

# En defensa de la objetividad

FERNANDO MONTERO  
(Universidad de Valencia)

El propósito de estas reflexiones es intentar una reposición del lema husserliano «¡a las cosas mismas!»<sup>1</sup>. Pero, si a comienzos de siglo esta invocación estaba justificada por el rechazo del mentalismo fomentado por los psicólogos, los filósofos del «espíritu» o de la «vida», tal vez por los mismos neokantianos, en nuestro tiempo constituye más bien una reacción contra cierto mentalismo que se ha instalado en la filosofía analítica del lenguaje. Es cierto que esa corriente inició su andadura como una indagación del testimonio que las palabras dan de las cosas habladas. Pero me temo que paulatinamente se ha ido recluyendo en los mismos procesos del lenguaje o en su manifestación verbal, pasando por alto el hecho de que hablamos de cosas, de situaciones mundanas o de una conducta teórica o práctica que, en cualquier caso, sólo se puede dilucidar recurriendo a los objetos correspondientes. Se diría que el «fantasma» de la mente, exorcizado por Gilbert Ryle<sup>2</sup> como una sustancia anímica, ha vuelto a las andadas, bajo el ropaje de enunciados y oraciones, de actos verbales, contenidos significativos, *intensions*, descripciones, etc., todos ellos reducidos a su estricta emisión. He de reconocer que es posible que mis recelos contra ese vago neocartesianismo hayan sido espoleados por la lectura de la tesis de John R. Searle, expuesta en su libro *Intentionality*, según la cual tenemos las significaciones «en la cabeza»<sup>3</sup>, cuya estridencia hubiera inquietado seguramente al mismo Descartes.

Por ello voy a esbozar ciertas consideraciones sobre una fenomenología de la objetividad, con la intención de restituir a los objetos los privilegios que deben tener con respecto a los actos de habla que dan cuenta de

---

1. HUSSERL, E.: *Logische Untersuchungen*, 1.<sup>a</sup>, «Introducción». § 2. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, § 19. También M. Heidegger evoca el lema «¡a las cosas mismas!» en el § 7 de la «Introducción» de *Sein und Zeit*.

2. RYLE, G.: *The Concept of Mind*, cap. I («Descartes' Myth»).

3. SEARLE, J. R.: *Intentionality*, cap. 8 («Are meanings in the head?»).

ellos. No dudo de que se trata de una tarea menos espectacular que las consagradas a la meditación sobre nuestro momento histórico, sobre los problemas de la sociedad actual o sobre la crisis de la modernidad. Y, fiel a la metodología fenomenológica, procuraré rehuir la seducción de las hipótesis audaces, de las generalizaciones de largo alcance o de las construcciones especulativas. Pues intentaré dilucidar la objetividad que se ponga de manifiesto en fenómenos que se exhiban de inmediato, sin la mediación de conjeturas o procesos discursivos que nos lleven hasta dimensiones remotas de nuestro mundo. Y, como la crisis de la objetividad a que me refiero ha tenido lugar en la filosofía del lenguaje, me atenderé a la *objetividad hablada*. No obstante, consciente de que la filosofía analítica se ha convertido en una selva enmarañada, cuyos enredos igualan a los de la más refinada escolástica, procuraré escapar de sus trampas bosquejando sólo las respuestas fenomenológicas de unos problemas analíticos bien conocidos, que, en conjunto, giran en torno a la cuestión del *cumplimiento* de los enunciados que hacen referencia a determinados estados de cosas o situaciones objetivas y a la consiguiente *identificación* de las mismas.

\* \* \*

Quisiera precisar ante todo que mi defensa de la *objetividad* se va a ceñir a la que puede ser titulada como *intencional*. Es decir, a la que tiene validez en tanto que se perfila y constituye *ante, para o por* una actividad consciente. Lo cual significa que en modo alguno propondré la tesis de que se interprete un *objeto intencional* como cierto *contenido* que exista *dentro* de una hipotética entidad denominada «conciencia», «mente», etc. (por no hablar de esa sorprendente «cabeza» que Searle se ha inventado para depositar las «significaciones», las «creencias», etc.) Por el contrario, de acuerdo con la crítica que hace Husserl de la «intencionalidad» defendida por Brentano<sup>4</sup> (que interpretó los «objetos intencionales» como «contenidos» de los fenómenos psíquicos), estimo que carece de sentido decir que mi creencia de que «el Sol es una estrella enana» se encuentre *dentro* de ningún recinto mental. El elemento oral o gráfico (las palabras mismas) que forman parte de ese enunciado son de dominio público: vuelan por los aires cuando lo emito o se graban en el papel cuando lo escribo. Y la *significación* que tenga es esencialmente la *situación objetiva* («el objeto en el cómo de sus determinaciones», decía Husserl)<sup>5</sup> que aparece ante cualquiera que lo comprenda. Es decir, hablo de «el

4. BRENTANO, F.: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Libro II, cap. 1.º, § 5. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 5.º, § 11.

5. HUSSERL, E.: *Logische Untersuchungen*, 5.º, § 20. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, §§ 129, 131 y 132.

Sol» y de su indole estelar, de esa estrella que dista millones de kilómetros, no de una entidad que se encuentre encerrada en no sé qué mágicos arcanos de esa extraña «conciencia», «mente» o «cabeza». Pues la «intencionalidad» no consiste sólo en esa trivialidad de que toda conciencia lo es de un objeto, sino en que se consume en la presencia de ese objeto, con el que se funde su propia presencia como actividad que lo evoca o constituye como parte integrante de su mundo. Es decir, en su acepción *fundamental* (luego trataré de otra que podría denominar una *intencionalidad derivada*) la intencionalidad justifica una preeminencia de los objetos, en tanto que la conciencia se hace esquiva o evanescente en beneficio de ellos. Con otras palabras, el dato decisivo de que disponemos para saber algo de una conducta consciente es la presencia de sus objetos, fundida con la intuición de la actividad misma que en ella fluye decidiendo la comparecencia de esos objetos. Pero ello excluye de raíz toda posibilidad de concebir la conciencia como una «cosa» (sucedáneo de la *res cogitans* cartesiana), en cuyo *interior* estuviesen los objetos o sus representaciones mentales. Por consiguiente, el protagonismo que la conciencia alcanzó en la obra de Husserl significa sólo que todo *objeto* lo es *para* una conciencia y que su estructura objetiva lleva la impronta de las actividades conscientes que han decidido su presencia. En definitiva, el *objeto intencional* es siempre «el hilo conductor trascendental» (dice Husserl en el § 21 de las *Meditaciones cartesianas*) que permite el conocimiento de cualquier vivencia o actividad consciente. Pero, aunque sean profundas las huellas que esa actividad haya dejado en su *consistencia*, los objetos no aparecen en modo alguno reclusos en ningún recinto mental. En rigor, la *mente* o la *conciencia*, como entidades contenedoras de las «representaciones» o «imágenes» por las que aparecen los objetos como *contenidos* suyos, son el producto de una especulación metafísica que bien merece todas las reticencias que ha generado desde que fue inaugurada por Descartes.

