesto holístico del marco general de sus creencias interpretadas, en su más relevante globalidad, como verdaderas» (*ibid.*, p. 318).

En la conexión creencia-verdad recuperamos la relación directa entre creencia y mundo y «re-establecemos el contacto in-mediatamente con los *objetos familiares*» de nuestro entorno (Davidson, 1974, p. 198), los cuales hacen a nuestras oraciones y creencias verdaderas o falsas. La verdad-coherencia davidsoniana se parangona, así, con la verdad correspondencia siempre que esta correspondencia sea vista como ajena a la «confrontación con algo extraño previamente dado, pretendida fuente de la evidencia justificatoria de nuestras creencias y lenguaje acerca de la realidad.

De este modo, pretende también evitar Davidson la objeción que ha de sufrir toda teoría coherentista y que ya fue expresamente dirigida contra

Neurath, la de que la consistencia interna no sería suficiente para juzgar acerca de la verdad, al no poder ofrecer vías de solución para decidir entre distintas y alternativas teorías, siendo cada una de ellas en sí misma consistente (Davidson, 1982, p. 325): «abandonando la dependencia de un concepto de una realidad ininterpretada, algo fuera de todos los esquemas y de la ciencia, no abandonamos la noción de verdad objetiva —todo lo contrario. El dogma de un dualismo de esquema y realidad nos lleva a la relatividad conceptual y la verdad— se hace relativa a un esquema. Sin el dogma, esta clase de relatividad se va por la borda. Claro está que la verdad de las oraciones sigue siendo relativa a un lenguaje, pero es *tan objetiva como puede ser*» (Davidson, 1974, p. 198; *sub. nuestros*).

Como, por otro lado, la intrínseca veracidad de la creencia davidsoniana nos lleva, por el «principio de caridad», a la radical verdad de la mayor parte de las creencias de los otros, se hace entonces también posible la existencia de un *mundo objetivo*, sujeto de pautas públicas de conocimiento, siempre a partir de las posturas del realismo-sin-confrontación que legitima la posibilidad de la comunicación y de la interpretación intersubjetivas. Esta legitimidad supone, a su vez, que los *objetos* de las creencias coincidentes de diferentes personas deben ser los mismos en la medida en que son las *causas* —no la evidencia, no la justificación— de la verdad de tales creencias: la interpretación, en efecto, como «la comunicación comienza donde las causas convergen: tu expresión significa lo que la mía si la creencia en su verdad es sistemáticamente causada por los mismos acontecimientos y objetos» (Davidson, 1983, p. 314). Con ello se acaba por mostrar el alcance pleno del principio davidsoniano de que la mayoría de las creencias pertenecientes a un conjunto coherente han de ser tenidas por verdaderas.

III

Los derrotados a los que pueden conducir la filosofía de Davidson han sido examinados por Rorty. Para éste, Davidson se queda a medio camino porque, a patir de unos planteamientos correctos, no ha sabido o no ha querido extraer las consecuencias más sustanciosas de su postura. De esta tarea, Rorty (1986) no ha dudado en proclamarse abanderado, haciendo de las aguas de su propio molino filosófico el cauce adecuado en el que deben confluír las corrientes de la filosofía davidsoniana.

Esta empresa viene de lejos. Ya Rorty (1972) sospechaba que el abandono davidsoniano del dualismo esquema-contenido exigía algo más que una «correspondencia sin confrontación». Según Rorty, rechazar aquel dualismo no habría sólo de poner de manifiesto las inconveniencias del kantiano «marco conceptual» y sus distinciones básicas entre espontaneidad-receptividad, concepto-intuición, sino también, y sobre todo, hacer abortar el fondo

mismo de lo buscado por Kant, convertir la filosofía en epistemología. Ello conduce a Rorty (1972) a anunciar su programa de dar por buena la «pérdida del mundo», anticipando que «todo intento de clarificar las cuestiones epistemológicas a través de la referencia a la "referencia" será siempre explicar lo oscuro por algo todavía más oscuro: explicar nociones ("verdad", "conocimiento") que tienen algún fundamento en el lenguaje ordinario en términos de un artificioso y perpetuamente polémico planteamiento filosófico» (Rorty, 1972, p. 18).

A pesar de ello, Davidson se ha dejado llevar, siempre según Rorty, por el señuelo kantiano de que la filosofía no tiene sentido si no es a través de su configuración como examen y teoría del conocimiento (*Espejo*, p. 323). De ahí el que Davidson, aunque proteste de ello, acabe enredándose en la disputa contra los escépticos que pretendía evitar y a ello le conduce inevitablemente su convicción acerca de la veracidad intrínseca de la creencia. Se trata, sin embargo, para Rorty, de una convicción que no es más que un *in-necesario añadido* al punto de partida davidsoniano en torno a la verdad como coherencia, toda vez que, rechazado cualquier *tertium quid* entre lenguaje-creencia y mundo, hay que abandonar resultantemente la idea de «conocimiento» y de «verdad», sin más.

Desde la propia tesitura davidsoniana la única salida posible que queda es «ofrecer al escéptico un modo de hablar que le impida siquiera plantear sus dudas, en lugar de intentar (como hace Davidson) responder a estas dudas. Hubiera sido mejor decir (al escéptico) que cuando se abandona la *confrontación*, se abandona también la *representación* y, por tanto, el cuadro que hizo posible tanto los temores del escéptico como las esperanzas del fisicalista, del idealista y del peirceano» (Rorty, 1986, p. 344). Ni el lenguaje ni la creencia, en definitiva, nos pueden llevar, por sí mismos, a ese «mundo público objetivo, que no es un producto nuestro» soñado por Davidson y que no es más que una fórmula retórica pasada de moda (Rorty, 1986, p. 354), si es que la filosofía de Davidson quiere ser lógica y ello a pesar de los alegatos realistas de éste (*ibid.*, p. 355). Aquella filosofía ha de acabar en una radical desconfianza ante las pretensiones de la epistemología (*Espejo*, p. 331) y en un rechazo de toda preocupación por la *objetividad*, ese «reflejar con exactitud, en nuestra propia Esencia de Cristal, el universo que nos rodea» (*ibid.*, p. 323).

Para Rorty, pues, a Davidson no le queda, *malgré lui*, mas que seguir la senda del pragmatismo (rortiano, por desotado) desde el momento en que aquél ha establecido que sólo la coherencia de nuestro lenguaje y de nuestras creencias puede servir, al no poder evadirnos de ellos, de justificación. Postura que, según Rorty, nos obliga a refugiarnos en nuestro propio marco semántico-lingüístico comunitario, desprovisto de todo alcance epistemológico y alejado nietzscheanamente de cualquier «voluntad de verdad» o, heideggerianamente, de una «metafísica de la presencia» (*Consequences*, p.

137), usando nuestras palabras y nuestras afirmaciones del modo que lo hacemos pero sin que ello tenga nada que ver con «representar adecuadamente la realidad». Eso puede hacerlo «cualquier comunidad que tenga un lenguaje razonablemente completo y una visión científica razonablemente imaginativa» (*Ibid.*, p. 133).

En el lenguaje entendido como marco comunitario *convencional* de expresión y de interpretación y no como «apresamiento del mundo» (*Consecuencias*, p. 116, 97) encontramos, por consiguiente, todo lo que el filósofo necesita. De ahí que «teniendo ya (en los diccionarios) un manual de traducción para nosotros mismos y en las enciclopedias nuestra auto-etnografía, no hay nada que conocer acerca de nuestra *relación con la realidad* más de lo que ya sabemos. La filosofía no tiene otra cosa más que hacer» (Rorty, 1986, p. 341) desde que hemos descubierto «que, simplemente, no hay en absoluto lazos entre el lenguaje y el mundo, que andamos vagando en medio de nuestras propias creaciones en lugar de vernos constreñidos por la realidad» (*Consecuencias*, p. 134).