Es manifiesto que esta concepción de la *intencionalidad*, como rasgo fundamental de la conciencia, hace que se trate de lo *objetivo* con cierta generosidad, incluyendo entre los *objetos* una serie mucho más amplia de los que han sido considerados inequívocamente como tales. Es decir, no cabe duda de que detentan la objetividad en primer lugar los objetos que aparecen empíricamente como seres reales (pasando por alto los recelos que hayan originado las «cualidades secundarias» que los constituyan). Son los objetos que nos asaltan o que se nos imponen con una *alteridad* que hace que, como decía Kant, nos sintamos «afectados» por su presencia sensible<sup>6</sup>. Y también habría que incluir en ese primer rango a los objetos ideales que, como los matemáticos, imponen una legalidad que tiene visos de universalidad y necesidad. Pero, de acuerdo con el principio de la intencionalidad, también los sentimientos, las emociones y pasiones

6. KANT, E.: *Kritik der reinen Vernunft*, A 19/B 33-34.

tienen que ser explorados partiendo de la presencia de *objetos* o *situaciones objetivas* poseedoras de una índole estimativa o axiológica. Como los recuerdos se caracterizan por la condición temporal de los sucesos pretéritos recordados. Y, más aún, las veleidades de la fantasía se manifiestan por la peculiaridad etérea de los *objetos ficticios* que con ella se constituyen. O la perplejidad de las cavilaciones ante lo problemático se caracteriza por la incoherencia de ciertos *objetos* que no acaban de acoplarse con el entramado lógico que domina el mundo. Incluso los estados de ánimo más difusos, como el abatimiento, la inquietud, la euforia, etc., son conocidos por la presencia de una situación mundana amenazante o prometedora, transida de valores inciertos que la hacen ser estimulante o deprimente. Y también hay que contar con *objetos falsos*, que hoy nos pueden parecer inaceptables, pero que durante cierto tiempo y para la mayor parte de la gente fueron aceptados sin ninguna duda. Así, el «flogisto» fue invocado *objetivamente* por los químicos y alquimistas que vivieron antes de que Stahl descubriese que el oxígeno produce la combustión. Y la situación central de la Tierra en el Universo fue *objeto* de las más firmes convicciones de los astrónomos anteriores a Copérnico y de quienes hasta entonces habían vivido en ella. En vista de lo cual, me pregunto cuales de los objetos con que hoy contamos serán descalificados de forma similar por las generaciones futuras. Lo cual no impide que hoy jueguen un papel relevante en nuestro panorama objetivo.

Esta generosidad a la hora de reclutar *objetos* como «hilos conductores» para el conocimiento de las actividades conscientes puede hallar un buen refuerzo en la teoría de Alexius Meinong<sup>7</sup> de que es *objetivo* todo lo que posee una *consistencia* (*Bestand*) tal que le permite constituirse con la *alteridad* con que se hace *pre-sente* ante una conducta consciente. Por supuesto, con ello me aparto totalmente de la interpretación de Bertrand Russell<sup>8</sup> de que esa «*consistencia*» fue algo así como la *existencia* de los seres reales. Meinong dejó bien claro que sólo era el *ser-así* (*So-sein*) que tiene todo objeto, sea real, ideal o ficticio. Es decir, es la *configuración* que le permite distinguirse de cualquier otro objeto (poseedor de otra *consistencia*) o del fondo mundano en que se recorta. Pues, en definitiva, el discutido «Pegaso» tiene una *consistencia* que le permite objetivarse como «caballo alado» y que en modo alguno le confiere ninguna clase de «existencia» o «realidad». Es decir, permite que se diga con toda licitud que «Pegaso no existió». Y, en todo caso, esa *configuración* objetiva, la *consistencia* de cualquier objeto, es suficiente para que pueda ser pro-puesto como una entidad en la que incide nuestra actividad judicial, nuestro lenguaje, nuestra percepción o fantasía, nuestros recuerdos y esperanzas, etc. Es decir,

7. MEINONG, A.: *Ueber Gegenstandstheorie* (II, p. 483).

8. RUSSELL, B.: «On Denoting».

es el motivo decisivo por el que puede ser *objetivado* como *algo* que se hace presente *ante* cualquier forma de conciencia, con esa *alteridad* que el término latino «*ob-iectum*» y el germánico «*Gegen-stand*» han recogido. Es una *consistencia* que puede ofrecer la imposición con que «se da» lo empírico y el rigor lógico de un objeto matemático. Que retiene la estructura que los creadores de ficciones han dado a los productos de su fantasía: así el «Ulises» homérico será siempre el héroe que inventó el caballo de madera con que los aqueos entraron en Troya. Pero puede ser también la *consistencia* fugaz de las ocurrencias fortuitas o la *consistencia* problemática de los objetos que no acaban de alcanzar una coherencia lógica suficiente. En todo caso, desaparece cuando se formulan series de palabras sin sentido, en las que la ausencia de toda regularidad lógica y sintáctica anula la *consistencia* objetiva. Pero alcanza su plenitud con los objetos reales experimentados, en los que la coherencia lógica tiene el respaldo de su imposición empírica.

Es posible que este intento de rehabilitar lo objetivo choque con la aparente dificultad de que el lenguaje se incrusta en los mismos objetos de que hablamos, pasando a integrar su misma presencia. Lo cual puede hacer pensar que no es legítimo tratar como objetivo lo que lleva impreso un elemento subjetivo, la palabra que se le ha asignado. Pero, en rigor, la consideración de las palabras como signos que podemos diferenciar de aquello que significan no sólo es una actitud artificial, propia del laboratorio semántico, sino que no responde a su uso efectivo. No andamos por el mundo como espectadores de un doble plano de entidades, el de las palabras que utilizamos y el de las cosas señaladas por ellas. En todo caso, ese desdoblamiento sólo ocurre con las auténticas señales, dispuestas mediante artificios que las hacen aparecer de modo más ostensible que las situaciones que señalan y que, por tanto, se diferencian de las mismas por su propia ostentación. Pero, en su uso normal, las palabras disimulan su aparición como signos. Se incrustan en las cosas habladas y pasan a formar parte de su misma presencia objetiva<sup>9</sup>. Lo que aparece en el horizonte como una línea quebrada y oscura es el monte que lleva inscrita esa denominación sin solución de continuidad con su aparición visible. Y, con ese nombre, su presencia arrastra consigo el vocabulario que constituye lo que Katz<sup>10</sup> llamó sus «marcadores semánticos», es decir, el repertorio de las palabras que le son afines o que constituyen los enunciados con que ese monte es expresado. Pero, en el caso de que se trate de objetos ideales, es decir, que carezcan de una auténtica manifes-

---

9. MONTERO, F.: *Objetos y palabras* (cap. 14, «La auto-objetivación de la palabra») y *Retorno a la Fenomenología* (II, § 11, «La constitución verbal de los objetos»).

10. KATZ, J. J.: *The Philosophy of Language* (cap. 5, «Implications for Understanding Conceptual Knowledge»).

tación sensible, las palabras se objetivan sostenidas por la actividad mental que las formula y que las engarza con todo el vocabulario que corresponde a su campo temático y con las formas de conducta para las que son estímulo o cauce de su actuación. Así, la «libertad» es sólo una palabra que vale como una objetividad ideal cargada del inmenso dinamismo que le confiere la conciencia práctica que la ha convertido en foco de los más esforzados empeños humanos. En definitiva, nuestra conducta ante los símbolos sagrados, patrióticos o políticos prueba que un mero emblema puede cargar con la fuerza explosiva de las más violentas pasiones y que su mismo uso se confunde con aquello que simbolizan, que bien puede ser una entidad abstracta («Dios», «Patria», «Democracia»), incapaz de configurarse con una presencia empírica. Por consiguiente, todo ello autoriza a dar un *status* objetivo al lenguaje que reviste a los objetos empíricos o constituye la entidad de los ideales, cuya presencia se reduce a la de las palabras que asumen el dinamismo con que se las piensa o con que se actúa en pos de sus instancias prácticas.

Ahora bien, la imposibilidad de trazar una línea divisoria entre el lenguaje y los objetos hablados significa, en definitiva, que no es una mengua para su objetividad el hecho de que los seres de que hablamos o que pensamos mediante la cooperación ineludible del lenguaje llevan incrustadas las palabras que los designan. El supuesto de que los objetos sean entidades desprovistas de todo vínculo con la conciencia que los hace presentes es absurdo y, a la vez que incurriría en las contradicciones de una interpretación absolutista de lo objetivo, arruinaría todo lo que de hecho es el mundo en que discurre nuestra existencia, un mundo transido de estructuras que se han constituido en virtud de la actividad de la conciencia que anima o sostiene su presencia.