Si nos queda, tan sólo, la palabra en su pura desnudez, la misión de la filosofía consistirá en hacernos ver que «conocer» no es más que «derecho a tener creencias» (*Espejo*, p. 351), las cuales —por su interconexión con las expresiones interpretadas, como Davidson puso de manifiesto— se resuelven en *conversación*: filosofar es, así, búsqueda de la *solidaridad* en lugar de la *objetividad* (Rorty, 1985), «capacidad de mantener una conversación» (*Espejo*, p. 341) en la que lo «verdadero» sea lo «aceptable» para una comunidad de hablantes, «la sabiduría práctica para participar en una conversación que renuncia» a la idea de *correspondencia* de las oraciones y de pensamientos (para) ver las oraciones como si estuvieran *conectadas con otras oraciones* en lugar de con el mundo. Debemos considerar el término «corresponde a cómo son las cosas» como ... felicitar a un juez por su sabia decisión dándole una buena propina: demuestra una falta de tacto... Es sólo mal gusto», algo que hace aparecer a la filosofía como «ridícula» (*Espejo*, p. 336).

Si el foso descubierto por Davidson entre verdad y justificación no puede ser rellenado, concluye Rorty, «digamos... que “sólo existe el diálogo”, sólo lo *nuestro* y echemos por la borda los residuos últimos de la noción de “racionalidad transcultural”, “objetividad”, “verdad”...» (Rorty, 1985, p. 15), «reduciendo la objetividad a la solidaridad» (*ibid.*, p. 5) a través del patrón «etnográfico» que engloba a los que participan «en nuestras creencias, al menos de un modo suficiente para hacer fructífera la conversación posible» (*ibid.*, p. 13): «desde Kant, los filósofos han confiado en encontrar... la estructura apriori de cualquier posible investigación, lenguaje o forma de vida social. Si abandonamos esta esperanza, perderemos lo que Nietzsche llamaba el “confort metafísico” pero podemos ganar un sentido renovado de comunidad. Nuestra identificación con nuestra comunidad

—nuestra sociedad, nuestra tradición política, nuestra herencia intelectual— queda realzada cuando vemos esa comunidad como *la nuestra* en lugar de una comunidad natural, construida y no encontrada; una entre las muchas que los hombres podrían haber hecho» (*Consequences*, p. 16).

IV

El rechazo de Davidson y de Rorty al dualismo esquema-contenido no carece de fundamento en la medida en que resulta insostenible la concepción de unos esquemas fijos concretos donadores de sentido y objetividad a un marco, pretendidamente previo y meramente estático, de la pasividad. Visto así, al modo davidsoniano (que es, todavía, muy frecuente en los manuales de historia de la filosofía), un planteamiento como el kantiano conduciría inevitablemente al enfrentamiento descrito por Rorty, un enfrentamiento entre, por un lado, lo absoluto-espíritu y, por otro, lo simplemente dado-materia, incapaz de *justificar* nuestro conocimiento del mundo. Ante esta situación, Davidson no encuentra más camino que refugiarse en las creencias y, por su parte, Rorty, más decididamente, apela a la des-realización del mundo. En ambos casos, se busca eliminar, decretándole insoluble, el problema que Kant quiso abordar.

Aquí es donde la fenomenología husserliana puede, y debe, ayudar a esta parcela de la epistemología actual a poner las cosas en su sitio y esta referencia a Husserl no ha de verse como intempestiva en relación con el tema y autores que aquí nos ocupan. La apelación davidsoniana, en efecto, a la creencia no puede por menos de recordarnos el recurso fenomenológico a la vivencia. De otro lado, el acosmismo rortiano no deja de resonar en paralelo con las pretensiones del (primero) Husserl acerca de la fenomenología centrada en el análisis de las vivencias que, «transcendentalmente purificadas, son *irrealidades*, exentas de toda inserción en el mundo real» (*Ideen I*, p. 7) y en la imposibilidad de una incorporación de la conciencia en el mundo real a causa del *abismo* existente entre aquella y la materialidad (*ibid.*, p. 117; 87 ss.; 92 ss.), de tal manera que el «ser absoluto», la «conciencia absoluta» es el residuo de la «*aniquilación del mundo*» (*ibid.*, pp. 115-117; 134; 72). La fenomenología husserliana, en fin, desde las *Investigaciones* puede caracterizarse, entre otras maneras, como un planteamiento en profundidad del tema que motivó el arranque de la filosofía de Davidson, el de las relaciones y diferencias que han de establecerse entre las estructuras de *causalidad* y *evidencia* en el conocimiento.

Para Husserl, sin embargo, los problemas filosóficos no se solucionan eliminándolos sino, por el contrario, profundizando en ellos. Esta postura conduce al fundador de la fenomenología, al contrario de la actitud adoptada por Davidson y Rorty, a buscar superar el contenido «mítico» (*Krisis*, p.

100 y ss.) de la filosofía trascendental kantiana pero reconociendo el notable impulso filosófico que representó el descubrimiento kantiano de la «ingenuidad» que supone todo «discurso» acerca de la objetividad de una filosofía racional acerca de la naturaleza-en sí (*ibid.*, pp. 99; 98), la realidad que no es más que «interpretación absurda... exactamente lo mismo que un cuadro redondo» (*Ideen I*, pp. 135; 134) y que es también la «realidad ininterpretada» que provoca el justo rechazo de Davidson (1974).

Quedarnos, por ello, en esta descalificación es permanecer en un terreno kantiano. Si se quiere avanzar en esta línea por cauces no kantianos, hay que dar una razón válida de la postura adoptada y, por no hacerlo así, tanto Davidson como Rorty caen en el error que pretendía evitar, el de la pérdida del fundamento de nuestro conocimiento de la realidad, justamente aquella «pérdida del mundo» que Husserl denunciara como el elemento mítico del idealismo kantiano.

Intentar descubrir este fundamento perdido en la experiencia sensible conduce ciertamente a las contradicciones denunciadas por Davidson. Ello, sin embargo, no lleva necesariamente al supuesto de la veracidad inmanente de la creencia como oposición al apriorismo kantiano, algo que nos obliga a preguntarnos si puede proporcionar una adecuada justificación de nuestro conocimiento del mundo tratándose, como se trata, de un supuesto injustificado. Hay que contemplar, por ello, la otra posibilidad propuesta por Husserl, la de sustituir el a priori kantiano por la descripción de lo realmente dado de modo originario en el a priori del mundo-vivido, el a priori pre-lógico al que ha de remitirse toda construcción lógico-objetiva (*Krisis*, pp. 143; 149).

El mundo-vivido no es un supuesto sino la explicación de la intencionalidad, el dato de que la conciencia de la subjetividad es inevitablemente «conciencia del mundo», el correlato general y horizonte del experimentar en conexión con el cual se erige la conciencia de los objetos singulares. Si tenemos en cuenta que «el problema que abarca la fenomenología entera tiene por nombre el de la intencionalidad» (*Ideen I*, p. 348), la filosofía de Husserl es precisamente, entonces, el des-velamiento de la correlación conciencia-mundo, porque «la intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido» (*ibid.*, p. 203) no ya solamente como «conciencia de algo» (*ibid.*, p. 204) sino como totalidad-marco en la que se engendra la captación concreta de las realidades sensiblemente dadas.