Y, en efecto, todos los esfuerzos por ampliar el campo de lo objetivo chocan con un límite insalvable: el de los objetos que pretendan valer de un modo absoluto. Pues, por definición, su objetividad escaparía de la misma conciencia que los propusiera como tales y que intentara representarlos en su ser absoluto. La misma formulación de una objetividad «absoluta» se destruye a sí misma por contradicción interna en la medida en que lo así concebido, lejos de ser absoluto, es *ipso facto* relativo a la conciencia que pretende enunciarlo. Pero lo grave del absolutismo objetivo no es sólo que haya movido una buena parte de las especulaciones metafísicas, sino que se infiltre en concepciones actuales que parecen serle ajenas. Hay así un cierto absolutismo en numerosas concepciones científicas que, como Husserl ha puesto de manifiesto en *La crisis de las ciencias europeas*<sup>11</sup>, han confiado en que la ciencia de corte fiscalista puede alcanzar la trama absoluta de la realidad, olvidando las funciones de la

---

11. HUSSERL, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, parte II.

conciencia que constituyen los mismos objetos científicos. Tal vez en lo que queda de estas reflexiones se pueda atisbar cómo se introduce cierto absolutismo en la valoración de la *identidad* que debe tener un objeto en el que inciden diversas denominaciones que, sin embargo, lo denotan como «el mismo» objeto. Pues, como veremos pronto, una condición fundamental para que un objeto pueda constituirse como tal es que sea *identificable* a lo largo de distintas actividades conscientes que den cuenta de sus variados aspectos.

\* \* \*

Pero antes me importa subrayar otra cuestión que concierne a la *intencionalidad* que hasta aquí he considerado (y que quisiera calificar como *fundamental* en previsión de que en adelante recurra además a otra modalidad de *intencionalidad derivada* de la misma). Se trata de que la actividad de la conciencia que se proyecta en los múltiples campos objetivos que con ella se hacen presentes queda impresa en sus objetos intencionales, como si les inyectara vida y animación y traza en ellos mismos nuevos cauces intencionales, una transición entre sus respectivas objetividades. Es decir, los convierte en elementos dinámicos integrados en los mismos procesos de la conciencia que en ellos incide. Forman parte del «mundo de la vida», del *Lebenswelt* husserliano, un mundo en el que se conjuga la actividad que puedan tener los mismos objetos por su entidad física con la que les confiere el hecho de ser *vividos*, es decir, propuestos y constituidos por el dinamismo de la conciencia. El Sol que veo deslizarse por el cielo azul no sólo actúa recorriendo el firmamento, irradiando luz y calor, sino que es también el Sol que *despierta* el recuerdo de los mitos solares, que *evoca* la imagen copernicana del Universo, que *suscita* teorías científicas o imágenes poéticas. O, más simplemente, es el Sol placentero que gratifica los días invernales o el Sol irritante que abrasa en verano. Evidentemente, esa vitalidad que la índole intencional confiere a cualquier objeto se hace más ostensible en los objetos ideales, en los recordados y en los ficticios, es decir, en todos aquellos cuya misma presencia depende de la actividad de la conciencia que la evoca y mantiene en vilo.

Pero ella genera una segunda modalidad de *intencionalidad* que va a ser protagonista del resto de mi exposición y que antes he anunciado como *derivada* de la que fusiona la conciencia y cualquier objeto. Se trata de la *intencionalidad* que se distiende entre los mismos campos objetivos en la medida en que en ellos se ha inyectado la *intencionalidad fundamental* propia de la actividad consciente. Un ejemplo puede aclarar el asunto. Si menciono «el Lucero de la tarde», en caso de que alguien ignore de qué hablo, podré explicárselo diciendo que hablo de «el planeta Venus». Pero, si sigue perplejo mi interlocutor, podré resolver sus dudas llevándolo-

lo a pasear una tarde en que se vea brillar dicho Lucero, enseñádoselo de modo inequívoco. Es decir, la simple «mención» ha transitado hacia una «explicación» y, finalmente, hacia una experiencia verificadora que «cumpliese» adecuadamente la mención inicial. Se puede decir (como ha hecho John R. Searle)<sup>12</sup> que está en juego una *intencionalidad* que va desde la «mención» o la «creencia» en el Lucero de la tarde hasta su «cumplimiento» empírico. O, como creo preferible, que va desde el Lucero *mencionado y explicado* como «planeta Venus» hasta el mismo Lucero *visto* en el ocaso del Sol. De igual manera, se puede hablar de una *intencionalidad* similar que pase desde los «propósitos», «planes» o «intenciones» hasta su «realización» mediante actos que los cumplan. Ahora bien, por mi parte tengo un especial interés en destacar que se trata de una *intencionalidad derivada* de aquella otra que proyectaba la actividad consciente de cualquier clase sobre sus objetos. Pues, en rigor, sólo se puede realizar esa otra *intencionalidad* que lleva a cabo los citados procesos de cumplimiento desde el supuesto de que exista, como fundamento suyo, la que endereza a la conciencia hacia sus objetos.

Pero hay un segundo motivo por el que me interesa subrayar la prioridad de la que he calificado *intencionalidad fundamental*. Se trata de que en los procesos de *cumplimiento* que acaecen con la *intencionalidad derivada* prevalece la presencia del objeto que, como se advirtió, desde el punto de vista de la *intencionalidad fundamental*, era el «hilo conductor» para el conocimiento de cualquier actividad de la conciencia. Y, más exactamente, como intentaré precisar, es la *identidad* del objeto sobre el que versa el «cumplimiento» de las «creencias» y de los «propósitos» lo que marca las condiciones a las que se ha de ajustar dicho proceso de «cumplimiento» característico de la *intencionalidad derivada*. Es decir, el «cumplimiento» de las «creencias» o «propósitos» que con ella se verifica se acomoda a la exigencia de que el objeto o estado de cosas que están en juego sean *identificados* (y *re-identificados*, se podría decir evocando el estudio de Strawson sobre los *Individuos*)<sup>13</sup> como los *mismos* a lo largo de ese proceso verificador. Quisiera aclararlo recurriendo a tres problemas que han tenido una notoria importancia en los estudios sobre el lenguaje realizados en el último siglo.

\* \* \*

El primero de esos problemas concierne al *cumplimiento* de las meras «menciones» o, como las califica Searle<sup>14</sup>, las «creencias», por medio de