El supuesto davidsoniano de la veracidad del conjunto de nuestras creencias permanece, así, como una hipótesis injustificada si no reposa en el *descubrimiento* —la convicción descubierta— de que el sentido del «mundo» es «la totalidad de las entidades “reales”, de las realidades reales en cuanto anticipación de una unidad ideal» (*Krisis*, p. 148). Es este sentido el que, de modo fehaciente, puede *justificar* el acercamiento a los «objetos familiares» y al «realismo sin confrontación» que Davidson buscaba como modo de

oponerse al escepticismo. Husserl, en efecto, parece responder por anticipado a estos objetos davidsonianos cuando escribe que, a través de la conciencia de la *Lebenswelt* como horizonte de toda experiencia, se llega «al realismo más estricto porque con ello no se dice más que “yo estoy seguro de que soy un hombre que vive en este mundo—vividlo y, ni por asomo puedo mostrarme escéptico en relación con ello”» (*Krisis*, pp. 190-1).

Davidson, sin embargo, renuncia a tomar en consideración que la determinación primera de la creencia-de-experiencia es que su estructura exige un campo general de un entorno sobre el que el objeto circular, destacándose, concentra el interés del conocimiento. Se trata del horizonte como campo de pre-donación universal que constituye el mundo —en cuanto mundo (*Erfahrung*, pp. 23 ss.; 75 ss.; *Analysen, Einleitung; Erste Phil. II*, pp. 147 ss.)—, cuya captación es una «creencia pasiva», un pre-saber que se nos impone antes de toda participación activa del sujeto pero no en oposición a ésta. El desarrollo de la experiencia es, entonces, un «explizieren» continuo, una «aclaración» o una «verificación» de aquel horizonte general (*Erfahrung*, pp. 113 ss.) que hace de la «verdad», de la «apodicticidad» del mundo-vivido la fuente de toda evidencia (*Erste Phil. II*, p. 406; *Analysen*, p. 101). De este modo se concreta lo que ya *Ideen I* (p. 52) había configurado como «el principio de todos los principios: toda intuición *originaria* es una *fuerza fundamentadora del conocimiento*». la búsqueda fenomenológica de lo originario, «tal como se da y dentro de los límites en que se da» pero en el transfondo del horizonte-mundano está, por ello, en íntima conexión con la preocupación davidsoniana por mostrar la imposibilidad de hacer de una creencia concreta la fuente de verdad del resto de nuestras creencias.

El holismo davidsoniano busca poner en entredicho la búsqueda tradicional-cartesiana de un dato concreto capaz de *asegurar*, a través de un proceso deductivo, la objetividad del conocimiento. Si esta postura conduce a la pérdida del mundo (o, cuando menos, a hacer peligrar la realidad mundana) es porque Davidson no ha considerado otra posibilidad, filosóficamente más fecunda porque encierra todos los beneficios y excluye, a la vez, los riesgos de aquel holismo. Se trata de la declaración husserliana de que la fenomenología deje de verse como un «cartesianismo» ya que «no busca *asegurar* la objetividad, sino *comprenderla*», «aclararla» transcendentemente, teniendo en cuenta que «deducir no es aclarar» (*Krisis*, p. 193). Es la aclaración fenomenológica que se relaciona directamente con la objetividad, no subordinándola a la actividad transcendental (al modo kantiano que había provocado el desencanto davidsoniano) sino haciéndonos conscientes de que «vivir es un perpetuo vivir-en-certidumbre-del mundo» (*Krisis*, p. 145).

En *Krisis* y en *Erfahrung* sobre todo, Husserl va a abrir, por ello, un camino capaz de hacernos ver cómo lo que (Davidson, 1982, p. 327) considera la insuperable aporía de fundamentar el conocimiento puede encontrar

solución precisamente aceptando los polos de lo objetivo y los subjetivo de aquella paradoja davidsoniana en la unidad del mundo-vivido. Es la tarea que la tercera parte de *Krisis* (especialmente, pp. 105-138) llevará a cabo, analizando largamente lo que Davidson se limita a exponer con un simplismo a veces irritante. Más aún, en *Krisis*, &53 (pp. 182-185), encontramos expuesta, casi con las mismas palabras, la «Paradoxie» de Davidson, así como una reiteración de su solución (*ibíd.*, &54). Precindiendo de esta última observación, lo interesante es hacer notar aquí la notable similitud —aunque dicho sea con todas las precauciones— de los planteamientos comunes a Davidson y a Husserl, por más que las soluciones propuestas por ambos sean tan diferentes. Ello nos puede convencer de hasta qué punto la fenomenología husserliana es capaz de «seguir estando ahí», próxima a los problemas de nuestros días y dando respuesta a las preocupaciones davidsonianas de cómo es posible llegar al «realismo sin confrontación» soñado por Davidson re-tomando el supuesto de la veracidad intrínseca de la creencia en el marco de la inseparable correlación conciencia-mundo entendida como horizonte originariamente vivido y abarcador de toda experiencia.

Querer con Rorty hacer de los planteamientos davidsonianos un punto de partida para llegar a la disolución y pérdida del mundo, ello sólo puede ser atribuido a las insuficiencias de la respuesta davidsoniana, cosa que no puede ocurrir con la respuesta husserliana a aquellos planteamientos. En cuanto a la propia postura rortiana, hay que aplicarle la denuncia de *Krisis*, p. 90: se descalifica por sí misma por ser la «bancarrota» de la filosofía misma desde el momento en que, para Husserl, «el mundo como problema fenomenológico» —digamos con Landgrebe— enuncia el problema mismo de la filosofía.

De lo acertado de este diagnóstico es el propio Rorty testigo excepcional al aceptar que él busca una cultura *post-filosófica*, un discurso a-normal que, al continuar «la conversación iniciada por Platón» nada tenga ya que ver, sin embargo, con lo que llamamos «filosofía». Aunque *Espejo* acabe tranquilizando a los filósofos profesionales y a los miembros de los Departamentos universitarios de Filosofía, lo que Rorty está, de hecho, proponiendo es que éstos no sobrepasen la labor de los historiadores de la filosofía tras haber alcanzado «el punto en el que, en palabras de Wittgenstein, seamos capaces de dejar la filosofía cuando queramos» (*Consequences*, p. 17), sustituyendo el rigor del pensamiento tradicional por la «superficialidad filosófica» gracias a la cual el filósofo puede desembarazarse de distinciones tales como «physis-nous», «en sí-para nosotros», «objetivo-convencional» (Rorty, 1988, pp. 16-17). La moraleja es, entonces, bien clara: al filósofo le cumple mantener el lenguaje del sistema comunitario-político dado, ocupándose del sostén del propio sistema. No queda espacio para el ejercicio de la racionalidad crítica ni para la búsqueda de lo racional en la humanidad. Por ello, para Rorty, desembrujar filosóficamente el mundo implica que «los ciudadanos de las sociedades democráticas sean, cada vez en mayor medida,

pragmáticos, tolerantes y esten satisfechos con una mera racionalidad instrumental a corto plazo» (Rorty, 1988, p. 17; 10-11).

Rorty llega a estas desconcertantes —masoquistas, si se quiere— conclusiones a través del análisis de un problema al cual Rorty no responde sino, únicamente, decide disolver. Es el problema que la fenomenología aborda desde pautas acordes con la exigencia filosófica y, por atender a esta exigencia, Husserl podrá concluir que su filosofía del mundo-vivido es, en última instancia, el cumplimiento de la «automeditación de la humanidad, de la autorrealización de la razón» (*Krisis*, pp. 269, ss.). El programa de una «humanidad racional» como consecuencia de la postura fenomenológica es, de por sí, lo suficientemente atractivo como para descalificar los alicortos planteamientos de aquella subordinación instrumental a la que Rorty relega la reflexión filosófica de nuestro tiempo. Ciertamente es que el desarrollo husserliano de la temática del mundo-vivido no deja de ofrecer inquietantes oscuridades y dudas que los fenomenólogos de nuestros días habrán de tratar de resolver, especialmente aquéllas puestas de manifiesto por Seigfried (1988) y Waldenfels (1979). No es menos cierto que sigue siendo necesario revisar los análisis husserlianos acerca de los originarios, rechazando las connotaciones sustancialistas y especulativas que en aquéllos siguen subsistiendo (Montero, 1987). Tomar la fenomenología husserliana con precaución no es, en todo caso, más que salvaguardar la actitud preconizada por el propio Husserl y acaso ello constituya la mejor constatación de la vigencia de lo que el fundador de la fenomenología quiso llevar a cabo.