12. SEARLE, J. R.: *Intentionality*, (cap. 1, «The Nature of Intentional States»).

13. STRAWSON, P. F.: *Individuals* (Parte I, cap. 1 y 2).

14. SEARLE, J. R.: *Intentionality*, cap. 2 («The Intentionality of perception»).

una verificación empírica. Debo advertir, para evitar equívocos, que mi versión del problema se va a ajustar al desarrollo que del mismo hace Husserl en sus *Investigaciones lógicas* y que Searle parece ignorar. Se trata, por ejemplo, del caso que he rozado al plantear la existencia de la *intencionalidad derivada*, el del cumplimiento de la mención de «el Lucero de la tarde» y de su explicación como «planeta Venus» por medio de su observación en el cielo crepuscular. Lo que me interesa destacar ahora es que tanto su «mención» como tal Lucero y su «explicación» como planeta Venus o su verificación empírica sólo pueden ser entendidos suficientemente recurriendo a la situación objetiva que en los tres casos se hace presente. Es decir, su comprensión y análisis se ajustan al principio de que el objeto intencional está en juego en las tres fases de ese proceso de cumplimiento y marca las condiciones del mismo. Pues la *significación* o el *sentido* de la «mención» o de la «creencia» iniciales radica precisamente en la objetividad, en el «estado de cosas» que con ellas se configura. O, recurriendo a la teoría de Husserl, la esencia de esa significación consiste en «el objeto en el cómo de sus determinaciones». Cuando se menciona «el Lucero de la tarde» no se atiende a ningún «contenido» que esté encerrado en la conciencia o en la mente (mucho menos «en la cabeza», como sugiere Searle) de quien habla o de quien escuche y entienda esa expresión. Sea la que se quiera la riqueza de datos que posea para uno y otro esa mención, lo que con ella se evoca es *algo* que luce en la tarde. Y, cuando se explica que se trata del «planeta Venues», tampoco se está apelando a ninguna entidad encerrada en un recinto mental: se está dirigiendo la conciencia hacia un cuerpo celeste del tipo de los planetas, el que ha recibido el nombre de «Venus» por la belleza de su luminosidad. Es decir, las palabras que funcionan con esas expresiones son *signos* de realidades mundanas, que *significan* en la medida en que *señalan* la existencia o la posibilidad de un objeto que pertenece al mundo que circunda a los sujetos que de él hablan y, al mismo tiempo, configuran su *consistencia* como un brillante planeta. Ciertamente, como dice Husserl en las primeras páginas de las *Investigaciones lógicas*<sup>15</sup>, esas palabras y su significación «notifican» o «exteriorizan» las vivencias, las actividades conscientes que los interlocutores realizan al comunicarse. Pero ni siquiera esas vivencias tienen un «contenido»: se delatan y manifiestan por la escueta actividad que funciona al hablar o al entender lo hablado. Lo que se *significa* es sólo un objeto o una situación objetiva insertos en el mundo circundante.

Pero la prueba de que lo *mencionado* o *creído* era una entidad objetiva la depara el hecho de que su *cumplimiento* acaece cuando efectivamente llevamos al interlocutor que no acaba de entender lo que fuese «el Luce-

---

15. HUSSERL, E.: *Logische Untersuchungen*, 1.<sup>a</sup>, cap. 1.<sup>o</sup>, § 7 y 8.

ro de la tarde» o «el planeta Venus» ante el espectáculo del cielo vespertino y *en él* señalamos al astro que se le estaba mencionando. Pues, a menos que se caiga en un trasnochado fenomenalismo, a nadie se le ocurrirá que la luz azulada que brilla en el cielo es un *sense datum* encerrado en la conciencia sensible y del que tuvieramos un «conocimiento inmediato» por medio de una rara introspección. Su brillo azulado es una *propiedad objetiva* de lo que primariamente vale como una realidad percibida. Es decir, *identificamos* lo que había sido un objeto sólo mencionado y explicado con lo que es ese mismo en tanto que visto. Y con esa *identificación* que da cumplimiento a la mención inicial no se pasa desde una esfera mental, en la que revolotean las significaciones (concebidas como fenómenos «internos» de la conciencia), a otra esfera objetiva, la de las cosas percibidas. Mucho menos se trata de una *identificación* o *cumplimiento* entre procesos mentales del tipo «mención», «explicación» o «creencia» y otros de la clase de las «percepciones». La transición identificadora, perteneciente al nivel de lo que he llamado «intencionalidad derivada», se ha efectuado desde un *objeto* que inicialmente, cuando sólo era mencionado, estaba ausente (o era entendido de forma precaria, como algo indeterminado, si es que el oyente no sabía de qué se trataba) a un *objeto presente* y percibido en el cielo del ocaso. También se podría decir, como ya apuntó Kant<sup>16</sup> y ratifica Husserl<sup>17</sup>, que la experiencia *realiza* la referencia iniciada en una simple mención. O que la experiencia es la que propiamente posee *referencia*, es decir, *lleva a la cosa misma*. Sin ella, cuando sólo se dispone de menciones vacías de cumplimiento, funciona una *intencionalidad* que apunta a un objeto posible o indeterminado en su realidad concreta, ausente en definitiva. Esa *intencionalidad* se convierte en *referencia* auténtica cuando la conciencia es llevada a la *cosa misma* que se hace presente de modo pleno mediante su presencia empírica.

Si tuviera afición a los *puzzles* que parecen complacer a muchos autores analíticos, este problema del cumplimiento empírico de una mención se podría adornar con las consideraciones sobre una «Tierra gemela» («*Twin Earth*») con que han disfrutado Searle<sup>18</sup> y Putnam<sup>19</sup>. Es decir, llamando «T-1» a la Tierra en que vivimos y «T-2» a otra Tierra exactamente igual a la primera (salvo en el detalle que luego se indicará) se puede indagar cómo se cumplen los enunciados que se refieren al «agua», admitiendo que, como excepción de esa identidad existente entre ambas

---

16. KANT, E.: *Kritik der reinen Vernunft*, B 148, A 155-156/B 194-195, A 241/B 300, A 218/B 266.

17. HUSSERL, E.: *Logische Untersuchungen*, 1.ª, § 9 y 14; 5.ª, § 21; 6.ª, § 5, 8 y 21.

18. SEARLE, J. R.: *Intentionality*, cap. 8, n.º 2 («Meanings in the head»).

19. PUTNAM, H.: «The meaning of meaning» en *Mind, Language and Reality*. § 215-271.

Tierras, en T-1 el agua está compuesta por  $H_2O$  y en T-2 por una complicada substancia que llamaremos «XYZ». Más aún, esa identidad entre ambos planetas comprendería el hecho de que hasta 1750 los habitantes de los dos pensaban que lo que llamaban «agua» consistía simplemente en ser un líquido incoloro, bebestible, insípido, etc. Es decir, la comprendían apelando a los *aspectos* normales que tiene lo que llamaban «agua», aunque ésta fuese  $H_2O$  en T-1 y XYZ en T-2. Sólo a partir de 1750 los habitantes de T-1 descubrieron que el agua es  $H_2O$ , mientras que los de T-2 siguieron pensando simplemente que era «un líquido incoloro, bebestible, insípido, etc.» Pues bien, admitiendo esos supuestos, ¿cómo se debe interpretar el uso del término «agua» por ambos terrícolas? Parece que se deberá admitir que antes de 1750 tenía un *sentido* o *significación* consistente en el *modo de darse*, es decir, en el *aspecto* que ofreciera para los habitantes de T-1 y T-2 lo que coincidían en llamar «agua»: ser un «líquido incoloro, bebestible, insípido, etc.» Y tanto los habitantes de T-1 como los de T-2 harían *referencia* con ese término a lo que cumple las condiciones del indicado *sentido* en ambos planetas; es decir, a lo que corre por sus ríos, mana de sus fuentes o, con una fuerte carga de cloruro sódico, llena sus mares. Más aún, si en virtud de un procedimiento mágico, unos habitantes de T-1 viajaran hasta T-2, descubrirían con sorpresa que sus habitantes llamaban también «agua» a lo que en la T-1 tiene el mismo aspecto y que, por tanto, cumpliendo el sentido de dicho término, podía ser sumado a la *extensión* del «agua» en general, tanto la que se halla en T-1 como en T-2 o en cualquier otro planeta del Universo. Sólo el Sumo Hacedor (o, en su defecto, Searle y Putnam o cualquier filósofo que ponga en juego toda esta argumentación) sabrá que esa única *extensión* del «agua» no vale para Él. Es decir, su sabiduría le permitirá hablar del «agua-1» y «agua-2». La primera tendrá para Él un *sentido* consistente en ser «un líquido incoloro, bebestible, insípido, compuesto de  $H_2O$ , etc.», mientras que el *sentido* de «agua-2» será ser «un líquido incoloro, bebestible, insípido, compuesto de XYZ, etc.» Y también tendrá que restringir la referencia de «agua-1» a la que se halla en T-1, mientras que la extensión lógica de «agua-2» abarcará sólo a lo que los habitantes de T-2 llamen «agua». Pues el diferente *sentido* que para Él tengan esas dos «aguas» determinará que su *referencia* se enderece hacia dos clases distintas de agua, la que en T-1 se compone de  $H_2O$  y la que en T-2 consiste en XYZ.

Pero admitamos también la posibilidad de que en la actualidad, cuando ya los habitantes de T-1 saben que el agua-1 se compone de  $H_2O$  (o que el *sentido* del «agua-1» consiste en ser «un líquido incoloro, bebestible, insípido, compuesto de  $H_2O$ , etc.», es decir, en el conjunto de los aspectos que caracterizan a esa agua-1), algunos de ellos viajaran mediante una astronave a T-2. Conocerían con asombro que allí hay un líquido que responde en parte al *sentido* del agua-1 de T-1 por ser incolora, bebestible, insípida, etc.; pero que difiere del mismo en ser XYZ. Por tanto, si

tuviesen inquietudes semánticas, añadirían que debería ser llamada «agua-2» y que este nombre, cuyo *sentido* o *significación* consistiría en ser «un líquido incoloro, bebestible, insípido, compuesto de XYZ, etc.», no podría hacer *referencia* al agua de T-1, sino sólo a la de T-2. Es decir, «agua-1» y «agua-2» serían dos términos poseedores de distintas extensiones.

Otro caso similar discutido por Searle y Putnam (más sencillo que el del «aluminio» y «molibdeno», que voy a pasar por alto para eludir su alambicada complejidad), es el de la persona que sea incapaz de distinguir entre las «hayas» y los «olmos». Desde el punto de vista de la interpretación que se viene proponiendo en estas páginas, es evidente que para un individuo más informado en botánica, esos términos corresponden a dos clases de árboles, de modo tal que el término «haya» se refiere a los objetos de una de ellas porque tienen ciertos caracteres objetivos que los distinguen, mientras que el de «olmo» hará referencia a los de la otra clase porque poseen otros caracteres distintivos. Por consiguiente, esos caracteres peculiares de cada clase forman lo que para el botánico constituye el *sentido* de las hayas o de los olmos. En cambio, para el que ignore esa distinción y confunda h'ayas y olmos, ambas palabras funcionarían como si fuesen sinónimas, tendrían un único *sentido* y harían *referencia* a los árboles que quedarán agrupados en la clase única de las «hayas-olmos». Pero lo que me interesa subrayar es que en esta reconstrucción del problema no ha sido necesario recurrir a «estados psicológicos» que tuviesen como «contenido» los «conceptos» o los «sentidos» y «significaciones» de «haya» y «olmo». Si se utiliza la fórmula «estado psicológico» será, en todo caso, para aludir al hecho de que el uso de esos vocablos y la referencia que realicen son actividades conscientes que intuimos en nosotros mismos al hablar o en los sujetos ajenos cuando se expresan verbalmente. Pero esas actividades no ocurren en ningún «interior» mental, ni «interiorizan» el *sentido* de las palabras en ningún recinto interno de la conciencia (como si ésta fuera ese «cubo» al que no tiene recelos en apelar Searle)<sup>20</sup>. El *sentido* de las palabras «haya» y «olmo», cuando se usan para hacer referencia a ciertos árboles, son el *modo de darse* dichos árboles. Es un *modo de darse* (o *aspecto* objetivo) que condiciona o determina la *referencia* que hacia ellos se dirige, es decir, que selecciona cuales son los que han de recibir esa denotación y que decide su distinción o confusión.

Pues bien, a pesar de las diferencias que esta interpretación tenga con respecto a la de Putnam (y que he omitido para no cargar en exceso la exposición del asunto), coincide plenamente con su observación de que «córtese el pastel como se quiera, las significaciones no pueden estar

---

20. SEARLE, J. R.: *Intentionality*, p. 230.

en la cabeza»<sup>21</sup>. Es decir, expresado con menos donaire, pero asumiendo su rechazo de la tesis de Searle, lo que domina en el punto de vista que se ha expuesto es que la *significación* o *sentido*, consistente en el *modo de darse* o los *aspectos* del objeto, condicionan el uso del lenguaje, determinan su *referencia* dirigiéndola hacia una clase de objetos. Pero en modo alguno parece legítimo decir que residen en la conciencia, en la mente o en la cabeza de quien habla. Pues, a menos que se tomen con una amplia libertad metafórica, esas fórmulas sugieren un «espacio» mental, en cuyo «interior» vivieran las *significaciones* o los *sentidos* de las palabras. Y no se trata sólo de que carezcamos de toda experiencia que justifique esa clausura de los supuestos «contenidos» de la mente, sino que, después de las peripecias del cartesianismo, parece poco recomendable usar esas fórmulas «interioristas» que, en definitiva, vienen a complacer el prejuicio de que el hombre posee en su intimidad una entidad espiritual que se enriquece con todo lo que su pensamiento engendra, es decir, con las *significaciones* que, en el mejor de los casos, son representativas de un «mundo exterior». Más bien, ateniéndonos a un estricto análisis de los actos de habla, parece preferible decir que el sentido está en el objeto intencional, puesto que es la configuración con que se hace presente, en tanto que es hablado y se muestra revestido con las palabras que en él se han incrustado. Y que ese sentido funciona encauzando y determinando la referencia o intencionalidad de los enunciados hacia el cumplimiento empírico que satisfaga sus condiciones objetivas.

Ahora bien, mitigando el «objetivismo» que ha prevalecido en esta interpretación del *sentido*, hay que insistir en que éste consiste sólo en el *modo de darse* el objeto *en tanto que hablado*. O que, con otras palabras, no es el objeto en su integridad. Pues en la constitución objetiva cuenta también (cuando es el caso) una presencia empírica poseedora, según Husserl<sup>22</sup>, de un «sentido impletivo» propio del material sensible, que aporta una configuración significativa trazada por su misma trama empírica. Y, además, todo objeto vale como una unidad de innumerables facetas, abierta a progresivos enriquecimientos en la medida en que constituyan una identidad coherente. O, si se prefiere, en todo objeto hay inscrita una apelación a un *plus* de entidad que trasciende lo que se constituye con el lenguaje que en él incide intencionalmente. A esa identidad objetiva apunta la *referencia* de los enunciados, determinada por el *sentido* que está en juego en cada ocasión. Bien entendido que esa «determinación» de la referencia por el sentido no equivale a que sea un elemento componente de dicho sentido, pues en modo alguno aparece como uno de los ingredientes del *modo de darse* del objeto. Es sólo la efectiva actividad cons-

---

21. PUTNAM, H.: o. c.

22. HUSSERL, E.: *Logische Untersuchungen*, 1.<sup>a</sup>, § 14.

ciente que se endereza intencionalmente hacia su objeto y que lo hace presente.

\* \* \*

El segundo problema que quiero aducir como justificación de que la *intencionalidad* que he llamado *derivada* y que funciona como *cumplimiento* de menciones o creencias debe ser dilucidada en términos de objetividad es el que concierne a los casos de *identificación* de objetos que son mencionados con expresiones que poseen distinta *significación* o *sentido*. Corresponden al ejemplo fregueano de «el Lucero de la tarde» y «el Lucero de la mañana». Como es sabido, con él Frege<sup>23</sup> quiso diferenciar el «sentido» y la «referencia» (o la «intencionalidad», se podría decir en términos de Husserl). Es decir, si hay una distinción evidente entre lo que se expresa con «el Lucero de la tarde» y «el Lucero de la mañana», el hecho de que ambos términos sin embargo, hagan referencia o apunten intencionalmente al mismo objeto justifica que se distinga entre los *sentidos* de ambas expresiones, por una parte, y el objeto referido, por otra. Pues la *identidad* del objeto subsiste cuando se le menciona como «Lucero de la tarde» y como «Lucero de la mañana». Ahora bien, de modo plausible esa distinción entre el *sentido* y el *objeto* es planteada inicialmente por Frege como la que media entre los «aspectos» (o «modos de ser dado») del objeto y éste mismo, en tanto que es *el mismo* que se da con diversos «aspectos». Por ello no deja de ser sorprendente que, de forma repentina, Frege<sup>24</sup> deje de considerar el *sentido* como «aspecto» o «modo de ser dado» de un objeto para considerarlo como un «pensamiento» que puede ser compartido por múltiples sujetos y que, en casos relevantes, es transmitido como un «tesoro» por las sucesivas generaciones. Esta conversión del «sentido» en un «pensamiento» supone obviamente un empobrecimiento del *objeto* que, diferenciado o desprovisto de los «aspectos» con que inicialmente se le dotó, queda reducido a ser un mero término de la referencia, hacia el que apuntan los diversos nombres que le corresponden. O, como dice Frege en otro momento<sup>25</sup>, es un mero «presupuesto» (*eine Voraussetzung*), a saber, la *identidad* exigida como término de las referencias que funcionan en distintos nombres que denotan un mismo objeto. Por consiguiente, este objeto, en tanto que es referido por las expresiones «Lucero de la tarde» y «Lucero de la mañana», ya no tiene los aspectos que se manifiestan con esos términos; ya no es algo que luce por la tarde o por la mañana. Esos «modos de darse» de lo que así

---

23. FREGE, G.: «Über Sinn und Bedeutung», p. 26-27.

24. *Ib.*, p. 29, 32-35 y 37.

25. *Ib.*, p. 31.

se denota han pasado a ser «pensamientos», mientras que el objeto ha sido reducido al estricto punto de referencia que vale como la «identidad» objetiva reclamada por esa identificación.

Pero lo que alarma en esta interpretación no es sólo el hecho de que suponga un empobrecimiento del *objeto* y, en contrapartida, una extraña conversión de los «modos de darse» (es decir, de los «sentidos») de un mismo objeto en «pensamientos». Lo que la hace más problemática es que, en consonancia con ese deterioro de la objetividad, carece de un criterio convincente para justificar la identidad del objeto que corresponde a diversas expresiones nominales que se manifiestan con distintos sentidos. Es decir, acogiéndonos al ejemplo de «el Lucero de la tarde» y «el Lucero de la mañana», ¿por qué se cree que esos dos *sentidos* corresponden a un mismo objeto? ¿Cómo se garantiza la identidad de éste último si sólo es un «presupuesto» de las referencias de esas denominaciones? Pues, si sólo vale como tal «presupuesto», ¿qué impide que sea desestimado y que se considere que esos «sentidos», por ser distintos, corresponden a objetos diferentes? Como es bien sabido, la solución de Frege<sup>26</sup> consiste en una infortunada reposición de la teoría de Leibniz de que dos términos son idénticos cuando pueden ser mutuamente sustituidos en una proposición, dejando a salvo la verdad de ésta: «*Eadem sunt quorum unum potest substitui alteri salva veritate*». Lo sorprendente es que Frege no advirtiera que Leibniz sólo recomendó ese procedimiento de la sustitución para probar la identidad de los entes abstractos. En efecto, el opúsculo en el que aparece se titula «*Non inelegans specimen demonstrandi in abstractis*». Y, ciertamente, una simple ojeada a sus pocas páginas permite comprobar que se aplica sólo a nociones matemáticas. Pero es inadecuado para probar la identidad de los seres concretos o la identidad de la referencia de los términos que los denotan. Falla cuando entran en juego parámetros espacio-temporales que condicionan la presencia empírica de un objeto. Así, en nuestro manoseado ejemplo de «el Lucero de la tarde» y «el Lucero de la mañana», su mutua sustitución vale cuando se trata sólo de afirmar en abstracto que son denominaciones que corresponden a lo que también se ha titulado «planeta Venus». Se pueden sustituir mutuamente diciendo, por tanto, con igual legitimidad que «el Lucero de la tarde es el planeta Venus» o que «el Lucero de la mañana es el planeta Venus». Pero la sustitución falla cuando se concreta más el enunciado y se dice que «el Lucero de la tarde es visible a las 20 horas». Evidentemente no es correcto efectuar la sustitución y decir que «el Lucero de la mañana es visible a las 20 horas», aunque nos conste que ambos Luceros son el mismo astro.

Pero, en definitiva, esta falla del recurso de la sustitución de los térmi-

---

26. *Ib.*, p. 35.

nos que hacen referencia a un mismo objeto tiene importancia porque pone de manifiesto que el error corresponde a una interpretación de todo el problema. Comienza cuando Frege considera el «sentido» como un «pensamiento» que, por ser tal, queda desgajado del objeto, en lugar de seguir entendiéndolo como «el modo de darse» de dicho objeto. Y, a partir de ese momento, el proceso de identificación se convierte en una manipulación de los «sentidos» o «pensamientos» contenidos en los términos que se quiere identificar. Pero esa manipulación, la sustitución *salva veritate* de los términos que deben corresponder a un mismo objeto, omite lo fundamental: la consideración del *objeto* mismo y de las condiciones de *cumplimiento* que en él radican para aseverar la *identificación* de los términos que corresponden a un mismo objeto. Es decir, sólo podemos garantizar suficientemente que dos términos hacen referencia a un mismo objeto cuando se examinen los *aspectos objetivos* que con ellos se expresan. O, lo que es igual, cuando el análisis de sus *sentidos* evidencie que corresponden a un mismo objeto (siempre que se mantenga la tesis inicial sostenida por Frege de que el «sentido» es el «modo de darse» de un objeto). Dicho en términos husserlianos<sup>27</sup>, es la «combinación coherente» (*einestimmiger Verbindung*) o «coordinación» entre esos aspectos objetivos (entre los «*noemata*» o *sentidos* expresados por esos términos) lo que pondrá de manifiesto que se trata de *un mismo objeto*. Esa «coordinación» o «coherencia» noemática (que en la teoría de Husserl tiene un pleno valor objetivo) es la que dará *cumplimiento* a la presunta identificación entre dos expresiones nominales, en la medida en que sus objetos muestren unas estructuras de tal forma coincidentes que sólo puedan constituir una identidad objetiva. Y, en efecto, ciñéndonos al enunciado «el Lucero de la tarde es el Lucero de la mañana», podremos tener un *cabal cumplimiento* de la identidad que formula cuando comprobemos con buenos telescopios la igualdad del aspecto de ambos Luceros y cuando verifiquemos su aparición vespertina y matutina reconstruyendo su trayectoria como planeta próximo al Sol, al que la rotación de la Tierra hace voltear aparentemente sobre nuestras cabezas. En síntesis, corroborando la tesis general de estas reflexiones, es la consideración del objeto intencional lo que da respaldo a los enunciados que formulan una identificación. O, dicho de otra manera, el *cumplimiento* de esa identificación radica en la situación objetiva que ponga de manifiesto la *coherencia* de los aspectos del objeto que constituyen el *sentido* de los términos que se pretende identificar. Y, en último término, es la *identidad o mismidad del objeto la que prevalece en todo este proceso*. Pues, apelando a la *intencionalidad derivada* antes propuesta, el enunciado que formula la identificación de los sentidos de un mismo objeto apunta intencionalmente hacia la justifi-

---

27. HUSSERL, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, §§ 131 y 150.

cación que se exponga mediante el despliegue explicativo de la coherencia objetiva que los enlaza como aspectos de un único objeto.

\* \* \*

El tercero de los problemas que ponen en entredicho la primacía del objeto corresponde a lo que Frege<sup>28</sup> llamó el «discurso indirecto» (*ungegrade Rede*). Es decir, se trata de aquellos enunciados que dan cuenta de una *actitud proposicional* o, dicho en términos husserlianos, de una *cualidad dóxica*. Son enunciados que expresan «opiniones», «creencias», «preguntas», etc., en tanto que emitidas por un sujeto. Un ejemplo, también manido, sería el de «Jorge IV preguntaba si Walter Scott es el autor de Waverley». Como es bien sabido, según Frege, en ese enunciado «Walter Scott» y «autor de Waverley» carecen de su referencia normal. Es decir, no denotan a sus respectivos objetos, sino a sus *sentidos*, a los *pensamientos* que albergaba la mente de Jorge IV. O, dicho ahora a la manera de Quine, son términos «opacos» referencialmente: su referencia no termina en el objeto mismo (en la realidad de «Walter Scott» o de «el autor de Waverley»), sino en una entidad fantasmal que era el *pensamiento* que sobre ellos tenía el monarca inglés. Esta forma de ver el asunto, planteada por Frege, podía ser justificada (como hizo Bertrand Russell)<sup>29</sup> apelando a la imposibilidad de sustituir cualquiera de esos términos por otro que hiciera referencia al mismo objeto, dejando a salvo la verdad inicial del enunciado. Por ejemplo, sustituyendo «autor de Waverley» por «autor de Quentin Durward». Pues es cierto que Jorge IV no preguntaba si «Walter Scott era el autor de Quentin Durward», sino si lo era de «Waverley». Sin embargo, acabo de exponer mis dudas sobre la fiabilidad de la sustitución de los términos de igual referencia como garantía de que ésta es, en efecto, la misma cuando funciona en términos de distinto sentido. Por tanto, si «el Lucero de la tarde» y «el Lucero de la mañana» hacían referencia a un mismo objeto (aunque no se pudiera sustituir el primero por el segundo cuando se dice que «el Lucero de la tarde se ve a las 20 horas»), la incorrección de la sustitución de «autor de Waverley» por «autor de Quentin Durward» no prueba que ambos términos, lo mismo que «Walter Scott», carezcan de referencia cuando son tema de la pregunta formulada por

---

28. FREGE, G.: «Über Sinn und Bedeutung», p. 28 y 36-37.

29. Esta apelación a Bertrand Russell no supone en modo alguno que sus teorías semánticas coincidan en general con las de Frege. Sólo se pretende recordar que para Russell la sustitución de los términos *salva veritate* fue también (como lo ha sido para una serie interminable de filósofos analíticos del lenguaje) un recurso eficaz para garantizar la *referencia* de las expresiones nominales en el lenguaje ordinario. Cfr. principalmente «On Denoting» y la conferencia VI de «The Philosophy of Logical Atomism».

Jorge IV. Estimo que hay que buscar por otros vericuetos la imposibilidad de esa sustitución *salva veritate*, es decir, cuando se quiere transcribir verazmente lo que dijo Jorge IV. Y que la respuesta se halla mediante una indagación de la *objetividad* por él planteada. Es decir, tanto «Walter Scott» como «el autor de Waverley» son objetos *preguntados* por Jorge IV. Y esta condición *objetiva* o *intencional* de lo que es *preguntado* no puede ser omitida si se pretende dar cuenta de lo que el monarca decía.

Como he advertido desde un comienzo, en la *consistencia* propia de un objeto no sólo entran los caracteres que permiten clasificarlo como una especie o género de seres o los que constituyen su individualidad. Es decir, no sólo figuran los elementos objetivos que aparecen en una estricta *constatación descriptiva* (si es que existe tal forma de enunciado): entran también en su objetividad las cualidades *axiológicas* y *dóxicas*, los «motivos ilocucionarios» (diría Austin) que hacen de ella algo «estimado», «creído», «dudado», «preguntado», «rechazado», etc. En la objetividad de «Monna Lisa», propuse en los momentos iniciales de esta exposición, figura su valor estético controvertido, lo mismo que en la objetividad de los «agujeros negros» del firmamento entra su problematicidad. Todo objeto arrastra consigo una trama axiológica o estimativa y un revestimiento dóxico que forma parte de su objetividad puesto que ha decidido su constitución como tal. Ahora bien, esa índole objetiva axiológica y dóxica, que normalmente queda silenciada y opera de modo tácito (dando lugar a la «ilusión constatativa o descriptiva» denunciada por Austin)<sup>30</sup>, puede ser formulada explícitamente por medio de fórmulas adjetivas o adverbiales o por medio del «discurso indirecto». Se puede decir que «*es cierto* que la Tierra gira en torno al Sol», *objetivando* esa «certeza» en relación con el movimiento de la Tierra. O se puede afirmar que «Copérnico *defendió* que la Tierra gira en torno al Sol», *objetivando* el movimiento terrestre como algo *defendido* por Copérnico. En ambos casos se habla de la Tierra y de su movimiento giratorio en torno al Sol. Y en ninguno de ellos esa objetividad queda suprimida o velada (o se hace «opaca») por el hecho de que se afirme como «cierta» o como «defendida» por el astrónomo polaco. La *intencionalidad fundamental* de que se habló antes cubre tanto los objetos reales como los ideales, los ficticios y los revestidos por cualidades estimativas y dóxicas, es decir, los objetos que llevan impresa la valoración o el grado de certeza que sobre ellos ha recaído.

Por consiguiente, la imposibilidad de sustituir «autor de Waverley» por «autor de Quentin Durward» depende del hecho de que sólo el primero es el objeto *preguntado* por Jorge IV. No se puede sustituir una referencia concreta hacia un objeto en tanto que *preguntado* por la referencia a ese mismo objeto cuando se le concibe con un sentido que no poseía

---

30. AUSTIN, J. L.: *How to do Things with Words*, p. 3.

esa condición en el estado de cosas que está en juego en un enunciado. Pues de hecho Jorge IV no manifestó ninguna duda hacia la identidad del «autor de *Quentin Durward*» ni hacia su posible identificación con «Walter Scott». Pero la ilicitud de esa sustitución de «autor de *Waverley*» por cualquier otro término que denote el mismo individuo no excluye que, tanto para el monarca inglés como para el narrador que transcribe su pregunta, los términos que figuran en ella tengan una plena referencia.

Y, en efecto, una explicación elemental de dicha pregunta podía hacer constar *referencialmente* que Walter Scott acababa de entrar en el salón en que se encontraba Jorge IV y que éste había presenciado recientemente una representación de «*Waverley*», recordando sólo de modo confuso el nombre de su autor. Es decir, apelando de nuevo a la *intencionalidad derivada*, se puede decir que todo enunciado del «discurso indirecto», afectado por una *actitud proposicional*, está enderezado *intencionalmente* hacia el despliegue de las situaciones objetivas que den cumplimiento a las modalidades de la creencia que con él se expresan: una aseveración apodíctica está animada por una intencionalidad que apunta hacia el estado de cosas que posea un rigor lógico tal o unas condiciones de credibilidad que *cumplan* la certeza que con ella se exprese. Lo mismo que una duda sólo tiene sentido si los objetos sobre los que *recae* aparecen con unas fracturas o fallas en su consistencia objetiva que corresponden a su tono dubitativo. Dicho en general las modalidades del discurso indirecto que expresan actitudes dóxicas o axiológicas dirigen intencionalmente la conciencia hacia aquellas situaciones objetivas que poseen una consistencia lógica o estimativa congruente con lo expresado por el enunciado. Pero todo ello, que cae bajo la estructura de la *intencionalidad derivada*, supone que, tanto el enunciado expresivo de la actitud dóxica o axiológica, como la explicación que les dé cumplimiento, sólo pueden ser analizados recurriendo a las objetividades que con ellos se hacen presentes.

El problema y la solución que propongo no cambian en lo esencial cuando se trata de enunciados que expresan creencias falsas. La significación o sentido de la oración que es expuesta como tema de esa creencia sigue siendo una *situación objetiva*, afectada por el índice de la «certeza», «duda», «interrogación», etc. que es propio de la actitud proposicional que está en juego. Y, por tanto, es un *estado de cosas* objetivado por la actividad consciente que opera en esa expresión. Su peculiaridad frente a una creencia verdadera es que esa *situación objetiva* no vale como una realidad para el que la emite (si es que miente a propósito) o para el que la escucha (si es que la persona que la expresa cree sinceramente en la veracidad de su opinión). Es decir, es una situación objetiva o estado de cosas que no puede hallar un cumplimiento correcto en las experiencias que la vinculen con la totalidad de las cosas que parecen reales o con el conjunto de las entidades ideales que poseen una fiabilidad suficiente. Y que, por tanto, no puede ser considerada como existente o como un com-

ponente adecuado del campo ideal que le corresponda. Pero, como se ha propuesto desde las páginas iniciales de este trabajo, la objetividad no envuelve necesariamente una pretensión de existencia ni de validez en el mundo de las entidades dominadas por una legalidad lógica. Por ejemplo, en el enunciado «Ptolomeo creía que la Tierra es el centro del Universo», se expresa una situación objetiva que hoy estimamos como inexistente, pero que fue objetivada por el astrónomo alejandrino y por una buena parte de la gente que ha vivido en tiempos pasados. Más aún, que seguimos objetivando nosotros mismos cuando argüimos que supone una complejidad de movimientos estelares innecesariamente superior a la que propone la teoría heliocéntrica o que carece de la coherencia necesaria desde el momento en que los movimientos de los astros desde el supuesto geocéntrico no casan exactamente con su aparición en nuestro firmamento visible. Y, en rigor, nuestra objetivación del geocentrismo cuenta con el fundamento de la realidad de los astros que consideramos que no cuadra con la creencia heliocéntrica. Es decir, podemos negar la realidad de esa situación objetiva en la medida en que seguimos objetivando como realidades a la Tierra en que vivimos y a los astros que contemplamos sobre nuestras cabezas. La porción de esa situación que posee una objetividad irreal es el conjunto de los movimientos que se les atribuye desde el supuesto de que la Tierra sea el centro de sus trayectorias.

Evidentemente esta interpretación del «discurso indirecto» recabando el valor objetivo de las situaciones que con él son referidas supone una intencionalidad previa que corresponde a la que he calificado como *intencionalidad fundamental*. Es decir, quien emite un enunciado de ese tipo está objetivando intencionalmente a la persona que realiza o tiene una creencia determinada (pregunta, aseveración, duda, etc.) en relación con unos objetos. Quien afirme que «Jorge IV preguntaba si Walter Scott es el autor de Waverley» o que «Ptolomeo creía que la Tierra es el centro del Universo» está refiriéndose primariamente a esa pregunta o a esa teoría. Y, por supuesto, esa referencia o intencionalidad primaria tiene validez en la medida en que halle cumplimiento en el hecho de que Jorge IV emitiese realmente dicha pregunta o que Ptolomeo fuese en verdad el astrónomo que creía en el geocentrismo. Pero esa *intencionalidad fundamental*, la que pone lo que dice el narrador de la pregunta y creencia aludidas, no termina en una «representación» que, como una entidad fantasmal hayan existido en la «mente» o en la «cabeza» de Jorge IV y Ptolomeo: termina en las *situaciones objetivas* (constituidas por Walter Scott y el autor de Waverley, o por la Tierra como centro del Universo), en tanto que estados de cosas *preguntados* o *creídos* por Jorge IV y por Ptolomeo.

Es probable que la objetividad que se ha querido defender sea decepcionante para quienes pongan como modelo las entidades absolutas, que nos impongan exigencias racionales universales y necesarias o, en su defecto, una realidad empírica que suponga una existencia también absoluta que trascienda lo que de ella registra nuestra experiencia. Pues, como se adelantó en un comienzo, la defensa de la objetividad que se ha sugerido no se ha limitado a subrayar la consistencia de lo objetivo frente a la esquividad de lo mental, sino que se ha caracterizado por asumir objetos de una gama muy amplia, desde los que nos asaltan con una realidad percibida o los que reclaman una idealidad constituida por estructuras universales y necesarias, hasta los que se desvanecen en la lejanía del pasado o los que sólo valen como producto de la fantasía. Ha acogido también a los objetos que exhiben cualidades axiológicas o estimativas y a los que retienen el valor dóxico propio de las actitudes proposicionales de las creencias que los propusieron. Es posible que este variado repertorio de objetividades despierte el recelo de quienes aboguen por los privilegios de los objetos que se constituyen empíricamente o de los que ostentan estructuras *a priori*. Sin embargo, me temo que, de aceptar esa prevención, negando valor objetivo a los productos de la fantasía, a lo que se insinúa como problemático y a todo lo que ha caído en el pasado, nuestro «mundo vivido» (que es el que realmente cuenta en nuestra existencia) quedaría lamentablemente empobrecido. Y, ciertamente, sería un empobrecimiento compensado por un crecimiento pavoroso de todo lo que, al perder su rango objetivo, quedase convertido en «contenido mental». Pero hay que reconocer que una mente privada de una amplia y rica proyección en el mundo en que vive y que configura con su actividad consciente corre el peligro de quedar a solas con su bagaje de significaciones, pensamientos, estados psicológicos, etc. Y que ello genera un solipsismo que no constituye una alternativa seductora para explicar de forma coherente la existencia humana. Por ello desconfío de cualquier filosofía que de alguna manera restaure las distinciones *seiunctae atque praecisae* de Descartes, dejando a un lado la interioridad mental y, al otro, la realidad de los objetos.

## BIBLIOGRAFIA

AUSTIN, J. L.: *How to do Things with Words* (Londres, Oxford University Press, 1952).

BRENTANO, F.: *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Hamburgo, Felix Meiner, 1955).

FREGE, G.: «Über Sinn und Bedeutung» (en *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Gottinga, Vandenhoeck und Ruprecht, 1962).

HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit* (Tubinga, Max Niemeyer, 1927).

HUSSERL, E.: *Logische Untersuchungen* (en HUSSERLIANA, vols. XIX/1 y XIX/2, La Haya, Martinus Nijhoff, 1984).

HUSSERL, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (en HUSSERLIANA, vol. III, La Haya, Martinus Nijhoff, 1950).

HUSSERL, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (en HUSSERLIANA, vol. VI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1962).

KANT, E.: *Kritik der reinen Vernunft* (en *Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Georg Reiner).

KATZ, J. J.: *The Philosophy of Language* (Nueva York y Londres, Harper and Row, 1966).

MEINONG, A.: *Über Gegenstandstheorie* (en *Meinong Gesamtausgabe*, vol. II, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1971).

PUTNAM, H.: «The meaning of meaning» (en *Mind, Language and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975).

RUSSELL, B.: «On Denoting» y «The Philosophy of Logical Atomism» (en *Logic and Knowledge*, Londres, Allen and Unwin, 1966).

RYLE, G.: *The Concept of Mind* (Nueva York, Barnes and Noble, 1949).

SEARLE, J. R.: *Intentionality* (Cambridge, Cambridge University Press, 1983).

STRAWSON, P. F.: *Individuals* (Londres, Methuen, 1964).