REFERENCIAS

- DAVIDSON, D. (1974): «On the Very Idea of a Conceptual Scheme». En Davidson (1984), pp. 183-199.
- (1977): «Reality Without Reference». En Davidson (1984), pp. 215-227.
- (1982): «Empirical Content». En LePore (1986), pp. 320-333.
- (1983): «A Coherence Theory of Truth and Knowledge». En LePore (1986), pp. 305-320.
- (1984): *Inquiries into Truth & Interpretation*. Oxford, Clarendon Press.
- DUMMETT, M. (1975): «What is a Theory of Meaning», I. En Guttenplan, S., *Mind and Language*. Oxford, Oxford University Press.
- (1976): «What is a Theory of Meaning», II. En Evans, G. McDowell, J., eds., *Truth and Meaning*. Oxford, Clarendon Press, pp. 67-137.
- (1978): *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, Harvard University Press.
- GOODMAN, N. (1979): *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Ind., Hackett.
- HUSSERL, E. (1950): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, (Husserliana, III), Haag, Martinus Nijhoff; citado *Ideen I*.

- (1954): *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik²*, Hamburg, Glaesen & Goverts: citado *Erfahrung*.
- (1959): *Erste Philosophie* (Husserliana, VIII). Haag. Martinus Nijhoff: citado *Erste Phil. II*.
- (1962): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana, VI), Haag, Martinus Nijhoff: citado *Krisis*.
- (1966): *Analysen zur passiven Synthesis* (Husserliana, XI), Den Haag, Martinus Nijhoff: citado *Analysen*.
- LEPORE, E., ed. (1986): *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Basil Blackwell.
- LOAR, B (1987): «Truth Beyond All Verification». En Taylor (1987), pp. 81-116.
- MCDOWELL, J. (1987): «In defence of Modesty». En Taylor (1987), pp. 59-81.
- MONTERO, F. (1987): *Retorno a la fenomenología* (Barcelona, Anthropos).
- RAJCHMAN, J.; WEST, C., eds. (1985): *Post-analytic Philosophy*, New York, Columbia University Press.
- RORTY, R. (1972): «The World Well Lost». En Rorty (1982), pp. 3-19.
- (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press (Trad. Cátedra, 1983): citado *Espejo*, por versión castellana.
- (1982): *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- (1985): «Solidarity or Objectivity?». En *Rajchman-West*, eds. (1985), pp. 3-20.
- (1986): «Pragmatism, Davidson and Truth». En LePore, E., ed. (1986), pp. 333-356.
- (1988): «Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie». En *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XLII, 1, pp. 3-17.
- SIEGEL, H. (1987): *Relativism Refuted. A Critique of Contemporary Epistemological Relativism*. Dordrecht-Boston-Lancaster, D. Reidel Pub. Co.
- SEIGFRIED, H. (1988): «Against Naturalizing Preconceptual Experience». En *Philosophy and Phenomenological Research*, XLVIII, 3, pp. 505-518.
- TAYLOR, B., ed. (1987): *Michael Dummett. Contributions to Philosophy*, Dordrecht-Boston-Lancaster, Martinus Nijhoff Pub.
- WALDENFELDS, B. (1979): «Die Abgründigkeit des Sinnes. Kritik an Husserls Idee der Grundlegung». En Ströker, E., ed.: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann.