Del mismo autor en Taurus

Conocimiento e interés.
La reconstrucción del materialismo histórico.
Perfiles filosófico-políticos.
Teoría de la acción comunicativa, I.
Teoría de la acción comunicativa, II.
El discurso filosófico de la modernidad.

Jürgen Habermas

1987

Pensamiento postmetafísico

Versión castellana
de Manuel Jiménez Redondo

Taurus Humanidades

MÉXICO

1990

Título original:
Nachmetaphysisches Denken
© 1988, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
ISBN 3-518-57930-4

© De la traducción: Manuel Jiménez Redondo
© 1990, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A.
Juan Bravo 38, 28006 Madrid, tel. 578 3159
ISBN 84-306-1300-5

Diseño: Zimmermann Asociados, S.L.

De esta edición:
D.R. © 1990, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A. de C.V.
Av. Universidad 767, Col. del Valle
03100, México D.F. Tel. 688 8966

Primera edición en México: diciembre de 1990.

ISBN 968-6026-33-9

Impreso en México

Índice

Prefacio

Este libro contiene artículos de filosofía de los dos últimos años, ordenados cronológicamente. Pero incluso en este orden casual cabe reconocer el lazo que los une.

Los tres últimos artículos reaccionan a tentativas recientes de retorno a las formas de pensamiento metafísico. Defienden un concepto de razón escéptico, pero no derrotista. Los artículos en que se co-efectúa el giro pragmático que ha tenido lugar en la filosofía analítica del lenguaje, siguen otra línea de pensamiento. Desarrollan el concepto de razón comunicativa en el contexto de las teorías contemporáneas del significado y de la acción; de ello resultan algunos solapamientos que, pese a las evidentes redundancias, no he querido eliminar. El séptimo artículo se refiere al mismo tema desde una mayor distancia, y ello en discusión con las variantes contextualistas de una crítica de la razón que hoy resulta preponderante. En los dos últimos artículos se retoman y desarrollan dos hilos de ese tejido argumentativo: en el primero se trata del problema de la inefabilidad de lo individual, y en el segundo de la cuestión de por qué los textos filosóficos, aun habida cuenta de su carácter esencialmente retórico, no se agotan en literatura.

Francfort, febrero de 1988

J. H.

I. ¿Retorno a la Metafísica?

1. El horizonte de la Modernidad se desplaza

¿Hasta qué punto es moderna la filosofía del siglo XX?

A primera vista una pregunta ingenua. Y sin embargo, ¿no presenta el pensamiento filosófico a principios de nuestro siglo rupturas semejantes a las de la pintura en su camino hacia lo abstracto, a las de la música con su tránsito desde la música tonal al sistema dodecafónico, y a las de la literatura con la disolución de las estructuras tradicionales de la narración? Y si esta pregunta hubiera de responderse en sentido afirmativo, es decir, si una empresa tan dependiente de la Antigüedad y de los reiterados renacimientos de ésta, como es la filosofía, se hubiera abierto a ese inconstante espíritu de la Modernidad, un espíritu dado a la innovación, al experimento y a la aceleración, habría que plantear una pregunta de más alcance: ¿no queda también la filosofía sometida al envejecimiento de la modernidad, como hoy, por ejemplo, ocurre en la arquitectura?, ¿no se dan similitudes con la arquitectura postmoderna que, con ese peculiar gesto de atemperada y débil provocación, retorna al adorno historicista y a un sentido ornamental que parecía desterrado para siempre?

En cualquier caso se dan paralelos terminológicos. También los filósofos contemporáneos celebran su propia despedida. Los unos se llaman postanalíticos, los otros postestructuralistas o postmarxistas. El que los fenomenólogos no hayan encontrado todavía su «post» es algo que casi los torna sospechosos.

CUATRO MOVIMIENTOS FILOSÓFICOS

El platonismo y el aristotelismo, e incluso el racionalismo y el empirismo sobrevivieron durante siglos. Pero hoy las cosas van

más rápidas. Los movimientos filosóficos son fenómenos de una historia de influencias y efectos. Ocultan el curso continuo de la filosofía académica, la cual con sus lentos ritmos ocupa una posición de través respecto al apresurado cambio de temas y escuelas. Y, sin embargo, la filosofía debe sus planteamientos y los problemas que aborda a algo que también le asegura la influencia que ejerce fuera de la academia: en nuestro siglo a cuatro movimientos filosóficos. Pese a todas las diferencias que enseguida se advierten cuando se miran las cosas de cerca, del flujo de pensamientos destacan cuatro complejos que presentan perfiles bien diferenciados: la filosofía analítica, la fenomenología, el marxismo occidental y el estructuralismo. Hegel hablaba de «figuras del espíritu». Y esta expresión parece imponerse también aquí. Pues en cuanto a una figura del espíritu, se la logra reconocer en su incanjeabilidad y carácter único y se la nombra como tal, ha sido ya también puesta a distancia y condenada a perecer. Por este lado, esos «post» no son sólo denominaciones oportunistas cortadas al uso de quienes a toda costa quieren mantenerse a la última: como sismógrafos del espíritu de la época hay que tomarlos también en serio.

En su forma de discurrir, en su composición y en su peso esos cuatro movimientos de pensamiento ofrecen diferencias nada desdeñables. La fenomenología y sobre todo la filosofía analítica han dejado dentro de la especialidad las huellas más profundas. Hace tiempo que encontraron sus historiadores y sus exposiciones estándar. Algunos títulos han cobrado el rango de documentos fundacionales: los *Principia Ethica* de G. E. Moore y los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead, por un lado, y las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, por otro. Los trechos entre el *Tractatus* de Wittgenstein y sus *Investigaciones Filosóficas*, o entre *Ser y Tiempo* de Heidegger y su *Carta sobre el Humanismo* marcan puntos de inflexión. Los movimientos de pensamiento se ramifican: la filosofía analítica del lenguaje, por las sendas de una teoría de la ciencia y de una teoría del lenguaje ordinario. La fenomenología cobra latitud en sus corrientes antropologizantes y profundidad en sus corrientes ontologizantes, a la vez que por ambas vías absorbe y mantiene actualidad existencialista. Mientras que la fenomenología —tras su última hornada productiva en Francia (Sartre, Merleau-Ponty)—, por así decirlo, se dispersa, es en los decenios siguientes a la Segunda Guerra Mundial cuando la filosofía analítica cobra su posición imperial que sigue afirmando hasta hoy con Quine y Davidson.

Una concentración sin par de fuerzas determina el curso (al parecer totalmente gobernado desde dentro por una disciplinada autocrítica) de esta tradición que se ha venido reproduciendo merced a los problemas por ella misma generados. Esta tradición desemboca finalmente (con Kuhn) en el historicismo de una filosofía postempirista de la ciencia y (con Rorty) en el contextualismo de una filosofía postanalítica del lenguaje. Pero incluso en la consecuencia con que se lleva a efecto tal autosupresión triunfan las adquisiciones con las que el análisis del lenguaje seguirá determinando todavía por mucho tiempo el nivel de explicación que ha logrado introducir en la especialidad.

Un tipo muy distinto de pensamiento es el que encarnan el estructuralismo y el marxismo occidental. Mientras que el primero recibió sus impulsos totalmente de fuera (de la lingüística de Saussure y de la psicología de Piaget), el marxismo occidental (con Lukács, Bloch y Gramsci) desliga el pensamiento de Marx de la economía política y, en términos hegelianizantes, lo devuelve a la reflexión filosófica. Pero ambos movimientos emprenden un camino que los conduce por las ciencias del espíritu y las ciencias sociales antes de que la semilla de las ideas especulativas con que se iniciaron acabara fructificando en el arriate de la teoría de la sociedad.

El marxismo occidental estableció en los años veinte una simbiosis con la metapsicología de Freud; tal simbiosis inspiró los trabajos interdisciplinares del Instituto de Investigación Social de Francfort, cuyos miembros habían emigrado mientras tanto a Nueva York. En este aspecto se dan semejanzas con el estructuralismo, el cual, a través de la crítica de la ciencia de Bachelard, de la antropología de Lévi-Strauss y del psicoanálisis de Lacan, se difunde, por así decirlo, de forma radial. Mientras que la teoría marxista de la sociedad, en la forma que cobra en la *Dialéctica Negativa* de Adorno, acaba reconvirtiéndose en filosofía pura, el estructuralismo sólo desemboca de lleno en el pensamiento filosófico en aquellos autores que pretenden superarlo: en Foucault y Derrida. Y de nuevo las respectivas despedidas se efectúan en formas contrarias. En los casos en que los impulsos provenientes del marxismo occidental no han perdido su fuerza, la productividad cobra más bien rasgos de ciencia social y de investigación filosófica especializada, mientras que el postestructuralismo parece agotarse hoy en el negocio de esa crítica de la razón que Nietzsche contribuyó a radicalizar. Mientras que la filosofía analítica se supera y suprime a sí misma y la fenomeno-

logía se desmenuza a sí misma en múltiples corrientes, en el caso del marxismo y del postestructuralismo el final se efectúa en forma de cientifización y cosmovisionalización, respectivamente.

MOTIVOS DEL PENSAMIENTO MODERNO

Estos cuatro movimientos de pensamiento pertenecen a nuestro siglo. Pero, ¿significa esto algo más que una clasificación cronológica?, ¿son modernos en un sentido específico? Y si la respuesta es afirmativa, ¿significa el distanciamiento respecto de ellos también una despedida de la modernidad?

Llaman desde luego la atención los nuevos instrumentos de exposición y análisis que la filosofía del siglo XX recibe de la lógica postaristotélica y de la semántica fregeana, desarrolladas en el siglo XIX. Pero lo específicamente moderno, que se ha apoderado de todos los movimientos de pensamiento, radica no tanto en el método como en los motivos de ese mismo pensamiento. *Cuatro motivos* caracterizan la ruptura con la tradición. Los rótulos son los siguientes: pensamiento postmetafísico, giro lingüístico, carácter situado de la razón e inversión del primado de la teoría sobre la praxis —o superación del logocentrismo.

Que las ciencias experimentales han cobrado una autoridad propia, no es nada nuevo, ni tampoco la glorificación positivista de esa autoridad. Pero incluso Nietzsche, pese a su rechazo del platonismo, permanece todavía ligado al concepto fuerte de teoría que caracterizó a la tradición, a la idea de un pensamiento capaz de abarcar la totalidad, a la pretensión de un acceso privilegiado a la verdad. Sólo bajo las premisas de un pensamiento postmetafísico, que hace tranquila profesión de su carácter de tal, se desmorona ese concepto enfático de teoría, que pretendía hacer inteligible no solamente el mundo de los hombres, sino también las propias estructuras internas de la naturaleza. En adelante sería la racionalidad procedimental que caracteriza al método científico la encargada de decidir si una oración puede en principio ser verdadera o falsa. Esta pasión antimetafísica determinó no sólo los vanos esfuerzos que el empirismo lógico desarrolló en el Círculo de Viena por hacerse con un criterio de sentido que permitiese de una vez por todas establecer un deslinde entre metafísica y ciencia. Pues también el primer Husserl o el joven Horkheimer, y después también los estructuralistas, cada uno de ellos a su manera, sometieron el pensamiento filo-

sófico a la pretensión de ejemplaridad que para sí reclamaba el conocimiento científico. Sólo que hoy se es más tolerante en lo concerniente a la cuestión de qué ha de contar como ciencia.

Una cesura igual de profunda es la que representa el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje. Mientras que el signo lingüístico se había considerado hasta entonces como instrumento y elemento accesorio de las representaciones, ahora es ese reino intermedio que representan los significados lingüísticos el que cobra una dignidad propia. Las relaciones entre lenguaje y mundo, entre oración y estado de cosas disuelven las relaciones sujeto-objeto. Las operaciones constituidoras de mundo pasan de la subjetividad trascendental a estructuras gramaticales. El trabajo reconstructivo de los lingüistas viene a sustituir a un método instrospectivo, cuyos resultados eran difíciles de comprobar. Pues las reglas conforme a las que se encadenan signos, se forman oraciones, se producen emisiones o elocuciones, pueden analizarse recurriendo a los productos lingüísticos como a algo que, por así decirlo, tenemos ahí delante. Así, no solamente la filosofía analítica y el estructuralismo se crean una nueva base metodológica, sino que también desde la teoría del significado de Husserl se tienden puentes hacia la semántica formal, e incluso la Teoría Crítica de la Sociedad se ve, finalmente, alcanzada por el giro lingüístico. En nombre de la finitud, de la temporalidad, de la historicidad, la fenomenología de orientación ontológica acaba también desposeyendo a la razón de sus atributos clásicos. La conciencia trascendental ha de concretizarse en la práctica del mundo de la vida, ha de cobrar carne y sangre en materializaciones históricas. Como ulteriores medios de encarnación o materialización, la fenomenología de orientación antropológica añade el cuerpo, la acción y el lenguaje. La gramática de los juegos de lenguaje de Wittgenstein, los plexos de tradición a los que Gadamer se refiere en términos de historia de influencias y efectos, las estructuras profundas de Lévi-Strauss, la totalidad social de los hegeliano-marxistas caracterizan otras tantas tentativas de devolver a sus contextos esa razón abstractamente endiosada y de situarla en los ámbitos de operación que le son propios.

La inversión, finalmente, de la relación clásica entre teoría y praxis se debe al desarrollo y profundización de una idea de Marx. Pero no solamente el pragmatismo desde Peirce hasta Mead y Dewey, no sólo la psicología evolutiva de Piaget y la teoría del lenguaje de Wygotski, sino también la sociología del

conocimiento de Scheler y los análisis del mundo de la vida de Husserl habían aportado evidencias adicionales de que nuestras operaciones cognitivas están enraizadas en la práctica de nuestro trato cotidiano con las cosas y personas. Esto explica también las interconexiones que en nombre de la filosofía de la praxis se produjeron (desde el primer Marcuse y el último Sartre) entre fenomenología y marxismo.

NUEVAS VERDADES Y NUEVAS LIMITACIONES

Estos motivos que representan el pensamiento postmetafísico, el giro lingüístico, el carácter situado de la razón y la superación del logocentrismo pertenecen, más allá de los límites de las distintas corrientes y escuelas, a los impulsos más importantes de la filosofía del siglo XX. Pero no solamente han conducido a nuevas verdades, sino también a nuevas limitaciones.

Así por ejemplo, el modelo e ideal metodológico que para la filosofía del siglo XX han representado las ciencias ha convertido a la filosofía en una disciplina especializada sin pretensiones de privilegio cognitivo. Pero, por otro lado, ese modelo han dado también pábulo a un cientificismo, cuyo resultado no sólo ha sido someter la exposición del pensamiento filosófico a estándares analíticos más rigurosos, sino también erigir sofocantes ideales de cientificidad, ya se escoja como dechado la física o la neurofisiología, o un procedimiento metodológico como es el behaviorista.

El giro lingüístico ha asentado a la filosofía sobre un fundamento más sólido y la ha sacado de las aporías de la filosofía de la conciencia. Pero también ha dado lugar una comprensión ontológica del lenguaje que autonomiza frente a los procesos de aprendizaje intramundanos la función abridora de mundo que el lenguaje posee, y transfigura las mudanzas de imágenes lingüísticas del mundo en un poiético acontecer esencial protagonizado por no se sabe bien qué poder originario.

Asimismo, los conceptos escépticos de razón han tenido efectos beneficiosos sobre la filosofía al desanimarla de sus desmesuradas pretensiones, a la vez que la han confirmado en su papel de guardiana de la racionalidad. Pero, por otro lado, se ha difundido una crítica radical de la razón, que no sólo protesta contra esa hinchazón que convierte al entendimiento (en el sentido de Kant) en razón instrumental, sino que equipara razón y represión —para buscar después refugio, bien sea en términos fatalistas o en términos extáticos, en lo totalmente «otro».

La ilustración acerca de la interna relación que la teoría guarda con la praxis, protege, finalmente, a la filosofía de ilusiones de independencia y abre los ojos para un espectro de pretensiones de validez que van más allá de la pretensión de validez de las oraciones asertóricas. Pero esto mismo ha hecho retroceder a muchos a un productivismo que reduce la praxis a trabajo y no deja ver las conexiones que se dan entre mundo de la vida simbólicamente estructurado, acción comunicativa y discurso. Hoy, en una situación que se ha vuelto inabarcable, se perfilan nuevas convergencias. Sólo que todo ello no debería hacernos olvidar que la disputa sigue siendo en torno a temas que no envejecen: la disputa en torno a la unidad de la razón en la pluralidad de sus voces; la disputa acerca de la posición del pensamiento filosófico en el concierto de las ciencias; la disputa acerca de esoterismo y exoterismo, de ciencia especializada e ilustración; la disputa, en fin, en torno a los límites entre filosofía y literatura. La ola de restauración que viene arrollando al mundo occidental desde hace algo más de un decenio, incluso ha vuelto a sacar a flote un viejo tema que ha venido acompañando desde siempre a la Modernidad: el del remedo de sustancialidad que representaría la tentativa que hoy se registra de renovar una vez más la metafísica.

2. Metafísica después de Kant

Dieter Henrich ha aprovechado la ocasión de una recensión mía[1] para iniciar a lo grande una discusión metacrítica en la que aclarar y exponer las intenciones básicas de su filosofía. Esas doce tesis sobre la cuestión «¿Qué es metafísica, qué es modernidad?»[2] contienen el potente bosquejo de un contraproyecto, al que en este lugar no puedo reaccionar como el asunto merece. Mis observaciones tienen más bien el carácter de un previo entendimiento acerca de un negocio común y de los impulsos que llevan a filosofar. Un homenaje no sólo sirve a la disputa argumentativa en detalle; ofrece también la oportunidad de aclararse acerca de los motivos del pensamiento de un colega sobresaliente —y en el espejo de una trayectoria intelectual imponente, observada con respeto y admiración desde una proximidad amistosa, aprender a entender mejor los motivos del propio pensamiento de uno.

Dieter Henrich, desde hace unos años de forma más pronunciada que antes, se convierte en abogado de una metafísica, que habría de ser posible después de Kant. Tal metafísica habría de empezar con una teoría de la autoconciencia de Kant a Fichte, para hacer suyo el triple acorde reconciliador que representan la Fenomenología de Hegel, los himnos de Hölderlin y las sinfonías de Beethoven. Esta empresa de una metafísica postkantiana, Henrich quiere ponerla a su verdadera luz sobre el trasfondo naturalista del pensamiento anglosajón contemporáneo, e incluso hacerla valer en ese frente contra el materialismo analítico.

[1] J. Habermas, «¿Retorno a la Metafísica?, cfr. más abajo, págs. 263 ss.
[2] D. Henrich, «Was ist Metaphysik - was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas», en *Idem, Konzepte*, Francfort, 1987, págs. 11-43.

Esta alternativa traza el camino; y exige la puesta en juego de la relación consigo mismo —y de la autocomprensión— del sujeto cognoscente y agente. En lugar de entenderse desde las cosas y sucesos contingentes y estribando en ellos, el sujeto ha de retornar a su subjetividad formadora de mundo como horizonte determinante de su autointerpretación.

Así, metafísica, rechazo del naturalismo y retorno a la subjetividad son los lemas para un filosofar que nunca ha ocultado los móviles que lo animan: «Que el "sí mismo" *(Selbst)* preocupado por su propia consistencia en lo tocante a sus propios criterios de rectitud pueda al cabo encontrar una razón interna de su propia posibilidad, que no le resulte tan extraña e indiferente como el aspecto que le ofrece la naturaleza, contra el cual ha de volver la energía de su propia autoafirmación»[3]. Pero esta formulación deja aún abierta la cuestión de qué condiciones habría de satisfacer «esa interna razón o fundamento de su propia posibilidad». ¿Concibe Henrich esas condiciones de modo tan restrictivo, que como candidato apropiado sólo acabe tomándose en consideración un espíritu opuesto a la materia —o que penetra a la naturaleza desde dentro—, y en todo caso un espíritu entendido desde la tradición platónica? Sea como fuere, Henrich considera que la actitud que caracteriza a la conciencia moderna no viene sólo determinada por las contingencias de la nuda autoconservación, sino por los modos de mantenimiento de una vida *consciente,* de una vida caracterizada por una originaria familiaridad consigo misma. Pues bien, en la medida en que tal vida consciente sólo puede alcanzar ilustración y claridad sobre sí misma con medios metafísicos, la metafísica mantiene una relación interna con la modernidad. Y tal relación es lo que Henrich aborda en sus «tesis».

La defensa de tal relación es lo que distingue a limine la empresa de Henrich de ese otro retorno a la metafísica, que reniega de una modernidad que, al parecer, *sólo* sería capaz ya de incubar catástrofe —y también de esas otras «superaciones de la metafísica» que se alimentan de motivos parecidos—. Henrich se pone con razón a la defensiva contra tales confusiones. En este aspecto percibo una afinidad en nuestras convicciones básicas. Se trata aquí de alternativas de pensamiento de gran alcance, de

[3] Dieter Henrich, «Die Grundstruktur der modernen Philosophie». Con el epílogo «Über Selbstbewusstsein und Selbsterhaltung», en H. Ebeling (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Francfort, 1976, pág. 114.

alternativas de pensamiento que tienen también un alcance político. Bajo los rótulos de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización se ha desplegado un contenido normativo de la modernidad, que no debe confundirse con la enceguecida subjetividad de la autoconservación o del control sobre sí mismo.

Quien equipara ambas cosas, o bien pretende desprenderse del contenido normativo de la modernidad recurriendo a prefijos orientados hacia atrás o hacia adelante, o pretende reducirlo a la herencia cognitivo-instrumental (cualquiera sea la forma como después pretenda complementarla) de las ideologías burguesas. Los filósofos, después de Hegel, no deberían airarse sobre lo que personalmente no puede imputárseles cuando se les enjuicia apelando también a las implicaciones políticas de su pensamiento. Henrich no pertenece a la santa alianza contra lo que en mejores tiempos se solía denominar «las ideas de 1789». En esa alianza colaboraron juntos espíritus tan diversos como Leo Strauss, Martin Heidegger y Arnold Gehlen. Incluso un camino a primera vista tan paradójico como el que va de Carl Schmitt a Leo Strauss, que todavía resultó posible en mi generación, recibe su interna consistencia de esa equiparación que, con gesto de despedida, esos pensadores establecen entre razón moderna y razón instrumental. Contra ello se vuelve Henrich con argumentos convincentes; y sin embargo, se diría que abriga también reservas contra mi rotunda insistencia en las implicaciones políticas de un pensamiento que en apariencia se presenta como puramente filosófico. Por tanto, pese a nuestra afinidad, que el propio Henrich señala, hay que pasar a hablar de nuestros respectivos proyectos. Voy a ordenar mis preguntas bajo tres rótulos característicos: metafísica, antinaturalismo y teoría de la subjetividad.

I

Parece haber adquirido carta de naturaleza transferir el concepto de paradigma procedente de la historia de la ciencia a la historia de la filosofía y, recurriendo al «Ser», a la «conciencia» y al «lenguaje» intentar una clasificación aproximada de las distintas épocas del pensamiento filosófico. De acuerdo con Schnädelbach y Tugendhat[4] podrían distinguirse, según eso, una forma

[4] E. Tugendhat, U. Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart, 1983, págs. 7 y ss.

de pensamiento ontológica, una forma de pensamiento que procede en términos de filosofía de la reflexión y, por último, una filosofía lingüística. Pese a todas las diferencias entre Platón y Aristóteles, el pensamiento metafísico, siguiendo a Parménides, parte en su totalidad de la pregunta por el Ser del ente —y en este sentido es un pensamiento ontológico—. El verdadero conocimiento se endereza a lo absolutamente universal, inmutable y necesario. Ese pensamiento puede concebirse, siguiendo el modelo de las matemáticas, como intuición o anámnesis, o, siguiendo el modelo de la lógica, como reflexión y discurso: pero en ambos casos son las estructuras del ente mismo las que se reflejan en el conocimiento. Como es sabido, del escepticismo acerca de esta primacía del ente sobre el conocimiento y del peso específico que compete a la reflexión acerca de cuestiones metodológicas se siguen importantes motivos para pasar del pensamiento ontológico al mentalismo. La relación del sujeto cognoscente consigo mismo abre acceso a una esfera (interna, dotada peculiarmente de certeza, y que por entero nos pertenece) de representaciones, que antecede al mundo de los objetos representados. La metafísica se había presentado como la ciencia de lo universal, de lo inmutable y de lo necesario; en adelante sólo puede encontrar un equivalente en una teoría de la conciencia que investiga las condiciones subjetivas necesarias para la objetividad de los juicios sintéticos universales.

Si nos atenemos, por tanto, a esta forma de hablar, bajo las condiciones modernas de la filosofía de la reflexión no puede haber un pensamiento metafísico en sentido estricto, lo más que puede haber es una elaboración de problemas metafísicos reformulados en términos de filosofía de la conciencia. Así se puede explicar también la ambigua actitud de Kant frente a la metafísica y el cambio de significado que este último término experimenta con la crítica kantiana de la razón. Por otro lado, puede insistirse, como hace Henrich, en mantener la expresión «metafísica» para todo tipo de elaboración de cuestiones metafísicas, es decir, de cuestiones que se refieren a la totalidad del hombre y del mundo. Y no faltan razones para ello. Pues las concepciones de Leibniz, o de Spinoza, o de Schelling, y también la doctrina de los dos reinos de Kant, se mueven en la tradición de esos grandes proyectos de sistema, que se inicia con Platón y Aristóteles. Para Heidegger, incluso Nietzsche ha de ser considerado todavía un pensador metafísico, por tratarse de un pensador moderno, es decir, de un pensador que se halla aún bajo el principio de la

subjetividad. Pero esta disputa terminológica no nos ayuda a resolver ninguna cuestión de contenido. ¿De qué se trata aquí en realidad?

No se discuten las *tareas reconstructivas* de la filosofía: lo que Henrich llama «la elucidación de las formas elementales de operación de la inteligencia». Y a este propósito no sólo hay que pensar en los modelos que representan una metafísica de la naturaleza o del conocimiento de la naturaleza (un conocimiento que determina a su objeto) y una metafísica de las costumbres y, en general, en el modelo que representa la arquitectónica de la razón pura de Kant con las facultades distintas que son la del conocimiento objetivante, la del juicio moral y la del juicio estético. Pues *todas* las competencias universales de los sujetos capaces de lenguaje y acción son susceptibles de una reconstrucción racional, y ello recurriendo a ese saber práctico del que intuitivamente hacemos uso para generar productos simbólicos ya acreditados. En este aspecto el trabajo filosófico guarda continuidad con el trabajo científico. Lo más que la filosofía puede reclamar aquí frente a las ciencias es el carácter universalista de sus planteamientos, pero no la infalibilidad de un acceso privilegiado a la verdad. Aunque la formación espontánea de la serie de números naturales no es algo que razonablemente «quepa cuestionar», «toda teoría de la serie de números naturales es, de hecho, falible» (Henrich, 2ª tesis). Y lo que vale para los fundamentos del álgebra, ha de valer a fortiori para los fundamentos de la ética.

Si prescindimos, pues, de cuestiones de detalle, el papel teorético de la filosofía no puede ser ocasión para profundas divergencias de opinión entre el proyecto de Henrich y el mío. La controversia empieza más bien cuando se trata de ese papel de la filosofía que apunta a la totalidad de la práctica de la vida, a ese papel, por tanto, ilustrador en sentido estricto[5]. En otro contexto he distinguido entre el papel de la filosofía como «intérprete» y el papel de la filosofía como «guarda»[6]. Se trata en el primer caso de esas cuestiones «insoslayables», a las que Kant dio forma canónica, que en cierto modo nacen espontáneamente y que buscan respuestas que sirvan de orientación en la vida. La filosofía ha de posibilitar una vida «consciente», una vida guiada

[5] H. Schnädelbach, «Philosophie», en E. Maertens, H. Schnädelbach (eds.), *Grundkurs Philosophie*, Hamburgo, 1985, págs. 46-47.

[6] J. Habermas, «Die Philosophie als Platzhalter und Interpret», en *Idem*, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort, 1983, págs. 9 y ss.

por una autocomprensión reflexiva, una vida «dominada» en sentido no disciplinario. Y en este aspecto al pensamiento filosófico se le sigue planteando la tarea de apropiarse, en un cono de luz que se ha vuelto a la vez más estrecho y más intenso, las respuestas de la tradición, es decir, el saber de salvación que en las culturas superiores desarrollaron las religiones y el saber del mundo que en las culturas superiores desarrollaron las cosmologías, de apropiarse de lo que de ese saber pueda resultar aún convincente con buenas razones a los hijos e hijas de la modernidad. Tras la disputa terminológica acerca de si después de Kant es posible aún hacer «metafísica» se oculta, en lo que a contenido se refiere, una disputa acerca de la consistencia y alcance de aquellas viejas verdades que son susceptibles de una apropiación crítica, y también acerca del modo y manera de la transformación de sentido a que esas viejas verdades han de ser sometidas en caso de una apropiación crítica.

Si queremos circunscribir este círculo de problemas con ayuda de una denominación de origen, lo más adecuado es hablar, por mor de la claridad, de cuestiones metafísicas y religiosas. Y así, no creo que como europeos podamos entender seriamente conceptos como el de moralidad y eticidad, persona e individualidad, libertad y emancipación (que son conceptos que quizá nos sigan tocando más de cerca que esos otros conceptos platónicos que se mueven en torno a la noción de intuición catártica de las ideas) sin apropiarnos la sustancia de la idea de historia de la salvación de procedencia judeocristiana. Otros encontrarán desde otras tradiciones el camino hacia la plétora del significado pleno de esos conceptos que estructuran nuestra autocomprensión. Pero sin la mediación socializadora y sin la transformación filosófica de *alguna* de las grandes religiones universales, puede que algún día ese potencial semántico se nos tornara inaccesible; ese potencial es algo a lo que cada generación ha de abrirse paso de nuevo, para que no se desmorone ese resto de autocomprensión intersubjetivamente compartida que ha de hacer posible el trato humano de unos con otros. Todos tienen que poder reconocerse en todo lo que lleva rostro humano. Mantener despierto y aclarar este sentido de humanidad —no mediante un acceso directo, sino mediante esfuerzos teoréticos discontinuos, que procedan por vía de rodeos— es ciertamente una tarea de la que los filósofos no pueden sentirse por completo dispensados, ni siquiera en consideración del peligro de hacerse acreedores al dudoso título de «mediadores de sentido».

Pero en este país se suele dar este nombre no tanto a aquellos que sin reserva alguna se atienen a la tradición metafísica, cuanto a aquellos otros que con el primer Horkheimer se aferran a una crítica de la metafísica porque piensan que los conceptos universales del idealismo se muestran excesivamente propensos a correr un velo sobre los dolores concretos que producen las formas de vida humillantes. También el escepticismo tiene sus razones[7]. La jugada de Horkheimer era del todo plausible porque la crítica de las ideologías y de la razón sigue descubriendo nuevas formaciones de la vieja alianza entre metafísica y oscurantismo. Para no infligir ultraje a los motivos de pensamiento de la gran filosofía, quiso trasladarlos a las perspectivas abiertas por los conceptos básicos de una teoría de la sociedad elaborada en términos interdisciplinares. Es cierto que la filosofía marxista de la historia, en cuyo marco se quiso efectuar esa transformación, no ha resistido la crítica. Pero esto no devalúa las razones de un escepticismo materialista que se dirige contra los abusos ideológicos de ideas delirantes, de ideas que exceden los límites de nuestra capacidad cognoscitiva, ni tampoco la correcta intuición de que la filosofía ha perdido su autonomía frente a las ciencias con las que ha de cooperar. *La* ciencia —o también *la* ciencia modelo, sea la física o la neurofisiología, que habría que constituirse en dechado para las demás ciencias experimentales— es una ficción pergeñada y acariciada por filósofos, pero nada más que eso. Dentro de un espectro altamente diferenciado, y por lo demás bien ancho, se dan entre la filosofía y las distintas ciencias particulares relaciones de parentesco de muy distinto grado: unas dependen más o menos de ideas filosóficas, otras se hallan más o menos abiertas a tales impulsos especulativos. Pero, incluso en el papel, en que la filosofía sale, por así decirlo, del sistema de la ciencia, para responder a esas preguntas *insoslayables* y aclarar acerca de sí mismo en su totalidad a un mundo de la vida que en medio de sus certezas resulta opaco a sí mismo, la filosofía no puede pretender ser dueña de todas las piezas de que ha de hacer uso para ello.

Dejemos de lado el concepto de mundo de la vida que he analizado en diversos lugares[8]. Basta para mi propósito que las

[7] H. Brunkhorst, «Dialektischer Positivismus des Glücks», en *Z. f. philos. Forschung*, 39, 1985, págs. 353 y ss.

[8] J. Habermas, *Teoría de la Acción comunicativa*, Madrid, 1987, II, págs. 169-226. *Idem, El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, 1989, págs. 383 ss.; cfr. también más adelante pags. 91 ss.

biografías individuales y las formas de vida intersubjetivamente compartidas vienen trabadas entre sí en las estructuras del mundo de la vida y participan de la totalización que lo caracteriza. Los horizontes de nuestras biografías y de nuestras formas de vida, en los que nos encontramos ya en cada caso, forman un todo poroso de familiaridades que nos resultan prerreflexivamente presentes y que retroceden ante los intentos de intervención reflexiva. En tanto que autoevidente al tiempo que necesitado de autocercioramiento, este todo que es el mundo de la vida nos resulta a la vez próximo y lejano, e incluso se nos presenta también como un extraño que hace surgir preguntas insistentes; por ejemplo la de: «¿Que es el hombre?» A esta fuente espontánea de problematización del trasfondo que es el mundo en conjunto, trasfondo que es por otro lado lo que más familiar nos resulta, deben las cuestiones filosóficas básicas su referencia a la totalidad, su carácter integrador, totalizante y definitivo. Esas preguntas sólo pueden circunscribirse, como mostró Kant, por vía de un pensamiento autorreferencial y, por tanto, antinómico[9].

Pero las posibilidades de respuesta a tales preguntas quedan también afectadas por las mudanzas que se producen en el propio mundo de la vida. Sólo hasta el umbral del mundo moderno mantuvieron aquellos sistemas de interpretación, en los que tienden en cada caso a focalizarse las operaciones de autoentendimiento de una cultura, una estructura que era homóloga a la estructura de ese horizonte totalizador que es el mundo de la vida. La inevitable suposición de unidad de un mundo de la vida concéntricamente construido en torno «a mí» y «a nosotros», aquí y ahora, se reflejó hasta entonces en la unidad totalizante de las narraciones míticas, de las doctrinas religiosas y de las explicaciones metafísicas. Pero esas formas de explicación que habían hecho que también las teorías mantuviesen un resto de la fuerza fundadora de unidad que caracteriza a los mitos del origen, han sucumbido en el mundo moderno a sucesivos golpes devaluadores: el síndrome de validez, del que todavía dependían los conceptos básicos de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo, se disolvió con el surgimiento de culturas de expertos para la ciencia, la moral y el derecho, por un lado, y con la autonomización del arte, por otro. Las tres «Críticas» de Kant son ya una

[9] A. Kulenkampff, *Antinomie und Dialektik*, Stuttgart, 1970.

reacción a esa autonomización de los distintos complejos de racionalidad. Las formas de argumentación especializadas en el conocimiento objetivante, en las ideas y cuestiones práctico-morales y en el juicio estético se separaron desde el siglo XVIII, y ello en el marco de instituciones que, sin que valiesen resistencias, se hicieron con el poder de definir qué criterios de validez debían barajarse en cada caso. Hoy la filosofía sólo podría establecer criterios distintos, criterios suyos propios —de la genealogía, del pensar rememorativo, de la iluminación de la existencia, de la fe filosófica, de la deconstrucción, etc— a costa de *quedar por debajo* del nivel de diferenciación y fundamentación ya alcanzado, es decir, de la renuncia a su propia credibilidad. Lo que le queda y lo que está en su mano es una mediación efectuada en términos de interpretación entre el saber de los expertos y una práctica cotidiana necesitada de orientaciones. Lo que le queda es la tarea de fomentar e ilustrar procesos de autoentendimiento del mundo de la vida, referidos por tanto a la totalidad, mundo de la vida que al tiempo ha de ser protegido del hiperextrañamiento que pudieran causarle intervenciones excesivas, sean objetivantes, moralizantes o estetizadoras, provenientes de las culturas de expertos.

Los criterios de validez, conforme a los que hoy podría efectuarse la ilustración del sano sentido común por la filosofía, no es algo de lo que la filosofía pueda disponer ya a su antojo. La filosofía tiene que operar bajo condiciones de racionalidad no elegidas por ella. De ahí que tampoco en su papel de intérprete pueda reclamar frente a la ciencia, la moral o el arte, un acceso *privilegiado* a no se sabe qué esencialidades, y sólo pueda disponer ya de un saber falible. También tiene que renunciar a las formas tradicionales de una doctrina capaz de intervenir con efectos socializadores en la vida, y tiene, por ende, que permanecer teorética. Finalmente, tampoco puede establecer una jerarquía entre las totalidades que representan las diversas formas de vida, que sólo pueden aparecer ya en plural, ni declararlas más o menos valiosas. La filosofía se limita a aprehender estructuras generales de los mundos de la vida. Éstos son tres aspectos en los que, tras Kant, no puede haber metafísica en el sentido de ideas «definitivas» e «integradoras»[10].

[10] Cfr., sin embargo, D. Henrich, *Fluchtlinien*, Francfort, 1982, págs. 99 y ss.

II

En Henrich nos topamos con la convicción, que por lo demás sólo podría tener un equivalente en el Diamat, de que, en última instancia, el pensamiento filosófico viene determinado por un dualismo, que apunta a dos tipos de teorías «últimas»: a teorías generales, bien del espíritu, o bien de la materia. Esta escisión en planteamientos idealistas y materialistas dominaría también el pensamiento moderno. Y no puede negarse que el viejo juego en torno al primado de la res cogitans o de la res extensa sigue moviendo los ánimos en la ramificada discusión actual acerca de mente y cuerpo, body and mind —sobre todo en el ámbito anglosajón, en el que las premisas de la ontología cartesiana siguen estando en vigor pese a la presencia de las corrientes pragmatistas, las cuales se remontan a Hegel[11]—. Bajo esas premisas el sujeto cognoscente o agente se enfrenta al mundo como suma de todos los objetos o hechos, mientras que al propio tiempo ha de entenderse también a sí mismo como un objeto más entre los demás objetos del mundo (o como un complejo más entre otros complejos de hechos). Ya se interprete esta doble posición del sujeto en tanto que «uno frente a todo y uno entre muchos» en términos empiristas, y, como se ha venido haciendo de Hume a Quine, se la describa, ora en términos de una teoría de la representación, ora en términos de análisis del lenguaje, ya se la entienda como hace Henrich, partiendo de la filosofía trascendental, como la básica relación consigo misma que caracteriza a la subjetividad —las coacciones conceptuales que resultan de este puesto de agujas ontológico siguen siendo las mismas—. En la construcción de la teoría cobra predominio, bien la posición intramundana del sujeto, bien la posición que ocupa el sujeto trascendiendo al mundo. O bien trata el sujeto de entenderse en términos naturalistas a partir de lo que conoce como procesos en el mundo, o bien escapa de antemano a esta autoobjetivación declarando en términos idealistas como fenómeno básico de la vida consciente la relación misma del estar a la vez en y fuera del mundo, que cada acto de reflexión actualiza. En todo caso, los oponentes en esta disputa se aúnan en torno al mismo tema. Y Henrich subraya su importancia. Pues, como es obvio, con las premisas de tal ontología caería también la alternativa que Hen-

[11] P. Bieri (ed.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Meisenheim, 1981.

rich entiende como una alternativa entre naturalismo y metafísica.

Henrich piensa que aquellos que tratan de obviar el juego de lenguaje cartesiano de la oposición excluyente entre mente y cuerpo, no hacen más que hurtarse a la presión que ejerce el naturalismo como problema. Pero esto no me resulta convincente. Pues, en primer lugar, habría que ver si quienes se apean del juego de lenguaje cartesiano, no tienen buenas razones para conferir rango filosófico a categorías terceras como son el «lenguaje», la «acción» o el «cuerpo». Estas tentativas de pensar la consciencia trascendental como algo encarnado en el lenguaje, en la acción o en el cuerpo, y de situar la razón en la sociedad y en la historia, tienen detrás de sí un potencial argumentativo nada desdeñable. Los argumentos, partiendo de Humboldt, se han desarrollado, bien en la línea que va de Frege a Wittgenstein, o en la que va de Dilthey a Gadamer, también en la que cabe trazar de Peirce a Gehlen pasando por Mead y, finalmente, en la que cabe trazar de Feuerbach a Merleau-Ponty pasando por Plessner. Estas tentativas no tienen por qué acabar dejándonos prisioneros en el callejón sin salida de una antropología fenomenológica; pueden también conducir a una revisión de prejuicios ontológicos profundamente arraigados, por ejemplo a la superación, en términos de una pragmática del lenguaje, de las angosturas logocentristas que caracterizan a una tradición centrada en términos ontológicos en la pregunta por el Ser del ente, en términos de teoría del conocimiento en las condiciones del conocimiento objetivante, y en términos de semántica filosófica en la validez veritativa de las oraciones asertóricas. Por la vía de una pragmática del lenguaje puede llegarse a conceptos más complejos de mundo y poner fuera de circulación aquellas premisas, sólo bajo las cuales tiene sentido plantear la problemática tradicional de las relaciones entre mente y cuerpo[12].

En segundo lugar, habría que pensar que no por eso queda disuelta la presión ejercida por el problema del naturalismo. Sólo que se plantea de otra forma para teorías que, ciertamente, *parten* de un planteamiento trascendental pero que no se empecinan en establecer un corte de una vez por todas entre lo inteligible y lo fenoménico. Tienen que encontrar una respuesta a la pregunta de cómo conciliar a Kant con Darwin. Pues desde

[12] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1987, tomo I, págs. 110-146.

Marx, me parece claro que al contenido normativo de la modernidad se le puede dar cobro, es decir, que el contenido normativo de la modernidad puede ser conservado también y precisamente bajo premisas materialistas. La «naturaleza en sí» no coincide con la «naturaleza objetivada». Marx tenía en mientes una concepción del nacimiento de la forma sociocultural de vida del homo sapiens entendida como resultado de una historia natural, y en esa concepción —allende la natura naturata objetivada en términos de física— se trata de incluir y, por así decirlo, de co-pensar un momento de natura naturans. Tal naturalismo no tiene por qué ir de la mano de una autodescripción objetivista de la cultura, de la sociedad y del individuo. Como sujetos capaces de lenguaje y de acción tenemos antes de toda ciencia un acceso *interno* al mundo de la vida simbólicamente estructurado y a los productos y competencias de los individuos socializados. Nunca he entendido por qué en la ciencia habríamos de limitarnos al acceso *externo* que tenemos a la naturaleza, separarnos del saber preteórico que ya poseemos, y extrañar artificialmente el mundo de la vida —por más que pudiéramos hacerlo—. Pues la psicología de las ratas puede que sea buena, pero para las ratas. Mas el naturalismo en el sentido que acabo de señalar, en modo alguno nos obliga a tal autodescripción extrañada en términos naturalistas de un sujeto que en su mundo pudiera conocer partout bajo las condiciones gramaticales de lenguajes relativos a cosas y sucesos —o de las correspondientes teorías.

También el behaviorismo lingüístico me parece que pertenece a estas formas reduccionistas de formación de teorías. Esa teoría de lenguaje desarrollada de Morris a Quine, que he de admitir que considero imponente, debe su naturalismo no a sus procedimientos analíticos como tales, sino a los presupuestos de su ontología empirista. Que el paso de la filosofía de la conciencia al análisis del lenguaje no *prescribe* en modo alguno ese camino, no sólo lo muestran los inicios que hallamos en Humboldt de filosofía del lenguaje y la semiótica de Peirce, sino también las implicaciones que en punto a crítica del psicologismo tiene el giro que en términos de análisis del lenguaje se dio en la semántica (en Frege) y en la teoría de la ciencia del primer positivismo lógico. El materialismo analítico nunca me ha impresionado especialmente, lo confieso; precisamente porque se trata de una posición metafísica, es decir, de una posición que se empecina en generalidades, cuando de lo que se trataría es de llevar a efecto con medios científicos ese programa planteado en

términos abstractos. Tales tentativas abstractas de establecer, por así decirlo, de un golpe una autocomprensión objetivista del hombre, se nutren, ciertamente, de la convicción cientificista de fondo, de que las ciencias de la naturaleza (con la física moderna como núcleo) representan en general el modelo de autoridad última para todo saber que aún quepa considerar aceptable; pero se diría que no se trata tanto de proceder a reducir en términos físicos, bioquímicos, neurofisiológicos, ni siquiera sociobiológicos, los hechos con que nos tienen familiarizados las ciencias sociales y la historia, como de insistir en la posibilidad de principio de extrañar y de explicar en términos objetivantes, sobre la base de una inversión de la actitud natural frente al mundo, *todo* lo intuitivamente consciente, el contexto *entero* que representa el mundo de la vida, y ello desde la perspectiva de un observador que procediese al modo como lo hacen las ciencias de la naturaleza.

La presión que ejerce el naturalismo como problema no la veo en estas cabriolas conceptuales de tipo naturalista, sino en un lugar completamente distinto, a saber: allí donde parecen haberse establecido con perspectivas de éxito estrategias naturalistas de explicación *en el seno* de las propias ciencias sociales. Y no me refiero a esa teoría del aprendizaje que adolece de una irremediable subcomplejidad. Ni siquiera a la teoría de los juegos, que hoy vive un momento de pujanza, pero que también chocará con límites, pues no todo puede reducirse a acción estratégica; sino a esa teoría sistémica de la sociedad (Luhmann), de planteamiento mucho más sensible en lo concerniente a conceptos básicos, a la vez que mucho más comprehensiva. Ésta toma como punto de partida el fenómeno de la autoafirmación de sistemas autorreferenciales en entornos supercomplejos y extraña el mundo de la vida desde una perspectiva metabiológica, que sobrepuja toda ontología.

III

Luhmann, inspirándose en Maturana y otros, ha extendido y flexibilizado hasta tal punto los conceptos básicos de la teoría de sistemas, que ha logrado convertir ésta en base de un paradigma *filosófico* capaz de competir con los demás. La idea de un devenir del mundo que se efectuaría a través de diferencias sistema-entorno, deja fuera de juego a las premisas ontológicas

habituales de un mundo del ente racionalmente ordenado, de un mundo de objetos representables referido a los sujetos cognoscentes, o de un mundo de estados de cosas existentes susceptibles de representación lingüística. En particular, la herencia de la filosofía del sujeto podría, muy bien, quedar asumida y disuelta por una teoría de sistemas que autorreferencialmente se engendran a sí mismos[13]. Este naturalismo que, por un lado, opera a la altura de la filosofía, y que, por otro, (a diferencia de otros naturalismos) se halla en efectivo proceso de ejecución, apenas si podría encontrar en esa teoría de la vida consciente que pretende Henrich un competidor digno de él, es decir, un paradigma que lograse hacerse fuerte en una autodescripción no-objetivista del hombre en su mundo. Pues me temo que la vida consciente del sujeto en la doble posición dicha se asemeja ya demasiado a la autoafirmación de un sistema que en el proceso de mantener sus límites se caracteriza por la doble referencia a sí y a su entorno.

No voy a entrar aquí en las razones por las que creo que un paradigma lingüístico profundizado en términos de teoría de la comunicación podría ofrecer una mayor capacidad de resistencia contra ese tipo de naturalismo. Pero las reservas de Henrich suponen una invitación a precisar, por lo menos en un aspecto, en qué radica la diferencia entre el paradigma de la conciencia y el paradigma del entendimiento lingüístico.

Desde hace apenas cien años han venido sumándose diversas líneas de argumentación que han llevado a pasar de la silogística clásica a la moderna lógica de enunciados y predicados, de la interpretación del conocimiento en términos de teoría del objeto a su interpretación en términos de teoría de los estados de cosas, de la explicación de la comprensión y de la comunicación en términos intencionalistas a su explicación en términos de teoría del lenguaje y, en general, del análisis introspectivo de los hechos de conciencia al análisis reconstructivo de hechos gramaticales públicamente accesibles. En este aspecto se da una asimetría entre la fuerza explicativa de la filosofía de la conciencia que parte de la relación que consigo mismo guarda el sujeto que se representa y manipula objetos, por un lado, y la capacidad de solucionar problemas que posee una teoría del lenguaje que parte de las condiciones de la comprensión de expresiones gra-

[13] Cfr. mi excurso sobre Luhmann en J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, 1989, págs. 434 ss.

maticales. Ciertamente que con Henrich soy de la opinión de que el fenómeno de la autoconciencia no puede aclararse sátisfactoriamente por vía de un análisis semántico del empleo de *esta* o *aquella* expresión lingüística (por ejemplo, del pronombre personal de primera persona del singular.) Pero a la inversa, también Henrich abandona la premisa de que la forma de las expresiones lógicas y gramaticales pueda explicarse en términos de teoría de la conciencia. En lugar de eso, Henrich favorece la tesis de la co-originariedad del haberse acerca de sí que caracteriza a la subjetividad y de la capacidad de lenguaje. Pues también es intuitivamente plausible que «el funcionamiento de la comunicación lingüística incluye una relación del hablante consigo mismo, como una de sus condiciones constitutivas, que le es tan originaria como la forma de la oración con sujeto y predicado» (Henrich, tesis 10). Con ello parece quedar sugerido algo así como una igualdad de rango entre esos dos paradigmas que cristalizan, respectivamente, en torno a la relación del hablante consigo mismo y a la forma de la expresión lingüística. Pero tal compromiso no tiene más remedio que quebrarse incluso en el primer intento de prueba. Por ejemplo, al construir la teoría del lenguaje tenemos que decidirnos por conceder primacía, o bien a la intención incorpórea como elemento libremente flotante de la conciencia, o al significado materializado en el medio de los símbolos lingüísticos. Se llegará a soluciones contrapuestas según que se escoja como concepto básico el significado intersubjetivamente compartido en una comunidad de lenguaje, o que al entendimiento, a la comprensión intersubjetiva de una expresión de significado idéntico, se los haga derivar de una iteración indefinida del mutuo reflejo de intenciones de los diversos hablantes.

Tanto más ventajosa resulta una tercera solución. Relación consigo mismo y forma de la oración pueden tenerse en cuenta y serles atribuido igual rango en una teoría del lenguaje, tan pronto como ésta deja de centrarse (en términos de semántica) en la comprensión de oraciones, y pasa a orientarse (en términos de pragmática) por las emisiones con que los hablantes se entienden entre sí sobre algo. Para entenderse sobre algo, los implicados no solamente tienen que entender el significado de las oraciones empleadas en sus emisiones, sino que al tiempo han de haberse unos acerca de otros en el papel de hablantes y oyentes —en el círculo de otros miembros no implicados de su (o de una) comunidad de lenguaje—. Las relaciones interpersonales, recíprocas, fijadas por los roles que asumen los hablantes, posibilitan una

autorrelación, un haberse acerca de sí, que en modo alguno presupone la reflexión solitaria de un sujeto cognoscente o agente sobre sí como conciencia previa. Antes bien, la relación consigo mismo surge de la propia trama *interactiva*[14].

Pues un hablante sólo puede dirigirse en actitud realizativa a un oyente a condición de que —sobre el trasfondo de terceros no implicados y potencialmente presentes— aprenda a haberse acerca de sí mismo y entenderse a sí mismo desde la perspectiva de su destinatario, y de que éste, por su parte, asuma la perspectiva desde la que lo ve y lo entiende el primero. Esta relación consigo mismo, *resultante* de la asunción de perspectivas que caracteriza a la acción comunicativa, puede estudiarse recurriendo al sistema de los tres pronombres personales, enlazados por relaciones de transformación, y diferenciarse conforme a los distintos modos de comunicación.

Con eso desaparece aquella dificultad en que desde el principio se veía atrapada la filosofía de la reflexión al desarrollar los conceptos de subjetividad y relación consigo mismo. El sujeto, al referirse en un acto de *conocimiento* a sí mismo, da consigo mismo pero aprehendiéndose como objeto, y bajo tal categoría sólo puede dar consigo como con algo ya derivado y no como con ese «él mismo» *(self)* en su originalidad de promotor de esa relación espontánea consigo. Kierkegaard recibió este problema de Fichte a través del último Schelling y lo convirtió en punto de partida de una reflexión que en términos existenciales precipita en una «enfermedad mortal» a quien reflexiona sobre sí. Recordemos los tres pasos con que empieza la sección A de ese escrito de Kierkegaard. Primero: el sí mismo sólo es accesible en la autoconciencia. Pero, como esta relación consigo que se establece en la reflexión no es rebasable, el sí mismo de la subjetividad no es más que esa relación que se ha acerca de sí misma. Segundo: tal relación que se ha acerca de sí como con un «sí mismo» en el sentido que acabamos de indicar, o bien tiene que haber sido puesta por sí misma, o haber sido puesta por otro. Kierkegaard considera impracticable la primera alternativa (la de la Doctrina de la Ciencia de Fichte) y se vuelve, por tanto, inmediatamente a la segunda. El «sí mismo» del hombre existente consiste en ese tipo de relación puesta, de relación derivada, siendo, por tanto, una relación que al haberse acerca de sí mis-

[14] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1988, tomo II, págs. 115 y ss.; cfr. más adelante, págs. 209 ss.

ma, se ha acerca de otro. Este «otro» previo al «sí mismo», al «auto» de la autoconciencia, es para Kierkegaard el Dios redentor cristiano, y para Henrich lo anónimo, lo aún carente de «yo» de una vida consciente, que queda abierto tanto a una interpretación budista como a una interpretación platónica[15]. Ambas interpretaciones remiten a una dimensión religiosa y, por tanto, a un lenguaje que tal vez sea el de la vieja metafísica, pero que sobrepasa con mucho lo que es la actitud de la conciencia moderna.

Nada más lejos de mí que pretender estorbar el desarrollo de unas ideas de tales vuelos. Vaya esto por la estrategia de «desaliento» que Henrich me atribuye. Pues incluso la fuerza retórica del discurso religioso mantiene su derecho mientras no encontremos un lenguaje más convincente para las experiencias e innovaciones conservadas en él. Ahora bien, supongo que me estará permitido decir que el cambio de paradigma de que he venido hablando convierte el problema de partida de Fichte[16] en un problema sin objeto. Pues el «sí mismo», el «auto» de la autorrelación[17] realizativamente *(performativ)* establecida mediante la asunción por parte del hablante de la perspectiva desde la que lo ve y lo entiende el oyente no es introducido, a diferencia de lo que ocurre en la relación de reflexión, como *objeto* del conocimiento, sino como un sujeto que se forma mediante participación en interacciones lingüísticas y se manifiesta en su capacidad de lenguaje y acción. A las relaciones consigo mismo puestas por la estructura de la intersubjetividad lingüística y entrelazadas a través de las relaciones recíprocas entre ego, alter y neuter no es menester hacerles anteceder una subjetividad prelingüística porque todo cuanto merezca el nombre de subjetividad, aunque se trate de ese estar familiarizado consigo que tan previo parece, se debe a la implacable coerción individualizadora que ejerce el lenguaje como medio de los procesos de formación,

[15] D. Henrich, «Dunkelheit und Vergewisserung», en *Idem*, (ed.), *All-Einheit, Wege eines Gedankens in Ost und West*, Stuttgart, 1985, págs. 33 y ss.

[16] D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Francfort, 1967.

[17] Esto no excluye en modo alguno para la primera ontogénesis raíces prelingüísticas del desarrollo cognitivo: ya con la primitiva conciencia de reglas tiene que desarrollarse algo así como una rudimentaria relación consigo mismo. Pero tales enunciados ontogenéticos no prejuzgan la descripción del funcionamiento de las capacidades metacognitivas en el nivel evolutivo en que ya se domina la lengua materna y en el que, por tanto, las operaciones cognitivas quedan ya organizadas lingüísticamente.

los cuales no cesan mientras haya de actuarse comunicativamente. Según Mead no hay individuación sin socialización, ni socialización sin individuación[18]. De ahí que una teoría de la sociedad que en términos de pragmática del lenguaje pretende dar cobro a esta idea, no tenga más remedio que romper también con eso que suele llamarse rousseaunianismo vulgar.

[18] Cfr. más adelante, págs. 215 y ss.

3. Motivos del pensamiento postmetafísico

También la situación de la filosofía actual parece haberse vuelto inextricable. No me refiero a la disputa de escuelas filosóficas; pues esa disputa fue siempre el medio en que se movió la filosofía. Me refiero a la disputa en torno a las premisas en que tras Hegel se habían apoyado todos los partidos. Lo que hoy se ha vuelto oscuro es la posición respecto de la metafísica.

Unívoca fue durante mucho tiempo la postura del *positivismo* y de sus seguidores; el positivismo había desenmascarado los problemas de la metafísica como algo sin sentido, como problemas que podían dejarse de lado como algo sin objeto. Mas en esa furia antimetafísica delatábase la inaclarada intención cientificista de elevar a absoluto las ciencias experimentales. Ambivalentes habían sido desde el principio los esfuerzos de Nietzsche por superar la metafísica. La destrucción por Heidegger de la historia de la metafísica[1] y la crítica ideológica de Adorno a las formas modernas de filosofía primera encubierta[2] tenían por meta una *metafísica negativa,* un circunscribir negativamente aquello que la metafísica había tenido siempre en mientes y había errado siempre. Hoy, de las cenizas de este negativismo se levanta la chispa de una *renovación de la metafísica,* sea en forma de una metafísica que trata de afirmarse a sí misma tras Kant, sea en forma de una metafísica[3] que se apresura intrépida a saltar por detrás de la Dialéctica trascendental de Kant.

Estos movimientos de retorno a la metafísica, y me refiero a

[1] M. Heidegger, *Nietzsche,* tomos I y II, Pfullingen, 1961.
[2] Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie,* Stuttgart, 1956.
[3] D. Henrich, *Fluchtlinien,* Francfort, 1982; R. Spaemann, *Philos. Essays,* Stuttgart, 1983.

los que hay que tomar en serio, oscilan en medio de una corona verdaderamente surrealista de *imágenes cerradas del mundo* que en términos de mala especulación se componen de fragmentos de teorías científicas. La *New Age* satisface de forma un tanto paradójica la necesidad que parece sentir de ese «Uno y Todo» que se le fue para siempre, invocando abstractamente la autoridad de un sistema de la ciencia, que cada vez se vuelve más opaco. Pero en el mar de una comprensión decentrada del mundo, tales cosmovisiones cerradas sólo pueden estabilizarse en islotes subculturales que de uno u otro modo logran blindarse contra el exterior.

Pese a lo inextricable o inabarcable de esta nueva situación, mi sospecha es que nuestra situación de partida no difiere en lo esencial de la de la primera generación de discípulos de Hegel. En ese momento la filosofía había mudado su estado de agregación: desde entonces carecemos de toda alternativa al pensamiento postmetafísico[4]. Voy a recordar primero algunos aspectos del pensamiento postmetafísico, para tratar después cuatro motivos de desasosiego, con los que éste se vio confrontado: motivos que problematizaron a la metafísica como forma de pensamiento y que al cabo lograron devaluarla. Dejando a un lado la tradición aristotélica, voy a llamar «metafísica», simplificando quizá en exceso las cosas, a esa tradición de idealismo filosófico, que se remonta a Platón, y que a través de Plotino y el neoplatonismo, de S. Agustín y Santo Tomás, del Cusano y Pico de Mirandola, de Descartes, Spinoza y Leibniz, alcanza hasta Kant, Fichte, Schelling y Hegel. El materialismo y el escepticismo antiguos, el nominalismo medieval y el empirismo moderno representan movimientos antimetafísicos, que permanecen, empero, dentro del horizonte de las posibilidades de pensamiento abiertas por la metafísica. La pluralidad y diversidad de planteamientos metafísicos puedo reducirlas a un único título porque, desde la distancia que el tema exige, lo único que me interesa son tres aspectos. Voy a referirme al motivo de la unidad, un tema sin duda característico de la filosofía primera, a la equiparación de ser y pensamiento y a la dimensión salvífica del modo teorético de vida, en una palabra: al pensamiento «identitario», a la teoría de las ideas y al concepto fuerte de teoría que caracteriza a la tradición metafísica. En cualquier caso, no cabe duda que esos tres mo-

[4] Esta premisa la razono en J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad,* Madrid, 1989.

mentos experimentan una peculiar refracción en el tránsito al subjetivismo de la edad moderna.

I. ASPECTOS DEL PENSAMIENTO METAFÍSICO

Pensamiento identitario. La filosofía antigua hereda del mito la mirada al todo; se distingue del mito por el nivel conceptual en que refiere todo al Uno. Los orígenes ya no se representan con la intuitividad narrativa que había caracterizado al mito, es decir, como protoescena y principio de la cadena de generaciones, como algo primero *en el mundo*. Antes bien, esos orígenes se han sustraído a las dimensiones de espacio y tiempo y quedan abstraídos en un *proton*, que, como infinito, se enfrenta al mundo de lo finito o le subyace. Ya se lo conciba como Dios creador trascendente al mundo, como fondo esencial de la naturaleza, o, finalmente, en términos más abstractos, como el Ser, en todos los casos surge una perspectiva en que las cosas y sucesos intramundanos pueden ponerse a distancia en su diversidad, cobrar carácter unívoco como entidades particulares y al tiempo ser concebidos como partes de un todo. En el mito, la unidad del mundo es establecida de *otro* modo: como continuidad del contacto de lo particular con lo particular, como correspondencia de lo semejante y lo desemejante, como juego de reflejos y contrarreflejos, como encadenamiento, solapamiento y entrelazamiento concretos. Con el concretismo de esta visión del mundo rompe el pensamiento idealista de la unidad. Lo uno y lo múltiple, concebidos abstractamente como relación de identidad y diferencia, constituyen aquí la relación básica que el pensamiento metafísico entiende como una relación lógica a la vez que ontológica: el Uno es a la vez principio y fondo esencial, principio y origen. De él deriva lo múltiple, en el sentido de fundamentación y origen. Y, merced a este origen, se reproduce como una diversidad ordenada[5].

Idealismo. El Uno y el Todo resultan de un esfuerzo heroico del pensamiento, el concepto de Ser surge con el tránsito desde la forma gramatical y nivel conceptual de las narraciones a la explicación deductiva conforme al modelo de la geometría. De ahí que desde Parménides se establezca una relación *interna*

[5] W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, Francfort, 1985.

entre el pensamiento abstractivo y su producto, el Ser. Platón saca de ello la conclusión de que el orden creador de unidad que subyace como esencia a la diversidad de los fenómenos, es él mismo de naturaleza conceptual. Los géneros y especies conforme a los que ordenamos los fenómenos se atienen al orden ideal de las cosas mismas. Pero la idea platónica no es ni puro concepto ni tampoco pura imagen, sino lo típico, lo dador de forma, extraído de, y levantado sobre, lo intuitivamente diverso. Las ideas plasmadas en la materia comportan la promesa de un Todo-Uno porque apuntan hacia la cúspide de una pirámide conceptual jerárquicamente ordenada y remiten internamente a ella: hacia la idea del Bien, que encierra en sí a todas las demás. De la naturaleza conceptual de lo ideal toma el Ser otros atributos cuales son el de universalidad, necesidad y supratemporalidad.

De la tensión que la doctrina de las ideas lleva en su seno entre dos formas de conocimiento, el conocimiento discursivo basado en la empiria y un conocimiento anamnésico que apunta a la intuición intelectual, recibe la historia de la metafísica su dinámica interna, no menos que de la paradójica oposición entre idea y fenómeno, entre forma y materia. Pues el idealismo se había engañado a sí mismo desde el principio en lo tocante a que las ideas o formae rerum contenían ya siempre en sí y se limitaban simplemente a duplicar aquello que como materia o como absolutamente no-Ser tenían por misión dejar a un lado, a saber: el contenido material de aquellas cosas empíricas particulares, a partir de las cuales, en la abstracción comparativa, había que inferir las ideas[6].

La filosofía primera como filosofía de la conciencia. El nominalismo y el empirismo tienen el mérito de haber descubierto esta contradicción del pensamiento metafísico y haber sacado de ella consecuencias radicales. El pensamiento nominalista devalúa las formae rerum convirtiéndolas en signa rerum que el sujeto cognoscente se limita a poner a las cosas, en nombres que fijamos

[6] Adorno, *loc. cit.*, pág. 29: «La filosofía primera o filosofía del origen, que, consecuente consigo misma, es decir, consecuente con su huida ante lo condicionado, se vuelve al sujeto, esto es, a la identidad pura, no puede menos de temer a la vez perderse en la condicionalidad de lo puramente subjetivo, que como momento aislado nunca logra tal pura identidad y que, al igual que su contrario, ha de quedarse con tal mácula. A esta antinomia no logró nunca escapar la gran filosofía.» Sobre el significado de lo no-idéntico en la historia de la metafísica, cfr. K. H. Kaag, *Der Fortschritt in der Philosophie*, Francfort, 1983.

a los objetos. Y las cosas particulares que el nominalismo había dejado tras desustancializarlas, Hume las disuelve en esas impresiones sensoriales, de las que el sujeto sentiente construye su representación de los objetos. En un movimiento contrario al de Hume, la filosofía idealista renueva ambas cosas: la idea de identidad y la doctrina de las ideas, pero sobre la nueva base abierta por el cambio de paradigma que representa el paso desde la ontología al mentalismo, sobre la base que representa la subjetividad. La relación del sujeto cognoscente consigo mismo ofrece desde Descartes la llave para acceder a la esfera interior y absolutamente segura de las representaciones que nos hacemos de los objetos. Así, el pensamiento metafísico puede cobrar en el idealismo alemán la forma de teorías de la subjetividad. La autoconciencia, o bien cobra una posición fundamental como fuente espontánea de operaciones trascendentales, o, a fuer de espíritu, queda elevada a Absoluto. Las esencias ideales se transforman en determinaciones categoriales de una razón productora, de suerte que ahora, en un peculiar giro reflexivo, todo queda referido al Uno de esa subjetividad generante. Ya se entienda la razón en términos *fundamentalistas:* como una subjetividad que posibilita al mundo en conjunto, ya se la conciba en términos *dialécticos:* como un espíritu que a través de la naturaleza y de la historia se da a sí mismo cobro en ese proceso en que consiste, en ambas variantes la razón sale confirmada como reflexión autorreferencial a la vez que totalizadora.

Esta razón acepta la herencia de la metafísica para asegurar el primado de la identidad sobre la diferencia y de la idea sobre la materia. Ni siquiera la lógica de Hegel, que trata de mediar simétricamente lo Uno y lo Múltiple, lo infinito y lo finito, lo universal y lo temporal, lo necesario y lo contingente, puede evitar sellar el predominio idealista de lo Uno, lo universal y lo necesario, porque en el proceso mismo de mediación se imponen operaciones totalizadoras a la vez que autorreferenciales[7].

El concepto fuerte de teoría. Todas las grandes religiones universales han venido señalando una vía privilegiada y particularmente exigente para la consecución de la salvación individual —por ejemplo, la vía del monje mendicante budista o del eremita cristiano—. La filosofía recomienda como camino de salvación específico la vida dedicada a la contemplación —el bios theoretikós—. Ese camino ocupa la cúspide de las formas de vida antiguas, por encima de la vida activa del estadista, del pedagogo o del médico. La teoría misma queda afectada por esta su inserción en una forma ejemplar de vida. Abre a los pocos un acceso privilegiado a la verdad, mientras que el camino al conocimiento teorético queda cerrado a los muchos. La teoría exige desprenderse de la actitud natural frente al mundo y promete el contacto con lo extra-cotidiano. La consideración contemplativa de las proporciones de las órbitas de los astros y de los ciclos cósmicos en general, conserva algo de los orígenes sacros de la teoría —«theorós» era el representante que las ciudades griegas mandaban a los juegos públicos[8].

Esta vinculación a un acontecer sacro la pierde el concepto de teoría en la edad moderna, al igual que el carácter elitista que había tenido desde sus orígenes, que queda atenuado y reducido a mero privilegio social. Lo que se mantiene, empero, es la interpretación idealista del distanciamiento respecto al plexo de experiencias e intereses cotidianos. La actitud metódica, que tiene por fin proteger al científico de todos los prejuicios locales, queda peraltada en la tradición universitaria alemana hasta el propio Husserl y convertida en una primacía, a la que se trata de dar una fundamentación interna, de la teoría sobre la praxis. En el desprecio del materialismo y del pragmatismo pervive algo de la comprensión absolutista de una teoría, que no sólo se eleva sobre la empiria y las ciencias particulares, sino que es «pura» en el sentido de una catártica mortificación de toda huella de su terrenal plexo de nacimiento. Con ello se cierra el círculo de un pensamiento «identitario» que se incluye a sí mismo en la totalidad que aprehende y que, por tanto, trata de satisfacer a la exigencia de fundamentar a partir de sí mismo todas las premisas. La autarquía del modo de vida teórico se sublima en la filosofía moderna de la conciencia convirtiéndose en teoría que se fundamente absolutamente a sí misma[9].

*

El pensamiento metafísico, que permaneció en vigor hasta Hegel, lo he caracterizado recurriendo a la transformación que

[7] Cfr. D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Francfort, 1971, pags. 35 y ss.

[8] B. Schnell, *Die Entdeckung des Geistes*, Heidelberg, 1955, págs. 401 y ss.

[9] Sobre la idea de fundamentación última en Fichte, cfr. V. Hösle, *Hegels System*, tomo I, Heidelberg, 1987, págs. 22 y ss.

en la moderna filosofía de la conciencia experimentan el pensamiento «identitario», la doctrina de las ideas y el concepto enfático de teoría. Pues bien, fueron evoluciones históricas, que advinieron a la metafísica desde fuera, y en último término socialmente determinadas, las que problematizaron esa forma de pensamiento:

— El pensamiento totalizante, dirigido al Uno y al Todo, queda puesto en cuestión por el nuevo tipo de racionalidad procedimental que se impone desde el siglo XVII con el método experimental de las ciencias de la naturaleza y desde el siglo XVIII con el formalismo tanto en teoría moral y en teoría del Derecho como en las instituciones del Estado constitucional. La filosofía de la naturaleza y el derecho natural se ven confrontados con un nuevo tipo de exigencias de fundamentación. Éstas sacuden el *privilegio cognitivo* que se había autoatribuido la *filosofía*.

— En el siglo XIX surgen las ciencias histórico-hermenéuticas, las cuales reflejan nuevas experiencias relativas al tiempo y a la contingencia en una sociedad moderna determinada por la economía, que se torna cada vez más compleja. Con la irrupción de la conciencia histórica cobran fuerza de convicción las *dimensiones de la finitud* frente a una razón endiosada en términos idealistas, que renuncia a quedar situada en la historia. Con ello se pone en marcha una *destrascendentalización* de los conceptos básicos recibidos.

— Durante el siglo XIX se difunde pronto la crítica a la *cosificación y funcionalización de las formas de trato y formas de vida,* así como a la autocomprensión objetivista de la ciencia y la técnica. Estos motivos fomentan también la crítica a los fundamentos de una filosofía que embute todo en relaciones sujeto-objeto. En este contexto hay que situar el *cambio de paradigma desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje.*

— Finalmente, el *primado clásico de la teoría sobre la práctica* no logra resistir la evidencia de unas interdependencias entre ambas, que cada día se tornan más patentes. La inserción de las operaciones teoréticas en sus contextos prácticos de nacimiento y aplicación, hace cobrar conciencia de los contextos cotidianos de la acción y la comunicación. Con la idea, por ejemplo, de *mundo de la vida,* éstos cobran rango filosófico.

"cotidiano"

Voy a entrar en lo que sigue en estos aspectos de la conmoción que experimenta la forma metafísica de pensar, tratando de mostrar que el tránsito al pensamiento postmetafísico nos coloca ante nuevos problemas. Cómo puede reaccionarse a estos problemas surgidos *tras* la metafísica, es lo que voy a tratar de indicar desde la perspectiva, desde luego, de una teoría de la acción comunicativa.

II. Racionalidad procedimental

La filosofía permanece fiel a sus orígenes metafísicos mientras pueda partir de que la razón cognoscente se reencuentra a sí misma en un mundo racionalmente estructurado o puede suministrar ella misma a la naturaleza y a la historia una estructura racional, sea en forma de una fundamentación trascendental o por vía de una penetración dialéctica del mundo. Una totalidad en sí racional, sea la del mundo o la de la subjetividad formadora de mundo, asegura a sus miembros o momentos particulares la participación en la razón. La racionalidad es pensada como racionalidad material, como una racionalidad que organiza los contenidos del mundo o que es legible en tales contenidos. La razón es una razón del Todo y sus partes.

Frente a esto, las modernas ciencias experimentales y una moral que se ha vuelto autónoma sólo se fían ya de la racionalidad de su propio avance y de su *procedimiento,* a saber: del método del conocimiento científico o del punto de vista abstracto desde el que es posible resolver algo en moral. La racionalidad se encoge reduciéndose a racionalidad formal tan pronto como la racionalidad de los contenidos se evapora y se convierte en validez de los resultados. Ésta depende de la racionalidad de los procedimientos conforme a los que se tratan de resolver los problemas —empíricos y teóricos— en la comunidad de investigadores y en la esfera de la ciencia organizada, y problemas práctico-morales en la comunidad de los ciudadanos de un Estado democrático y en el sistema jurídico. Como racional no puede valer ya el orden de las cosas con que el sujeto da en el mundo, o que el propio sujeto proyecta, o que nace del propio proceso de formación del espíritu, sino la solución de problemas que logramos en nuestro trato con la realidad, atenido a procedimientos. La racionalidad procedimental no puede garantizar ya una unidad *previa* en la diversidad de los fenómenos.

Junto con la anticipación de la totalidad del ente se derrumba también la perspectiva desde la que la metafísica distinguió entre esencia y fenómeno. Las estructuras subyacentes, de las que en la ciencia se hacen derivar los fenómenos, no pueden tener ya más alcance que el de las teorías que tratan de explicarlos; pero esas estructuras no quedan ya insertas en el plexo de remisiones de una totalidad. No arrojan ya luz sobre la situación del individuo en el cosmos, sobre su lugar en la arquitectónica de la razón o en el sistema. Al conocimiento de la naturaleza se le van de la mano las esencias, al igual que al Derecho Natural. Con la separación metodológica entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu se forma en vez de eso una diferencia de perspectiva entre *fuera* y *dentro* que sustituye a la diferencia entre *esencia* y *fenómeno*.

Para las ciencias nomológicas de la naturaleza sólo puede resultar ya admisible una actitud objetivante y basada en la observación, mientras que las ciencias hermenéuticas sólo pueden hallar acceso al mundo sociocultural a través de la actitud realizativa de un participante en la comunicación. A este privilegio de la perspectiva del observador en las ciencias de la naturaleza y de la perspectiva del participante en las ciencias del espíritu responde una escisión de ámbitos objetuales. Mientras que la naturaleza se opone a un acceso desde dentro en términos de comprensión y reconstrucción y sólo parece plegarse a un saber nomológico, contraintuitivo y gobernado por la observación, el plexo de las producciones sociales y culturales se abre, por así decirlo, desde dentro a un procedimiento interpretativo que parte del saber intuitivo de los participantes. La pretensión esencialista del conocimiento que trata de aclarar plexos de sentido rebota contra la naturaleza objetivada; y el sustituto hermenéutico que ese pensamiento esencialista puede hoy tener, sólo vale para aquella esfera del no-Ser en la que, según la idea que de ella se hacía la metafísica, las esencias ideales ni siquiera podrían hacer pie.

Finalmente, el saber metódicamente generado de las ciencias modernas pierde también su peculiar autarquía. El pensamiento que operaba en términos autorreferenciales a la vez que totalizadores había de acreditarse y fundamentarse a sí mismo como conocimiento filosófico transiendo conceptualmente el Todo de la naturaleza y de la historia, y ello ya fuera mediante argumentos relativos a fundamentaciones últimas, o mediante el desarrollo en espiral de un concepto que todo lo acababa engullendo. Las premisas, en cambio, de que parten las teorías científicas sólo

cuentan como hipótesis y deben fundamentarse a partir de sus consecuencias, sea mediante confirmación empírica, o por coherencia con otros enunciados ya aceptados. El falibilismo de las teorías científicas es incompatible con el tipo de saber que la filosofía primera se autoatribuye. Todo sistema comprehensivo, cerrado y definitivo de enunciados, para pretender ser definitivo tendría que estar formulado en un lenguaje que no requiriese comentario y que no permitiese ya corrección alguna, ninguna innovación, ninguna interpretación que hubiese de tomar distancias respecto de él; tendría, por así decirlo, que detener su propia historia de influencias y efectos. Este carácter definitivo es incompatible con la apertura no prejuzgada del progreso científico del conocimiento.

Por esta razón el pensamiento metafísico hubo de quedar perplejo cuando el saber quedó asentado en una racionalidad procedimental en vez de material. La autoridad de las ciencias experimentales obligó a la filosofía desde mediados del siglo XIX a una estrategia de asimilación[10]. Desde entonces los retornos a la metafísica proclamados una y otra vez no logran liberarse de la mancha de lo puramente reaccionario. Pero los intentos de asimilar la filosofía a las ciencias de la naturaleza o del espíritu, o a la lógica y la matemática, no hicieron sino crear nuevos problemas.

Ora hayan sido el materialismo vulgar de Moleschott a Büchner, o el positivismo desde Mach, quienes hayan pretendido construir una imagen científica del mundo, ora fueran Dilthey y el historicismo los que trataban de disolver la filosofía en historia de la filosofía y en tipología de las cosmovisiones, ora fuera el Círculo de Viena el que tratara de reducir a la filosofía a la estrecha senda de la metodología y la filosofía de la ciencia, con todas estas reacciones el pensamiento filosófico parecía abandonar lo que le era específico, a saber: el conocimiento enfático del Todo, sin poder competir, empero, digo competir en serio, con las ciencias que en cada caso se habían elegido como modelo.

Como alternativa ofrecióse una división del trabajo que tenía por fin asegurar a la filosofía, junto con un *método propio*, un ámbito objetual que le fuera también *propio*. Como es sabido, fue este camino el que emprendieron la fenomenología y la filo-

[10] H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Francfort 1983, págs. 120 y ss.

sofía analítica, cada una a su manera. Pero la antropología, la psicología y la sociología no parecen haber mostrado demasiado respeto por tales cotos reservados; las ciencias humanas han transgredido una y otra vez las líneas de demarcación trazadas por la abstracción eideitizante y por el análisis filosófico, irrumpiendo sin respeto alguno en los santuarios de la filosofía.

Quedaba como último recurso la huida hacia lo irracional. En esta forma la filosofía habría de asegurar sus posesiones y su referencia a la totalidad a costa de la renuncia a un conocimiento capaz de competir con los demás. Y así, presentóse como iluminación de la existencia y fe filosófica (Jaspers), como mito que sirve de complemento a las ciencias (Kolakowski), como pensar místico del Ser (Heidegger), como tratamiento terapéutico del lenguaje (Wittgenstein), como actividad deconstructiva (Derrida) o como dialéctica negativa (Adorno). Empero, el anticientificismo de estos deslindes lo único que después permite decir es lo que la filosofía no es y lo que la filosofía no quiere ser; mas en tanto que no-ciencia la filosofía tiene que dejar indeterminado su *status*. Las determinaciones positivas se han tornado imposibles porque todo producto cognitivo sólo puede ya acreditarse merced a la racionalidad del camino por el que se ha obtenido, merced a procedimientos, y en última instancia a los procedimientos que implica el discurso argumentativo.

Estas perplejidades exigen hoy una nueva determinación de las relaciones entre filosofía y ciencia. Una vez que la filosofía ha abandonado su pretensión de ser ciencia primera o de ser enciclopedia, no puede mantener su *status* en el sistema de las ciencias ni por asimilación a esta o aquella ciencia que la filosofía dé en considerar ejemplar, ni por un distanciamiento excluyente respecto de la ciencia en general. Habrá de pasar a asentarse sobre la autocomprensión falibilista y la racionalidad procedimental que caracterizan a las ciencias experimentales; la filosofía no puede pretender, ni un acceso privilegiado a la verdad, ni estar en posesión de un método propio, ni tener reservado un ámbito objetual que le fuera exclusivo, ni siquiera disponer de un estilo de intuición que le fuera peculiar. Sólo entonces, en una división no excluyente del trabajo, podrá aportar la filosofía lo mejor que puede dar de sí[11], a saber: su tenaz insistencia en

[11] J. Habermas, «Die Philosophie als Platzhalter und Interpret», en *Id., Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln,* Francfort, 1983, págs. 9 y ss.

planteamientos universalistas y un procedimiento de reconstrucción racional que parte del saber intuitivo, preteórico de sujetos que hablan, actúan y juzgan competentemente, procedimiento en el que, por cierto, la anámnesis platónica queda despojada de su carácter no discursivo. Esta dote recomienda a la filosofía como un participante insustituible en el trabajo cooperativo de aquellos que hoy se esfuerzan por desarrollar una teoría de la racionalidad.

Cuando la filosofía se instala de esta guisa *en* el sistema de la ciencia, en modo alguno tiene por eso que abandonar enteramente aquella referencia a la totalidad que caracterizó siempre a la metafísica. Cuando no tiene sentido defender tal referencia a la totalidad, es cuando se abandona toda pretensión definible de conocimiento. Pero intuitivamente a todos nosotros no es siempre ya presente de forma aproblemática el mundo de la vida como una totalidad de carácter no objetual, preteórico —como esfera de las autoevidencias cotidianas, del common-sense—. Con el common-sense estuvo siempre hermanada la filosofía, si bien de forma nada pacífica. Al igual que éste, la filosofía se mueve en el círculo del mundo de la vida; guarda con la totalidad de ese horizonte de saber cotidiano, que retrocede siempre que tratamos de apresarlo, una relación similar a la del common-sense. Y, sin embargo, nada más opuesto al sano sentido común que la filosofía, merced a la fuerza subversiva de la reflexión, al análisis clarificador, crítico, disector. Merced a esta relación íntima y, sin embargo, compleja y discontinua, con el mundo de la vida, la filosofía resulta también apta para un papel *aquende* el sistema de la ciencia —para el papel de un intérprete que media entre las culturas de expertos que representan la ciencia y la técnica, el derecho y la moral, por una parte, y la práctica comunicativa cotidiana, por otra, y ello de forma similar a cómo la crítica literaria y la crítica de arte median entre el arte y la vida[12]—. Ciertamente que el mundo de la vida, con el que la filosofía mantiene un contacto de carácter no objetivante, no debe confundirse con aquella totalidad del Todo-Uno de la que la metafísica trataba de dar una imagen, justo una «imagen del mundo». El pensamiento postmetafísico opera con un concepto distinto de mundo.

[12] Cfr. mi excurso sobre Derrida en J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad,* Madrid, 1989, págs. 225 y ss.

III. Carácter situado de la razón

El pensamiento postmetafísico estuvo en su origen totalmente bajo el signo de una crítica al idealismo de cuño hegeliano. La primera generación de discípulos de Hegel criticó en la obra del maestro la secreta preponderancia de lo universal, supratemporal y necesario sobre lo particular, mudable y contingente, es decir, la articulación idealista del concepto de razón. Feuerbach acentúa la primacía de lo objetivo, la inserción de la subjetividad en una naturaleza interna y su confrontación con la externa. Marx ve enraizado el espíritu en la producción material y lo considera encarnado en el conjunto de las relaciones sociales. Kierkegaard opone, finalmente, a una quimérica razón en la historia la facticidad de la propia existencia y la interioridad del radical quererser-uno-mismo. Todos estos argumentos reclaman contra el pensamiento autorreferencial y totalizador, propio de la dialéctica, la finitud del espíritu —Marx habla de «proceso de descomposición» del espíritu absoluto—. Ciertamente que ninguno de los jóvenes hegelianos evitó del todo el riesgo de hipostatizar a su vez ese prius de la naturaleza, de la sociedad y de la historia y retroceder así a la etapa de un inconfesado pensamiento precrítico[13]. Los hegelianos de izquierda fueron lo suficientemente fuertes como para conferir fuerza de convicción, en nombre de la objetividad, la finitud y la facticidad, al desiderátum de una razón generada en términos de historia natural, encarnada en el cuerpo, socialmente situada e históricamente contextualizada; pero no lograron desempeñar ese desiderátum a la altura de la conceptuación y nivel de reflexión fijados por Kant y Hegel. Y así, abrieron las esclusas para la crítica radical de Nietzsche a la razón, que al proceder a su vez en términos totalizadores acaba reobrando sobre sí misma.

Un adecuado concepto de razón *situada* no llegó a cuajar por esta vía, sino merced a la lógica interna de otro tipo de crítica dirigido contra las variantes fundamentalistas del pensamiento ligado a la filosofía del sujeto. En esta discusión que conecta con Kant se ven sacudidos los conceptos básicos de la filosofía trascendental aunque no por ello despojados de su significación paradigmática.

[13] Incluso Marx no logró pensar suficientemente la relación entre naturaleza en sí, naturaleza para nosotros y sociedad. La dialéctica de la naturaleza de Engels, la ampliación del Materialismo Histórico a materialismo dialéctico, tornó después evidente la recaída en el pensamiento precrítico.

La posición trasmundana de la subjetividad trascendental, a la que habían quedado transferidos los atributos metafísicos que eran la universalidad, la supratemporalidad y la necesidad, chocó en primer lugar con las premisas de las nuevas ciencias del espíritu. Pero éstas se topan (en sus ámbitos objetuales) con productos que ya están simbólicamente preestructurados y que, por así decirlo, poseen la dignidad de productos trascendentales; y ello aunque hayan de ser sometidos a un análisis puramente empírico. Foucault ha descrito cómo las ciencias humanas se adentran en las condiciones empíricas bajo las que sujetos transcendentales multiplicados y aislados generan sus mundos, sistemas de símbolos, formas de vida e instituciones. Con ello se ven atrapadas sin remedio en una no aclarada doble perspectiva empírico-trascendental[14]. Dilthey se ve desafiado por lo mismo a emprender una crítica de la razón histórica. Trata de reestructurar de tal guisa los conceptos básicos de la filosofía trascendental, que las operaciones sintéticas carentes de origen, sustraídas a toda contingencia y necesidad natural pueden encontrar en adelante un lugar *en* el mundo, sin tener que abandonar con ello su conexión interna con el proceso de constitución del mundo.

El historicismo y la filosofía de la vida confirieron al proceso de mediación que representa la tradición, a la experiencia estética, a la existencia corporal, social e histórica del individuo un significado similar al que antes habían tenido las categorías de la teoría del conocimiento. El lugar de la síntesis trascendental pasó a ocuparlo la productividad de la «vida», una productividad concreta en apariencia pero carente de estructura. Por otro lado, Husserl no dudó en equiparar el ego trascendental, al que se siguió ateniendo, con la conciencia fáctica de cada fenomenólogo individual. Ambas líneas de argumentación confluyen en *Ser y Tiempo* de Heidegger. Bajo el título de *Dasein* la subjetividad generadora queda, finalmente, arrancada del reino de lo inteligible y entregada, si no al aquende de la historia, sí a las dimensiones que representan la historicidad y la individualidad. En cualquier caso se torna determinante la figura de pensamiento que representa ese «proyectar arrojado en el mundo», referida a la «cura» por la existencia en cada caso mía.

Esta historificación e individuación del sujeto trascendental impone una mudanza en la arquitectónica de los conceptos básí-

[14] Cfr. el capítulo final de M. Foucault, *Les mots et les choses*, París, 1966.

cos. El sujeto pierde su conocida doble posición como uno frente a todo y uno entre muchos. Pues el sujeto de Kant, en tanto que conciencia trascendental, había estado frente al mundo como totalidad de los objetos susceptibles de experiencia; y a la vez, en tanto que conciencia empírica, aparecía en el mundo como una entidad entre muchas entidades. Heidegger, en cambio, trata de entender a la subjetividad misma proyectora de mundo como ser-en-el-mundo, como *Dasein* que de antemano se encuentra en la facticidad de un entorno histórico, y que, sin embargo, no puede quedar privado de su espontaneidad trascendental. La conciencia trascendental, sin menoscabo de su originalidad fundadora de mundo, ha de quedar sometida a las condiciones de la facticidad histórica y de la existencia intramundana. Pero estas condiciones mismas no deben pensarse a su vez como algo óntico, como algo que aparezca en el mundo, sino que, más bien, limitan, por así decirlo, desde dentro, las operaciones generativas del sujeto que es en el mundo, limitan la espontaneidad proyectora de mundo en su propia fuente. El lugar de la distinción trascendental entre constituens y constitutum lo ocupa ahora una distinción distinta: la diferencia ontológica entre proyección de mundo, que abre el horizonte para encuentros posibles en el mundo, y aquello con que fácticamente nos topamos o encontramos en el mundo.

Ciertamente que entonces se plantea la cuestión de si la apertura de mundo, el dejar ser al ente, puede entenderse todavía como una *actividad* y ser imputada a las operaciones de un sujeto. En *Ser y Tiempo* Heidegger favorece todavía esta versión. El *Dasein* individual, pese a su enraizamiento existencial en el mundo, mantiene todavía la autoría de la proyección soberana de mundo —una potencia creadora de mundo sin la correspondiente posición transmundana—. Pero con esta decisión Heidegger se acarrea un problema con el que Husserl laboró en vano en su quinta meditación cartesiana y para el que tampoco Sartre en la tercera parte de *El Ser y la Nada* encontraría solución alguna. Pues en cuanto la conciencia trascendental se desmorona en el pluralismo de mónadas individuales fundadoras de mundo, se plantea el problema de cómo desde el punto de vista de ellas puede quedar constituido un mundo intersubjetivo en que cada subjetividad pudiera salir al encuentro de las demás no como un contrapoder objetivante sino en su espontaneidad originaria, proyectora de mundo. Pero este problema de la intersubjetividad resulta insoluble bajo la premisa de que se parte, de un

Dasein que sólo en la soledad puede con autenticidad proyectarse en lo concerniente a sus posibilidades[15].

En su filosofía última Heidegger desarrolla una alternativa. Aquí ya no carga el proceso de apertura del mundo al *Dasein* individual; ya no entiende la constitución del mundo en general como operación, sino como el superpotente acontecer anónimo de una potencia originaria disuelta en tiempo. El cambio de ontologías se cumple en el medio del lenguaje como un acontecer situado allende la historia óntica. El problema de la intersubjetividad se convierte con ello en algo sin objeto. Pero ahora, lo que rige en el cambio gramatical de las imágenes lingüísticas del mundo, y ello de forma imprevisible, es el Ser mismo convertido en poder soberano. El último Heidegger eleva la potencia creadora de sentido que es el lenguaje al rango de absoluto. Pero de ello se sigue un ulterior problema. Pues, en este planteamiento de Heidegger, la fuerza que la apertura lingüística del mundo posee de prejuzgar lo intramundano devalúa todos los procesos de aprendizaje intramundanos. La precomprensión ontológica dominante en cada caso constituye para la práctica de los individuos socializados en el mundo un marco *fijo*. El encuentro con lo intramundano se mueve, en términos *fatalistas*, por las vías de plexos de sentido de antemano regulados, de suerte que éstos no pueden verse a su vez afectados por las soluciones logradas de problemas, por el saber acumulado, por los cambios en la situación de las fuerzas productivas y por la evolución de las ideas morales. Con ello se torna inexplicable el juego dialéctico entre el desplazamiento de horizontes de sentido y aquello en que tales horizontes fácticamente han de acreditarse.

Todas estas tentativas de destrascendentalizar a la razón se ven aún atrapadas en las predecisiones conceptuales de la filosofía trascendental, a las que siguen apegadas. Estas falsas alternativas sólo desaparecen con el tránsito a un nuevo paradigma, el paradigma del entendimiento. Los sujetos capaces de lenguaje y de acción que sobre el trasfondo de un mundo de la vida común se entienden entre sí sobre algo en el mundo, se han acerca del medio que representa su lengua tanto de forma autónoma como de forma dependiente: pueden servirse para sus propios fines del sistema de reglas gramaticales que es el que empieza haciendo posible su práctica (de ellos). Ambos momentos son coorigina-

[15] M. Theunissen, *Der Andere*, Berlín, 1977, págs. 176 y ss.

rios[16]. Por una parte los sujetos se encuentran ya siempre en un mundo lingüísticamente abierto y estructurado y se nutren de los plexos de sentido que la gramática les adelanta. En este aspecto el lenguaje se hace valer frente a los sujetos hablantes como algo previo y objetivo, como una estructura de condiciones de posibilidad que en todo deja su impronta. Pero, por otro lado, el mundo de la vida lingüísticamente abierto y estructurado no tiene otro punto de apoyo que la práctica de los procesos de entendimiento en una comunidad de lenguaje. Y en tales procesos la formación lingüística de consenso, a través de la que se entretejen las interacciones en el espacio y en el tiempo, permanece dependiente de tomas de postura autónomas de afirmación o negación por parte de los participantes en la comunicación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica.

Los lenguajes naturales no sólo abren los horizontes de un mundo específico en cada caso, en que los sujetos socializados se encuentran ya siempre a sí mismos; obligan, a la vez, a los sujetos a rendimientos *propios,* a saber: a una práctica intramundana orientada por pretensiones de validez que somete los avances de sentido que la apertura lingüística del mundo comporta, a una continua *prueba de acreditación.* Entre el mundo de la vida como recurso del que se nutre la acción comunicativa, y el mundo de la vida como producto de esa acción, se establece un proceso circular, en el que el desaparecido sujeto trascendental no deja tras de sí hueco alguno. Empero, sólo el giro lingüístico de la filosofía ha suministrado los medios conceptuales con que poder analizar la razón materializada en la acción comunicativa.

IV. Giro lingüístico

En las dos últimas secciones he mostrado cómo el pensamiento posthegeliano se desliga de las concepciones metafísicas de la razón que aparecen ligadas a la moderna filosofía de la conciencia. Antes de entrar en la relación entre teoría y praxis (tras haberme referido al pensamiento «identitario» y al idealismo), voy a referirme a la crítica a la filosofía de la conciencia, crítica que es la que ha allanado el camino al pensamiento post-

[16] Cfr. mi réplica a Taylor en A. Honneth, H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln,* Francfort, 1986, págs. 328 y ss.; y en este libro, más adelante págs. 200 y ss.

metafísico. El tránsito desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje no sólo ha comportado ventajas metodológicas, sino también de contenido. Pues nos saca del círculo de ese ir y venir sin salida alguna entre pensamiento metafísico y pensamiento antimetafísico, es decir, entre idealismo y materialismo, y ofrece además la posibilidad de abordar un problema que no tiene ninguna solución cuando se sigue aferrado a los conceptos básicos de la metafísica: el de la individualidad. En la crítica a la filosofía de la conciencia se agavillan, por lo demás, motivos sumamente diversos. Voy a mencionar al menos los cuatro más importantes.

a) Quien, al centrar su interés en la relación consigo mismo que caracteriza al sujeto cognoscente, se decidía a elegir la autoconciencia como punto de partida de su análisis, tenía que habérselas ya desde Fichte con la objeción de que la autoconciencia no puede considerarse en absoluto un fenómeno originario, pues la espontaneidad de la vida consciente escapa justo a aquella forma de objeto en la que, empero, tendría que ser subsumida en cuanto el sujeto cognoscente se vuelve sobre sí para apoderarse de sí como de un objeto[17]. Esta coerción que los conceptos básicos elegidos ejercen y que obliga a la objetivación y a la autoobjetivación viene sirviendo también desde Nietzsche de blanco de una crítica a la forma de pensamiento que tiene por meta apoderarse de objetos y a la razón instrumental, crítica que a grandes zancadas y con no poco apresuramiento se hace extensiva a las formas de vida modernas en su totalidad.

b) Desde Frege la lógica y la semántica dieron un golpe a esa concepción articulada en términos de teoría del objeto, que resulta de la estrategia conceptual de la filosofía de la conciencia. Pues son sólo siempre objetos, en palabras de Husserl: objetos intencionales, a lo que pueden dirigirse los actos del sujeto que juzga, actúa y tiene vivencias. Pero esta concepción del objeto *representado* no hace justicia a la estructura proposicional de los estados de cosas a que nos *referimos (gemeinten)* y que reflejamos en enunciados[18].

[17] M. Frank analiza teorías no egológicas de la conciencia, que tratan de buscar una salida a esta aporía, cfr. *Die Unhintergehbarkeit von Individualität,* Francfort, 1986, págs. 33-64.

[18] E. Tugendhat, *Einführung in die sprachanalytische Philosophie,* Francfort, 1976, págs. 72-106.

c) Además, el naturalismo pone en duda que sea posible partir de la conciencia como base, como algo incondicionado y originario: habría que conciliar a Kant con Darwin. Más tarde, con las teorías de Freud, Piaget y Saussure, ofreciéronse categorías «terceras» que acabaron socavando el dualismo conceptual con que operaba la filosofía de la conciencia. A través de las categorías de cuerpo susceptible de expresarse, de comportamiento, de acción y de lenguaje pueden introducirse relaciones con el mundo, en las que ya está inserto el organismo socializado, el sujeto capaz de lenguaje y de acción, antes de poder referirse a algo en el mundo en términos objetivantes[19].

d) Pero sólo con el giro lingüístico han encontrado tales reservas un sólido fundamento metodológico. Este giro se debe al abandono, marcado ya por Humboldt, de la concepción tradicional según la cual el lenguaje ha de entenderse conforme al modelo de la asignación de nombres a objetos y como un instrumento de comunicación que permanece externo al contenido del pensamiento. Pero esta nueva concepción de lenguaje, de cuño trascendental, cobra relevancia paradigmática ante todo por la ventaja metodológica que supone frente a una filosofía del sujeto que ha de apelar a un acceso introspectivo a los hechos de conciencia. La descripción de entidades que aparecen en el interior del espacio de las representaciones o de la corriente de vivencias, no logra liberarse de la sospecha de no ser más que puramente subjetiva, ora se apoye en la experiencia interna, en la intuición intelectual, o en la evidencia inmediata. La validez intersubjetiva de las observaciones sólo puede venir asegurada por la práctica experimental, es decir, por una transformación regulada de las percepciones en datos. Una objetivación similar es la que parece lograrse cuando el análisis de las representaciones y pensamientos se emprende recurriendo a los productos gramaticales con cuya ayuda son expresados. Las expresiones gramaticales son algo públicamente accesible, en ellas pueden leerse estructuras sin necesidad de referirse a algo meramente subjetivo. El modelo que representaron la matemática y la lógica hizo el resto, para que la filosofía se viera remitida con carácter general al ámbito

[19] La temática de la antropología filosófica de H. Plessner y A. Gehlen quedó retomada en la fenomenología antropológica de Merleau-Ponty, cfr. B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Francfort, 1983; cfr. también A. Honneth, H. Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, Francfort, 1980.

objetual público que representan las expresiones gramaticales. Frege y Peirce marcan el punto de inflexión[20].

Ciertamente que el giro lingüístico sólo se efectuó en un principio dentro de los límites del semanticismo, a saber: a costa de abstracciones que estorbaron un uso pleno del potencial de resolver problemas que el nuevo paradigma poseía. El análisis semántico es, en lo esencial, un análisis de formas de oraciones, sobre todo de las formas de oraciones asertóricas; prescinde de la situación de habla, del empleo del lenguaje y de los contextos de ese empleo, de las pretensiones, roles dialógicos y tomas de postura de los hablantes, en una palabra: de la pragmática del lenguaje que la semántica formal quiso reservar a otro tipo de investigación, a saber: a una investigación empírica. De modo similar, también la teoría de la ciencia estableció una separación entre lógica de la investigación y cuestiones relativas a la dinámica de la investigación que habrían de dejarse a los psicólogos, historiadores y sociólogos.

La abstracción semanticista reduce el lenguaje a un formato que hace irreconocible el carácter peculiarmente autorreferencial de éste[21]. Baste sólo un ejemplo: en el caso de acciones no lingüísticas no cabe inferir la intención del agente del comportamiento manifiesto de éste, o en todo caso sólo cabe colegirla por vía indirecta. En cambio, un acto de habla da a entender por sí mismo al oyente la intención del hablante. Las manifestaciones lingüísticas se identifican a sí mismas porque están estructuradas autorreferencialmente y, por así decirlo, comentan el sentido que tiene el empleo del contenido expresado en ellas.

El descubrimiento de esta doble estructura realizativo-proposicional partiendo de Wittgenstein y Austin[22] fue el primer paso en el camino hacia una inclusión de componentes pragmáticos en un análisis formal. Sólo con este tránsito a una pragmática formal recobra el análisis del lenguaje las dimensiones y problemas de la filosofía del sujeto inicialmente dados por perdidos. El paso siguiente es el análisis de los presupuestos universales que han de cumplirse para que los participantes en la interacción puedan entenderse sobre algo en el mundo. Estos presu-

[20] Cfr. los escritos del período medio de Ch. S. Peirce: K. O. Apel (ed.), *Schriften zum Pragmatismus*, Francfort, 1976, págs. 141 y ss.

[21] K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, tomo II, Francfort, 1973, segunda parte, págs. 155 y ss.

[22] J. Searle, *Speech acts*, Cambridge, 1969.

puestos pragmáticos de la formación de consenso ofrecen la peculiaridad de contener fuertes idealizaciones. Inevitable, pero a menudo contrafáctica es, por ejemplo, la suposición de que todos los participantes en el diálogo emplean con el mismo significado las mismas expresiones lingüísticas. Llevan también aparejadas idealizaciones similares las pretensiones de validez que un hablante entabla en favor del contenido de sus oraciones asertóricas, normativas o expresivas: lo que un hablante aquí y ahora, en un contexto dado, afirma como válido, trasciende, *en lo que a su pretensión se refiere,* todos los estándares de validez dependientes del contexto, meramente locales. Con el contenido normativo de tales presupuestos comunicativos (idealizadores y, sin embargo, inevitables) de una práctica fácticamente ejercitada, penetra en la esfera misma de los fenómenos la tensión entre lo inteligible y lo empírico. Presupuestos contrafácticos se tornan hechos sociales —éste es el aguijón crítico que lleva clavado en su carne una realidad social que no tiene más remedio que reproducirse a través de la acción orientada al entendimiento.

El giro lingüístico no se efectuó sólo a través de la semántica de la oración, sino también a través de la semiótica —por ejemplo, en el caso de Saussure—. Pero el estructuralismo cae de forma muy similar en la trampa de falacias abstractivas. Al peraltar las formas anónimas de lenguaje otorgándoles rango transcendental rebaja al sujeto y a su habla a algo meramente accidental. El modo como los sujetos hablan y lo que los sujetos hacen es algo que habría que aclarar a partir de los sistemas de reglas subyacentes. La individualidad y creatividad del sujeto capaz de lenguaje y de acción, y en general todo lo que se ha venido atribuyendo a la subjetividad como posesión suya, sólo constituyen ya fenómenos residuales que, o bien se pasan por alto, o bien quedan devaluados como síntomas narcisistas (Lacan). Quien, bajo premisas estructuralistas, quiera defender todavía los derechos de todo ello, no tiene más remedio que desplazar todo lo individual e innovador a una esfera de lo prelingüístico sólo accesible ya en términos meramente intuitivos[23].

También de esta abstracción estructuralista es el giro pragmático el que logra sacarnos. Pues las operaciones trascendentales en modo alguno se han retraído como tales a los sistemas gramaticales de reglas, antes la síntesis lingüística es el resultado

[23] M. Frank, *Was ist Neostrukturalismus?* Francfort, 1983, lección 23, págs. 455 y ss.

de operaciones constructivas de entendimiento que se efectúan en las formas de una intersubjetividad discontinua. No cabe duda de que las reglas gramaticales garantizan la identidad del significado de las expresiones lingüísticas; pero al propio tiempo han de dejar espacio para un empleo (individualmente matizado e imprevisible en lo que a innovaciones se refiere) de estas expresiones cuya identidad de significado no es más que una suposición inscrita en la propia comunicación. El hecho de que las intenciones de los hablantes se desvíen también siempre de los significados estándar de las expresiones empleadas explica esos ribetes de diferencia que anidan en todo consenso lingüísticamente alcanzado: «Todo comprender es, pues, siempre a la vez un no-comprender, toda convergencia en pensamientos y sentimientos es al tiempo una divergencia» (W. v. Humboldt). Como la intersubjetividad del entendimiento lingüístico es porosa por su propia naturaleza, y como el consenso lingüísticamente alcanzado no elimina en las convergencias las diferencias de las perspectivas de los hablantes, sino que las supone como insuprimibles, la acción orientada al entendimiento resulta también apta como medio en que discurren procesos de formación que posibilitan dos cosas en una: socialización e individuación. El papel gramatical de los pronombres personales obliga a hablante y oyente a una actitud realizativa, en la que el uno sale al encuentro del otro como *alter ego* —sólo en la conciencia de su absoluta diversidad e incanjeabilidad puede el uno reconocerse en el otro—. Así, ya en la práctica comunicativa cotidiana nos resulta accesible de forma bien trivial aquella no-identidad, vulnerable y una y otra vez distorsionada cada vez que se la aborda en términos objetivantes, que siempre escapaba por la red de los conceptos básicos de la metafísica[24]. El alcance de esta salvación profana de lo no-idéntico sólo resulta empero reconocible si abandonamos el primado clásico de la teoría y con ello superamos al tiempo el estrechamiento logocéntrico de la razón.

V. Deflación de lo extracotidiano

En la medida en que la filosofía se retrajo al sistema de la ciencia y se estableció como una especialidad académica junto a otras, hubo de renunciar a todo acceso privilegiado a la verdad y

[24] Cfr. K. H. Haag, *loc. cit.*, págs. 50 y ss.; cfr. más adelante, págs. 186 y ss.

resignar toda significación salvífica de la teoría. Cosa de pocos sólo lo es ya hoy la filosofía en el sentido bien simple de un saber especializado reservado a expertos. Ciertamente que, a diferencia de otras disciplinas científicas, mantiene también aún una cierta relación con el saber preteórico y con la totalidad no objetual del mundo de la vida. *Desde esa situación* puede, entonces, el pensamiento filosófico *volverse* a la ciencia en conjunto e impulsar una autorreflexión de las ciencias que vaya más allá de los límites de la metodología y de la teoría de la ciencia y que —en un movimiento opuesto al de las fundamentaciones últimas del saber, que la metafísica pretendió— traiga a la luz los fundamentos de sentido que la formación de las teorías científicas tienen en la práctica precientífica. El pragmatismo desde Peirce a Quine, la hermenéutica filosófica desde Dilthey a Gadamer, también la sociología del conocimiento de Scheler, el análisis husserliano del mundo de la vida, la antropología del conocimiento desde Merleau-Ponty a Apel y la teoría postempirista de la ciencia desde Kuhn han venido sacando a la luz tales relaciones internas entre génesis y validez. Incluso los rendimientos cognitivos esotéricos tienen raíces en la práctica del trato precientífico con cosas y personas. Queda sacudido el primario clásico de la teoría sobre la práctica.

Pero este tipo de ideas se ha convertido para la propia filosofía en fuente de desasosiegos; pues es sobre todo de ese venero de donde se nutre la forma moderna del escepticismo. Tras no haber menester ya las culturas de expertos de ninguna justificación y haberse hecho con el poder de definir qué criterios de validez debían admitirse en cada caso, la filosofía dejó de disponer ya de criterios de validez distintos y propios que pudiesen quedar intactos ante la evidencia del primado categorial de la práctica sobre la teoría. Así, una y otra vez saltan a la vista consecuencias de ello que disputan a esa razón situada toda pretensión universalista. Hoy predomina en muchos ámbitos un contextualismo que restringe todas las pretensiones de verdad al radio de alcance de juegos de lenguaje locales y reglas de discurso que fácticamente se han logrado imponer, que asimila todo estándar de racionalidad a usos y costumbres, a convenciones sólo válidas en el lugar en que se esté[25].

[25] R. Rorty, «Solidarity or Objectivity?», en J. Rajchman, C. West (eds.), *Post-analytic Philosophy*, Nueva York, 1985, págs. 3 y ss., y en este libro, más adelante, págs. 175 y ss.

No puedo entrar aquí en esta discusión y he de contentarme con una contratesis. La idea de un primado de principio de la práctica sobre la teoría, también relevante en lo que concierne a validez, sólo conduce a un escepticismo radical cuando la mirada filosófica *se estrecha* y reduce a la dimensión de las cuestiones de verdad científicamente elaborables. Irónicamente ha sido la propia filosofía la que ha dado pábulo a tal estrechamiento cognitivista y reducido la razón, primero en términos ontológicos, después en términos de teoría del conocimiento, y después incluso en términos de análisis del lenguaje, a una sola de sus dimensiones, al logos que es inmanente al ente en conjunto, a la capacidad de representarse y manipular objetos, o al habla constatadora de hechos, que se especializa en la validez veritativa de las oraciones asertóricas. La insistencia de la filosofía occidental en el logos reduce la razón a lo que son los rendimientos del lenguaje en una de sus dimensiones, en la de exposición de estados de cosas. Al cabo sólo se considera ya racional la elaboración metódica de cuestiones de verdad —las cuestiones de justicia y las cuestiones de gusto, también las cuestiones relativas a la veracidad o a la autenticidad de las presentaciones que los sujetos hacen de sí quedan excluidas de la esfera de lo racional—. Como irracional *per se* aparece entonces todo aquello que rodea y delimita a la esfera de la ciencia, especializada en cuestiones de verdad —todos los contextos en los que ésta está inserta y en los que ésta está enraizada. El contextualismo sólo es el reverso del logocentrismo.

Pero una filosofía que no se agote en la autorreflexión de las ciencias, que logre desligar su mirada de esa fijación al sistema de la ciencia, que invierta tal perspectiva y vuelva la mirada hacia atrás, hacia la espesura del mundo de la vida, se libera del logocentrismo. Descubre una razón que opera ya en la práctica comunicativa misma[26]. Pues aquí las pretensiones de verdad proposicional, de rectitud normativa y de veracidad subjetiva se entrelazan dentro de un horizonte mundano concreto y lingüísticamente alumbrado; pero en tanto que pretensiones de validez susceptibles de crítica, trascienden a la vez los contextos en que en cada caso han sido formuladas y se han hecho valer. En el espectro de validez de la práctica comunicativa cotidiana se hace patente una racionalidad comunicativa articulada en dimensiones

[26] U. Mathiesen, *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*, Munich, 1985.

distintas. Ésta ofrece al tiempo un criterio a la hora de enjuiciar las comunicaciones sistemáticamente distorsionadas y las deformaciones de las formas de vida, que vienen marcadas por una utilización sólo selectiva del potencial de razón que se tornó accesible con el tránsito a la modernidad.

En su papel de intérprete, en el que puede mediar entre el saber de los expertos y una práctica cotidiana necesitada de orientación, la filosofía puede hacer uso de ese saber y contribuir a traer a consciencia tales deformaciones del mundo de la vida. Pero esto sólo como instancia crítica, pues la filosofía ya no puede suponerse en posesión de una teoría afirmativa de la vida correcta o la vida feliz. *Tras* la metafísica ese todo no objetual que es el mundo de la vida concreto, el cual sólo puede sernos ya presente como trasfondo, escapa a todo intento de objetualización en términos teóricos. La idea marxiana de la realización de la filosofía puede entenderse también en el sentido de que sólo en el plexo de experiencia que representa la práctica intramundana cabe pensar aún en articular —y también en equilibrar y poner en su fiel— lo que tras el hundimiento de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo quedó separado (en el plano de los sistemas culturales de interpretación) bajo distintos aspectos de validez[27].

Tras la metafísica la teoría filosófica ha perdido su *status* extraordinario o extracotidiano. Los contenidos experienciales explosivos de lo extraordinario han emigrado a un arte que se ha tornado autónomo. Pero, tampoco tras esta deflación cabe en modo alguno decir que lo cotidiano totalmente profanizado se haya vuelto inmune a la irrupción perturbadora y subversiva de sucesos extracotidianos. La religión, que en gran parte ha quedado privada de sus funciones de imagen del mundo, sigue siendo insustituible, cuando se la mira desde fuera, para el trato normalizador con lo extracotidiano en lo cotidiano. De ahí también que el pensamiento postmetafísico coexista aún con una praxis religiosa. Y ello no en el sentido de la simultaneidad de lo asimultáneo. La continuidad de esta coexistencia ilumina incluso una curiosa dependencia de una filosofía que ha perdido su contacto con lo extracotidiano. Mientras el lenguaje religioso siga llevando consigo contenidos semánticos inspiradores, contenidos semánticos que resultan irrenunciables, pero que se sustraen (¿por

[27] Cfr. más adelante págs. 181 y ss.

el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que aguardan aún a quedar traducidos al medio de la argumentación racional, la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir, ni eliminar a la religión.

II. Giro pragmático

4. Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida

I

Las múltiples y diversas conexiones entre acción y lenguaje, entre actuar y hablar, pueden desarrollarse sin perder de vista el conjunto si partimos de los ejemplos más sencillos y claros posibles[1]. «Actuar» lo ejemplifico en acciones cotidianas o manuales como correr, entregar algo a alguien, martillar o serrar; «hablar», en actos de habla como mandatos, confesiones y constataciones. En ambos casos cabe hablar de «acciones» en un sentido lato. Pero, para no borrar las diferencias que aquí me importan, elijo de antemano dos distintos modelos de descripción. Las acciones en sentido estricto, en el caso ejemplar acciones no lingüísticas sencillas del tipo mencionado, las describo como actividades teleológicas con que un actor interviene en el mundo, para realizar mediante la elección y utilización de los medios apropiados los fines que se propone. Las manifestaciones lingüísticas las describo como actos con los que un hablante puede entenderse con otro acerca de algo en el mundo. Estas descripciones puedo hacerlas desde la perspectiva del agente, es decir, desde la perspectiva de la primera persona. Con ellas contrastan las descripciones hechas desde la perspectiva de una tercera persona que observa cómo un actor por medio de una actividad teleológica consigue un fin o cómo mediante un acto de habla se entiende con alguien acerca de algo. Descripciones desde la perspectiva de la segunda persona siempre son posibles en el caso de actos de

[1] El carácter de esta contribución, que trata de ser un bosquejo de mi enfoque completo de pragmática del lenguaje, explica la renuncia a referencias más detalladas.

habla «me ordenas (me ordena) que arroje el arma»; en el caso de las actividades orientadas a la consecución de un fin, de actividades teleológicas, son posibles cuando éstas están insertas en contextos cooperativos «me entregas (me entrega) el arma».

1. Habla versus acción

Cabe empezar recurriendo a la diferencia entre perspectivas de descripción para explicar por qué los dos mencionados tipos de acciones, las lingüísticas y las no lingüísticas, remiten en cada caso a condiciones específicas de comprensión. Cuando *observo* que un amigo pasa corriendo por la acera de enfrente, puedo identificar ciertamente ese ir corriendo como una acción. Para no pocos propósitos la oración «Va corriendo por la calle» puede bastar también como descripción de la acción; pues con ella atribuimos al actor la intención de alcanzar cuanto antes un lugar situado en alguna parte de la calle. Pero esa intención no podemos *obtenerla* por observación; antes suponemos un contexto general que nos autoriza a sospechar tal intención. Pero aun entonces permanece la acción peculiarmente necesitada de interpretación; pues puede ser que nuestro amigo no quiera perder el tren, que no quiera llegar tarde a clase o que quiera llegar con puntualidad a una cita; también puede ser que se sienta perseguido y huya, que haya escapado de un atentado y corra despavorido, que por otras razones haya sido presa del pánico y corra sin saber a dónde, etc. Desde la perspectiva del observador podemos identificar una acción como tal pero no describirla con seguridad como la ejecución de un plan específico de acción; pues para ello tendríamos que conocer la correspondiente intención de la acción. Ésta podemos averiguarla por medio de indicadores y atribuírsela hipotéticamente al agente; para asegurarnos de ella tendríamos que poder adoptar la perspectiva del participante. Y la actividad no lingüística en modo alguno ofrece de por sí tal posibilidad de penetración: esa actividad no se da *por sí misma* a conocer como la acción que es en los planes del agente. Los actos de habla, en cambio, cumplen precisamente esta condición.

Cuando entiendo la orden que mi amiga me da (o le da a otro) de que tire (o de que el otro tire) el arma, entonces sé con bastante exactitud qué acción ha ejecutado: ha expresado esa determinada orden. Esta acción no queda necesitada de interpretación en el mismo sentido que el apresurado andar de mi amigo

que pasa corriendo. Pues en el caso estándar de significado literal un acto de habla da a conocer la intención del hablante; un oyente puede saber por el contenido semántico de la emisión cómo se está empleando la oración emitida, es decir, qué tipo de acción se está ejecutando con ella. Los actos de habla se interpretan a sí mismos; pues tienen una estructura autorreferencial. El componente ilocucionario fija, a modo de un comentario pragmático, el sentido en que se está empleando lo que se dice. La idea de Austin de que hacemos algo diciendo algo tiene un reverso: al ejecutar un acto de habla se dice también qué se hace. Mas este sentido realizativo de un acto de habla sólo se abre a un oyente potencial que haya abandonado la perspectiva del observador para sustituirla por la del participante. Hay que hablar la misma lengua y, por así decirlo, entrar en el mundo de la vida intersubjetivamente compartido de una comunidad de lenguaje para sacar provecho de esta peculiar reflexividad del lenguaje natural y apoyar la descripción de una acción ejecutada con palabras en la comprensión del comentario que implícitamente hace de sí ese acto de habla.

Los actos de habla se distinguen de las actividades no verbales sencillas no sólo por este rasgo reflexivo consistente en interpretarse a sí mismos, sino también por el tipo de metas que se pretenden y por la clase de éxitos que pueden alcanzarse hablando. Ciertamente que en un plano general *todas* las acciones, sean lingüísticas o no lingüísticas, pueden entenderse como un hacer enderezado a la consecución de fines. Pero en cuanto tratamos de diferenciar entre *actividad teleológica* y *acción orientada a entenderse*, hemos de tener presente que el juego de lenguaje teleológico en que los actores persiguen fines, logran éxitos y consiguen resultados de su acción, cobra en la teoría del lenguaje un sentido distinto que en la teoría de la acción —los mismos conceptos básicos son interpretados de otra manera—. Para nuestro propósito basta la descripción global de la actividad teleológica como una intervención en el mundo objetivo, enderezada a conseguir una meta, y causalmente eficaz. Al fin seleccionado bajo puntos de vista valorativos corresponde un estado en el mundo al que se trae a existencia mediante la elección y aplicación de los medios que parezcan apropiados. Al plan de acción le subyace, por tanto, una interpretación de la situación, en la que el fin de la acción viene definido *a)* con independencia de los medios que intervienen, *b)* como un estado que hay que producir causalmente, *c)* en el mundo objetivo. Es interesante

notar que los actos de habla no pueden subsumirse sin problemas bajo este modelo de la actividad orientada a la realización de un fin; pues, en todo caso, el hablante mismo no puede pretender sus fines ilocucionarios bajo esta descripción *(a-c)*.

Si entendemos los actos de habla como medios concebidos con el fin de entenderse y dividimos el fin general de entenderse en los subfines de que el oyente *comprenda* el significado de lo dicho y de que *acepte* la manifestación o emisión *como válida*, entonces la descripción bajo la que el hablante puede perseguir estos fines no cumple ninguna de las tres condiciones mencionadas.

a) Las metas ilocucionarias no pueden definirse con independencia de los medios lingüísticos empleados para entenderse. Pues las emisiones gramaticales no son del mismo modo instrumentos para entenderse que, por ejemplo, las operaciones de un cocinero medios para producir platos apetitosos. Antes el medio que es el lenguaje natural y el telos de entenderse se interpretan mutuamente —el uno no puede explicarse sin recurrir al otro.

b) El hablante no puede apetecer el fin de entenderse como algo a poner por obra causalmente, porque el éxito ilocucionario (que va más allá del mero entender lo que se dice) depende del asentimiento racionalmente motivado del oyente —el acuerdo lingüístico en el tema de que se trate ha de sellarlo el propio oyente mediante el reconocimiento de una pretensión de validez susceptible de crítica, sin que, por así decir, se le pueda forzar a ello. Los fines ilocucionarios sólo pueden alcanzarse cooperativamente, no están a disposición de los distintos participantes en la comunicación como efectos a generar causalmente. Un hablante no puede imputarse *a sí mismo* un éxito ilocucionario del mismo modo que un agente que actúa con vistas a conseguir un fin puede autoatribuirse el resultado de su intervención en el nexo de los procesos intramundanos.

c) Finalmente, desde la perspectiva de los participantes el proceso de comunicación y el resultado a que ha de conducir no constituyen estados intramundanos. Los actores que actúan con vistas a realizar sus propósitos se salen al paso unos de otros, pese a la libertad electiva que mutuamente han de imputarse, sólo como entidades en el mundo —no pueden alcanzarse unos a otros de otro modo que como objetos o como oponentes—. Hablante y oyente adoptan, por el contrario, una actitud realiza-

tiva en que se salen al encuentro como miembros del mundo de la vida intersubjetivamente compartido de su comunidad de lenguaje, es decir, no como terceras personas sino como segundas personas. Al entenderse entre sí acerca de algo, las metas ilocucionarias que buscan alcanzar radican, vistas las cosas desde la perspectiva de ellos, allende el mundo al que se refieren en la actitud objetivante de un observador y en el que pueden intervenir con vistas a la ejecución de un propósito. En este sentido mantienen, también entre ellos mismos, una posición trasmundana.

Hasta aquí hemos distinguido los actos de habla de las actividades no lingüísticas simples por dos características: 1) estas acciones que se interpretan a sí mismas presentan una estructura reflexiva; 2) se enderezan a fines ilocucionarios que no tienen el *status* de propósitos a poner por obra dentro del mundo, que no pueden realizarse sin la cooperación y asentimiento no forzados del destinatario y que sólo pueden explicarse recurriendo al concepto de entendimiento, inmanente al propio medio lingüístico. En ambos casos difieren las condiciones de comprensión y los conceptos básicos con que los propios actores podrían describir sus fines. La relativa independencia de los mencionados tipos de acción se confirma asimismo si se atiende a los respectivos criterios de éxito de la acción. Las intervenciones dirigidas a la realización de un fin y los actos de habla cumplen distintas condiciones de racionalidad. La racionalidad tiene menos que ver con la posesión de saber que con el modo como lo emplean sujetos capaces de lenguaje y de acción. Ahora bien, es cierto que tanto las actividades no lingüísticas como los actos de habla incorporan un saber proposicional; pero el tipo de utilización específica de ese saber decide sobre el sentido de la racionalidad por la que se mide el buen o mal suceso de la acción. Si partimos del empleo no comunicativo de saber proposicional en acciones teleológicas, damos con el concepto de racionalidad con arreglo a fines —tal como ha venido siendo elaborado en la teoría de la decisión racional—. Si partimos del empleo comunicativo de saber proposicional en actos de habla damos con el concepto de una racionalidad inherente al entenderse, que puede aclararse en la teoría del significado recurriendo a las condiciones de aceptabilidad de los actos de habla. A este concepto le subyace intuitivamente la experiencia de la fuerza unificadora sin coacción y fundadora de consenso que lleva en su seno el habla argumentativa. Mientras que la racionalidad con arreglo a fines remite a las condiciones

que han de cumplir las intervenciones causalmente eficaces en el mundo de estados de cosas existentes, la racionalidad de los procesos de entendimiento se mide por el plexo que forman las condiciones de validez de los actos de habla, las pretensiones de validez que se entablan con los actos de habla y las razones con que pueden desempeñarse discursivamente tales pretensiones. Las condiciones de racionalidad de los actos de habla logrados tienen otro talle que las condiciones de racionalidad de la actividad teleológica ejercitada con éxito.

Esta observación sólo tiene aquí por fin servir de apoyo a la afirmación de más alcance de que la racionalidad con arreglo a fines y la racionalidad inherente al entendimiento no pueden sustituirse la una por la otra. Bajo estas premisas considero la actividad teleológica y la acción orientada a entenderse como tipos elementales de acción, de los que el uno no puede reducirse al otro. En lo que sigue van a interesarnos, más bien, las conexiones que ambos tipos de acción establecen entre sí en las interacciones lingüísticamente mediadas. De una de esas conexiones surge lo que llamo acción comunicativa.

2. Acción comunicativa versus acción estratégica

Empleo «acción social» o «interacción» como un concepto complejo que puede analizarse con ayuda de los conceptos elementales de actuar y hablar. En las interacciones lingüísticamente mediadas (y en lo que sigue sólo se habla de ellas), estos dos tipos de acción están enlazados entre sí. Ciertamente que aparecen en constelaciones distintas según que las fuerzas ilocucionarias de los actos de habla adopten un papel coordinador de la acción o los actos de habla queden por su parte subordinados a la dinámica extralingüística de los influjos que los actores tratan de ejercer unos sobre otros con el fin de poner por obra sus propios propósitos —de suerte que las energías específicamente lingüísticas que terminan creando vínculos queden *sin utilizar*.

Una interacción puede entenderse como solución del problema de cómo los planes de acción de varios actores pueden coordinarse entre sí de suerte que las acciones de alter puedan enlazar con las de ego. «Enlace» sólo significa aquí en una primera aproximación la reducción del espacio de posibilidades electivas que contingentemente se topan unas con otras a unas proporciones que permitan la concatenación radial de temas y acciones en

los espacios sociales y tiempos históricos. Si adoptamos la perspectiva de los participantes, esta necesidad de enlace es ya resultado del propio interés en la persecución de los propios planes de acción. Una acción teleológica puede describirse como realización de un plan, el cual se apoya en la interpretación que de la situación hace el actor. Al ejecutar el actor un plan de acción, domina una situación, siendo tal situación de acción un fragmento del entorno interpretado por el actor. Ese fragmento se constituye a la luz de posibilidades de acción que el actor tiene por relevantes con vistas al logro de un plan. El problema de la coordinación de la acción se plantea en cuanto un actor sólo puede ejecutar su plan de acción interactivamente, es decir, con ayuda de la acción (o de la omisión) de, a lo menos, otro actor. Según sea el modo como los planes y acciones de alter quedan conectados con los planes y acciones de ego, resultan diversos tipos de interacciones lingüísticamente mediadas.

Los tipos de interacción se distinguen ante todo por el mecanismo de coordinación de la acción, y en particular según que el lenguaje natural se utilice sólo como medio en que tiene lugar la transmisión de informaciones o también como fuente de integración social. En el primer caso hablo de acción estratégica, en el segundo de acción comunicativa. Mientras que aquí la fuerza generadora de consenso del *entendimiento* lingüístico, es decir, las energías que el propio lenguaje posee en lo tocante a crear vínculos, se tornan eficaces para la coordinación de la acción, en el caso de la acción estratégica el efecto de coordinación permanece dependiente de un ejercicio de influencias (el cual discurre a través de actividades no lingüísticas) de los actores sobre las situaciones de acción y de los actores unos sobre otros. Vistos desde la perspectiva de los participantes, esos dos mecanismos, es decir, el mecanismo que representa un entendimiento motivador de convicciones y el *influjo* que acaba induciendo a un determinado comportamiento no tienen más remedio que excluirse. Los actos de habla no pueden ejecutarse con la doble intención de alcanzar un acuerdo sobre algo con un destinatario y simultáneamente con la intención de generar algo causalmente en él. Desde la perspectiva de hablantes y oyentes un acuerdo no puede imponerse desde fuera, no puede ser impuesto por una parte a la otra —ya sea interviniendo directamente en la situación de acción, o ejerciendo un influjo indirecto, calculado con vistas al propio éxito de uno, sobre las actitudes proposicionales de un oponente—. Lo que *a todas luces* viene generado por gratificacio-

nes o amenazas, mediante sugestiones o engaños, no puede contar intersubjetivamente como acuerdo; tal intervención viola las condiciones bajo las que las fuerzas ilocucionarias despiertan convicciones y generan «enlaces».

Como la acción comunicativa depende de una utilización del lenguaje orientada al entendimiento, ha de satisfacer condiciones más estrictas. Los actores implicados tratan de sintonizar *cooperativamente* sus planes de acción en el horizonte de un mundo de la vida compartido y sobre la base de interpretaciones comunes de la situación. Están, además, dispuestos a alcanzar esos fines indirectos que son la definición de la situación y la sintonización de fines *a través de procesos de entendimiento* sostenidos en el papel de hablantes y oyentes, es decir, por la vía de una persecución sin reservas de fines ilocucionarios. Ahora bien, por su propia estructura el funcionamiento del entendimiento lingüístico consiste en que los participantes en la interacción se ponen de acuerdo sobre la validez que pretenden para sus actos de habla o, correspondientemente, tienen presente los desacuerdos que constatan. Con los actos de habla se entablan pretensiones de validez susceptible de crítica, que tienen por meta un reconocimiento intersubjetivo. La oferta que un acto de habla comporta cobra la capacidad de establecer vínculos porque el hablante al entablar una pretensión de validez garantiza también, y de forma digna de crédito, que en caso necesario podrá desempeñar también dicha pretensión con la clase correcta de razones. La acción comunicativa se distingue, pues, de la acción estratégica en el respecto de que el buen suceso en la coordinación de la acción no se basa en la racionalidad con respecto a fines de los distintos planes de acción individuales, sino en la fuerza racionalmente motivadora que tienen las operaciones de entendimiento, en una racionalidad, por tanto, que se manifiesta en las condiciones a que está sujeto un acuerdo comunicativamente alcanzado.

Mas las ofertas que comportan los actos de habla sólo pueden desarrollar un efecto coordinador de la acción porque la fuerza de vínculo que posee un acto de habla que el oyente entiende y a la vez acepta se transfiere también a las consecuencias relevantes para la acción, que se siguen del contenido semántico de la emisión, ya sea asimétricamente para el oyente o para el hablante, o simétricamente para ambas partes. Quien acepta un mandato se siente obligado a ejecutarlo; quien acepta una promesa se siente obligado, llegado el momento, a hacer verdad lo prometido; quien acepta una afirmación le da crédito y orientará su comportamiento ateniéndose a ella. La comprensión y aceptación de actos de habla las he subsumido bajo el rótulo de éxitos ilocucionarios; habremos de llamar, pues, «perlocucionarios» a todos los fines y efectos que van más allá de los hasta aquí mencionados. Distinguiré entre efectos perlocucionarios$_1$, que resultan del significado del acto de habla, y efectos perlocucionarios$_2$, que no se siguen de lo dicho como resultados gramaticalmente regulados, sino que se producen de forma contingente, aunque condicionada por un éxito ilocucionario: O entiende «éxito ilocucionario$_1$) y acepta (éxito ilocucionario$_2$) la exigencia o la invitación de dar a Y algo de dinero. O da a Y «algo de dinero» (éxito perlocucionario$_1$) y causa contento a la esposa de éste (éxito perlocucionario$_2$). Esta última clase de efectos gramaticalmente no regulados son, por lo general, un componente público de la situación de acción o, a lo menos, son tales que podrían ser declarados sin que por ello sufriera quebranto el decurso de la acción. Cosa distinta es lo que ocurre cuando con su exigencia o invitación lo que el hablante quiere es hacer que el destinatario, al dar dinero a Y, dé a éste ocasión para preparar con él un atraco, en todo lo cual H supone que O no aprobaría tal acción. En este caso la ejecución del atraco planeado sería un efecto perlocucionario$_3$, que no se produciría si el hablante lo declarara de antemano como propósito.

Este caso de *acción estratégica latente* ofrece un ejemplo, que por deficiente resulta interesante, de cómo opera el mecanismo del entendimiento en la construcción de las interacciones: el actor sólo puede alcanzar su fin estratégico de contribuir a un delito, en forma de un efecto perlocucionario$_3$, no público, si con su exigencia o invitación consigue un éxito ilocucionario; y tal cosa sólo se puede a su vez lograrla si como hablante finge ante el oyente estar persiguiendo sin reservas la meta ilocucionaria de su acto de habla, es decir, si logra despistar al oyente acerca de la efectiva violación unilateral que se está produciendo de las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento. La utilización latentemente estratégica del lenguaje vive parasitariamente del uso normal de él, porque sólo puede funcionar si, a lo menos, una de las partes supone falsamente que el lenguaje está siendo empleado con vistas a entenderse. Este *status* derivado remite a la específica legalidad subyacente a la comunicación lingüística, la cual sólo puede tener efectos coordinadores sometiendo la actividad teleológica de los actores a determinadas restricciones.

Verdad es que también en la acción comunicativa son las

cadenas de acción teleológicamente estructuradas de los actores las que pasan a través de procesos de entendimiento; pues son actividades teleológicas de los participantes las que quedan concatenadas a través del medio del lenguaje. Pero el medio que es el lenguaje sólo puede cumplir esta función de concatenación, si *interrumpe* los planes de acción controlados por el propio éxito de cada actor y muda temporalmente el modo de acción. Tal conexión comunicativa de planes de acción a través de actos de habla ejecutados sin reserva coloca las orientaciones y decursos de acción, cortados egocéntricamente al talle de cada uno de los actores, bajo las restricciones estructurales de un lenguaje intersubjetivamente compartido. Estas restricciones exigen de los agentes un cambio de perspectivas: los actores deben pasar de la actitud objetivante de un agente orientado hacia su propio éxito, que trata de causar algo en el mundo, a la actitud realizativa de un hablante que trata de entenderse con un destinatario acerca de algo en el mundo. Sin abandonar la primera actitud para pasar a atenerse a las condiciones de un uso del lenguaje orientado al entendimiento, les estaría vedado el acceso al potencial que representan las energías que el lenguaje tiene para crear vínculos. De ahí que una acción latentemente estratégica fracase en cuanto el destinatario descubre que su oponente sólo en apariencia ha abandonado la orientación en función de su propio éxito.

En la acción estratégica cambia la constelación que forman lenguaje y acción. Aquí queda paralizada la capacidad que tiene el lenguaje de crear vínculos ilocucionarios; el lenguaje se encoge y convierte en un medio en que se transmiten informaciones. Podemos aclarar esto analizando el ejemplo que hemos puesto:

I) H: «Te pido que des algo de dinero a Y.»

Bajo los presupuestos de la acción comunicativa el destinatario de un mandato o de una exigencia tiene que conocer el contexto normativo que autoriza al hablante a hacer tal mandato, dándole con ello derecho a esperar que el destinatario tenga razones para ejecutar la acción exigida. El conocimiento de las condiciones de éxito (para la entrega del dinero) que cabe obtener del propio contenido proposicional de I) no basta para entender el significado ilocucionario de ese acto de habla, es decir, para entender su específico carácter de mandato o de exigencia. Al conocimiento de las condiciones de éxito *a)* debe sumarse el conocimiento de las condiciones *b)* bajo las que el hablante pue-

de dar por válida, es decir, en este caso por normativamente justificada, una exigencia de contenido *a)*: por ejemplo, la persona aquien H se dirige es un amigo, un colega notoriamente generoso en asuntos de dinero, un acreedor, un cómplice. Y es también una pretensión de validez normativa la que eventualmente el destinatario rechaza:

I') O: «No tienes derecho a pedirme algo así.»

En los contextos de acción estratégica manifiesta son precisamente esas pretensiones de validez, la pretensión de verdad proposicional, de rectitud normativa y de veracidad subjetiva las que quedan socavadas o se vuelven vacías. Queda en suspenso el presupuesto de una orientación por pretensiones de validez.

El «¡manos arriba!» del atracador de banco, que con pistola en mano exige de los empleados la entrega del dinero, muestra de forma drástica que en esta situación las condiciones de validez normativa han sido sustituidas por condiciones de sanción. Las condiciones de aceptabilidad de un imperativo desprovisto de toda cobertura normativa tienen que completarse con tales condiciones de sanción. Así ocurre también en el caso de la exigencia I). Si un hombre respetuoso con las leyes sabe que Y va a hacer uso del dinero que él le entrega para la comisión de un delito, H tendrá que completar su exigencia con alguna referencia a sanciones posibles, diciendo, por ejemplo:

2) H: «Te exijo que des dinero a Y —si no lo haces haré llegar a la policía que estás metido hasta el cuello en todo este asunto.»

La disolución del trasfondo normativo se muestra sistemáticamente en esta estructura «si-entonces» de la amenaza que sustituye por pretensiones de poder a las condiciones de validez presupuestas en la acción comunicativa. En ello queda también patente la mudanza que experimenta la constelación que forman lenguaje y acción. En la *acción estratégica manifiesta* los actos de habla, depotenciados en lo que a su fuerza ilocucionaria se refiere, delegan su papel de coordinar la acción en efectos externos al lenguaje. El lenguaje depotenciado sólo cumple ya aquellas funciones de información que quedan cuando de las operaciones del lenguaje tendentes al entendimiento se resta la formación de consenso, y la validez de las emisiones, dejada en suspenso en la

propia comunicación, sólo puede inferirse ya de forma indirecta. El acto de habla 2) es sólo ya en su superficie una exigencia, pues de hecho es una amenaza:

2a) H: «Si no das el dinero a Y haré llegar a la policía que...»

Las amenazas son ejemplos de actos de habla que en los contextos de acción estratégica cumplen un papel instrumental, que han perdido su fuerza ilocucionaria y que toman su significado ilocucionario de otros contextos de empleo en los que normalmente las mismas oraciones se emiten en actitud orientada al entendimiento. Tales actos perlocucionariamente autonomizados no son actos ilocucionarios, pues no tienen por meta la toma de postura racionalmente motivada de un destinatario. Es lo que se muestra en cómo se rechazan las amenazas:

2a') H: «No, no puedes intentar absolutamente nada contra mí.»

El «no» se refiere a condiciones empíricas, sólo bajo las cuales podría alcanzar la amenaza el efecto perlocucionario apetecido. El oyente pone en cuestión las razones que habrían de moverlo a actuar en la forma pronosticada por H. Las amenazas no se apoyan, como los actos ilocucionarios, en razones generales, en razones que no se agotan en la situación específica de un destinatario y que, por tanto, podrían convencer a cualquiera. Antes el componente consecuencial de su estructura «si-entonces» remite a razones particulares que para determinados destinatarios pueden constituir bajo determinadas condiciones un motivo empírico para reaccionar de determinada forma.

También las burlas tienen a menudo, como los imperativos simples, un carácter ambivalente. Pueden tener un respaldo normativo, por ejemplo expresar una condena moral; pero pueden también autonomizarse en términos perlocucionarios, por ejemplo servir a sumir al destinatario en el miedo y el temor.

II

El concepto que provisionalmente he introducido de acción comunicativa se apoya en una determinada concepción del lenguaje y del entendimiento. Tiene que ser desarrollado en el

contexto de una teoría del significado. No voy a entrar en tal justificación en términos de teoría del significado, pero a lo menos voy a introducir y a explicar brevemente los supuestos básicos de la teoría pragmático-formal del significado, que se refiere a la interna conexión entre significado y validez 1). Pero con ello nada está dicho todavía sobre la fecundidad de tal planteamiento teorético para las ciencias sociales. El concepto de acción comunicativa ha de acreditarse en una teoría sociológica de la acción. Y ésta tiene por fin explicar cómo es posible el orden social. En esta tarea puede servirnos de ayuda el análisis de los presupuestos de la acción comunicativa. Ésta abre la dimensión del trasfondo que representa el mundo de la vida, en el que las interacciones se concatenan y estabilizan en agregados de orden superior 2).

1. El giro pragmático en teoría del significado

El concepto de acción comunicativa desarrolla la intuición de que al lenguaje le es inmanente el telos del entendimiento. El entendimiento es un concepto de contenido normativo, y que va más allá de la comprensión de una expresión gramatical. Un hablante se entiende con otro acerca de una cosa. Tal acuerdo sólo pueden alcanzarlo si aceptan las respectivas emisiones como ajustadas al asunto de que se trate. El acuerdo acerca de algo se mide por el reconocimiento intersubjetivo de la validez de una emisión que en principio es susceptible de crítica. Ciertamente que no es lo mismo entender el significado de una expresión lingüística o entenderse acerca de algo con ayuda de una emisión que se tiene por válida; con igual claridad hay que distinguir entre una emisión tenida por válida y una emisión válida; sin embargo, las cuestiones de significado no pueden separarse del todo de las cuestiones de validez. La cuestión básica de la teoría del significado, a saber: qué quiere decir entender el significado de una expresión lingüística, no puede aislarse de la pregunta de en qué contexto esa expresión puede ser aceptada como válida. Pues no se sabría qué significa entender el significado de una expresión lingüística si no se supiera cómo tiene uno que servirse de ella para entenderse con alguien acerca de algo. Incluso las propias condiciones de comprensión de las expresiones lingüísticas permiten ver que los actos de habla que pueden formarse con ellas se ordenan, se enderezan, a un acuerdo racionalmente mo-

tivado acerca de lo dicho. En este sentido la orientación por la validez posible de las emisiones pertenece a las condiciones pragmáticas, no ya sólo del entendimiento, sino incluso de la propia comprensión del lenguaje. En el lenguaje, la dimensión del significado y la dimensión de la validez están internamente unidas la una con la otra.

Ciertamente que la semántica veritativa ha venido sirviéndose de esa idea desde Frege: entendemos una oración asertórica cuando sabemos qué es el caso cuando la oración es verdadera. Pero no es casualidad que aquí se tome por modelo una oración y no un acto de habla, y por cierto una oración enunciativa y no una oración no-asertórica. Pues según esa teoría la problemática de la validez se sitúa exclusivamente en la relación del lenguaje con el mundo como totalidad de los hechos. Como validez se equipara a verdad de los enunciados, la conexión entre significado y validez de las expresiones lingüísticas sólo se establece en el habla constatadora de hechos; ahora bien, como ya observó Karl Bühler, la función de exposición *(Darstellung)* o función expositiva es sólo una de las tres funciones cooriginarias del lenguaje. Las oraciones empleadas comunicativamente sirven al tiempo para dar expresión a las intenciones (o vivencias) de un hablante, para exponer estados de cosas (o algo que nos sale al paso en el mundo) y para entablar relaciones con un destinatario. En estas tres funciones se reflejan los tres aspectos fundamentales del: entender/se/sobre algo/con otro. Se da una triple relación entre el significado de una expresión lingüística y *a)* lo que *«se quiere decir» (gemeintes)* con ella, *b)* lo que en ella *«se dice» (gesagtes)* y *c)* el *tipo de su empleo* en un acto de habla.

No deja de ser curioso que los tres planteamientos más conocidos de teoría del significado sólo partan de una de estas tres dimensiones de significado, agavilladas todas tres, por así decirlo, en el foco del lenguaje, para explicar en cada caso el espectro total del significado a partir de una sola de esas funciones del lenguaje. La semántica intencionalista (desde Grice hasta Bennett y Schiffer) considera fundamental lo que el hablante, en una situación dada, quiere decir o quiere dar a entender con la expresión que emplea; la semántica formal (de Frege a Dummett pasando por el primer Wittgenstein) parte de las condiciones bajo las que una oración es verdadera (o que tornan a una oración verdadera); y la teoría del significado como uso inaugurada por el último Wittgenstein, refiere en última instancia todo a los plexos de interacción en que se ha crecido, en los que las

expresiones lingüísticas cumplen funciones prácticas. Cada una de estas tres teorías semánticas rivales parte de un solo aspecto del proceso de entendimiento. Tratan de explicar el significado de una expresión lingüística, o bien desde la perspectiva de la intención que tiene el hablante de dar a entender algo, o bien desde la perspectiva de lo dicho como significado literal, o bien desde la perspectiva de su uso en las interacciones como significado de una emisión. La estilización por cada uno de estos tres planteamientos de sólo uno de los aspectos que el esquema funcional de Bühler contempla simultáneamente, ha conducido a angosturas en las que no voy a entrar aquí. Como respuesta a estas dificultades entró en liza la teoría de los actos de habla, desarrollada a partir de Austin y Searle.

Ésta otorga a la intención del hablante el puesto que le corresponde, pero sin reducir incondicionalmente, como hace la semántica de Grice, el entendimiento lingüístico a acción estratégica. Con el componente ilocucionario tiene también en cuenta la relación interpersonal y el carácter de acción que tiene el habla, pero sin excluir, como hace la pragmática de Wittgenstein, todas las pretensiones de validez que apuntan más allá de la provincialidad de juegos de lenguaje particulares, que en principio tendrían todos unos mismos derechos. Pues con el concepto de condiciones de cumplimiento la teoría de los actos de habla también respeta, finalmente, la relación entre lenguaje y mundo, entre oración y estado de cosas. Empero, con esta determinación unidimensional de la validez como cumplimiento de condiciones de verdad proposicional, la teoría de los actos de habla permanece aún prisionera del cognitivismo de la semántica veritativa. Es exactamente en este punto donde veo el déficit que hay que proceder a subsanar en cuanto uno se percata de que todas las funciones del lenguaje, y no sólo la función de exposición, llevan anejas pretensiones de validez.

La oración «Sí, doy dinero a Y» es modalmente ambigua; según el contexto, esta oración puede desambiguarse como promesa, como confesión o también como pronóstico:

3) H: te prometo que daré a Y algo de dinero.
4) H: te confieso que estoy dando a Y algo de dinero.
5) H: puedo pronosticarte que X (en este caso el hablante) dará a Y algo de dinero.

Si atendemos a las correspondientes negaciones con que el oyente podría rechazar las ofertas que son estos actos de habla,

vemos el tipo de validez que un hablante vincula a sus promesas, a sus confesiones y a sus pronósticos:

3') O: no, tú no has sido nunca de fiar en este tipo de cosas.
4') O: no, tú lo que quieres es despistarme.
5') O: no, pero si tú no tienes dinero.

Con 3) el hablante entabla la pretensión normativa de contraer una obligación, con 4) la pretensión de veracidad subjetiva de estar pensando realmente lo que dice, y con 5) una pretensión de verdad proposicional. Por lo demás, un acto de habla no tiene por qué recusarse sólo bajo el aspecto de validez dominante en cada caso. El mandato:

1) H: te exijo dar dinero a Y,

no sólo puede rechazarse con

1') O: no, no tienes derecho a exigirme eso,

sino también con la duda acerca de la veracidad del hablante o con la duda acerca de las presuposiciones de existencia del contenido proposicional:

1") O: no, no lo dices en serio —lo que quieres es tomarme el pelo.
1"') O: no, yo no voy a ver a Y y, por tanto, no puedo entregarle el dinero.

Mutatis mutandis, lo mismo vale también para los actos de habla constatativos y expresivos. La cuestión de si una emisión cumple su función expositiva se mide ciertamente por sus condiciones de verdad; pero el cumplimiento de la función interactiva y de la función expresiva se mide por condiciones análogas a la de verdad, cuales son la de autoridad (para hacer un mandato) y la de veracidad. Todo acto de habla, considerado en conjunto, puede siempre criticarse como no válido bajo tres aspectos: como no verdadero en lo que concierne al enunciado hecho (o a las presuposiciones de existencia del contenido proposicional); como no correcto en lo que concierne a los contextos normativos vigentes (o en lo tocante a la legitimidad de las normas presupuestas); y como no veraz en lo que concierne a la intención del hablante.

Supongamos que esta ampliación tricotómica del concepto de validez, aquí simplemente apuntada, pudiera desarrollarse en detalle; ¿qué consecuencias se seguirían en lo tocante a la respuesta a la cuestión básica de una teoría del significado?

El propio Dummett da el primer paso para una reinterpretación pragmática de la problemática de la validez al mostrar que sólo en los casos de oraciones observacionales predicativas simples puede la semántica veritativa abstraer por completo de las circunstancias bajo las que un oyente está en situación de *conocer* cuándo están cumplidas las condiciones de verdad de una oración asertórica. Apoyándose en la distinción pragmática entre «truth» y «assertibility» —entre la verdad de una oración y la justificación con que se hace una afirmación—, Dummett sustituye el conocimiento de las condiciones de verdad por un conocimiento indirecto. El oyente tiene que conocer las razones con que el hablante, llegado el caso, podría desempeñar su pretensión de que se cumplen determinadas condiciones de verdad. Se entiende una oración enunciativa cuando se sabe qué tipo de razones podría aducir un hablante para convencer a un oyente de que está legitimado para entablar en favor de la oración una pretensión de verdad. Las condiciones de comprensión, tal como han de cumplirse en la práctica comunicativa cotidiana, remiten, por tanto, a la suposición de un juego argumentativo en que el hablante como proponente pudiese convencer a un oyente como oponente, de la justificación con que se ha entablado una pretensión de validez que haya podido volverse problemática. Tras este *giro epistémico* de la semántica veritativa, la cuestión de la validez de una oración ya no puede plantearse como una cuestión acerca de la relación objetiva entre lenguaje y mundo, desligada del proceso de comunicación.

Pero entonces lo obvio es no definir ya la pretensión de verdad semánticamente, ni sólo desde la perspectiva del hablante. Las pretensiones de validez constituyen el punto de convergencia del reconocimiento intersubjetivo por todos los participantes. Esas pretensiones de validez cumplen un papel pragmático en la dinámica que representan las ofertas contenidas en los actos de habla y las tomas de postura de afirmación o negación por parte de los destinatarios. Este *giro pragmático* de la semántica veritativa exige una revaluación de la «fuerza ilocucionaria». Austin había entendido ésta como el componente irracional del acto de habla, mientras que lo propiamente racional quedaría monopolizado por el contenido enunciativo. Tras la lectura prag-

máticamente ilustrada, es el componente modal el que determina la pretensión de validez que, en el caso estándar, el hablante entabla con ayuda de una oración realizativa. Con ello el componente ilocucionario se convierte en sede de una racionalidad que se presenta como una conexión estructural entre condiciones de validez, las pretensiones de validez referidas a ellas y las razones para el desempeño discursivo de tales pretensiones. Así, las condiciones de validez ya no quedan fijadas al contenido proposicional; y surge espacio para la introducción de otras pretensiones de validez, que no se dirigen a las condiciones de verdad (o a las condiciones de éxito), es decir, que no están cortadas al talle de la relación entre lenguaje y mundo objetivo.

Tras la complementación de la verdad proposicional con la rectitud normativa y la veracidad subjetiva, la explicación de Dummett puede *generalizarse* dando un último paso. Entendemos un acto de habla cuando conocemos la clase de razones que un hablante podría aducir para convencer a un oyente de que en las circunstancias dadas tiene razón para pretender validez para su emisión —en una palabra: cuando sabemos *qué lo hace aceptable*—. Con una pretensión de validez un hablante apela a un potencial de razones que, llegado el caso, podría sacar a la palestra en favor de esa pretensión. Las razones interpretan las condiciones de validez y pertenecen por tanto ellas mismas a las condiciones que hacen aceptable una emisión. Por esta vía las condiciones de aceptabilidad remiten al carácter holístico de los lenguajes naturales: cada acto de habla particular está asociado, a través de hilos lógico-semánticos, con muchos otros actos de habla, con actos de habla potenciales, que pueden desempeñar el papel pragmático de razones. El conocimiento de una lengua está, por tanto, entretejido con el saber acerca de cómo sean efectivamente las cosas y las situaciones en el mundo que esa lengua nos abre. Quizá éste saber del mundo o relativo al mundo dependa de una cadena más larga de razones que el saber lingüístico; pero que ambos saberes no pueden separarse netamente uno de otro viene confirmado por la idea básica de la que hemos partido: entender una expresión significa saber cómo puede servirse uno de ella para entenderse con alguien acerca de algo.

Si este planteamiento de una teoría pragmático-formal del significado pudiera elaborarse y hacerse plausible, tendríamos una explicación de por qué el medio que es el lenguaje natural dispone de un potencial de fuerzas capaces de establecer vínculos que pueden utilizarse con el fin de coordinar la acción. Al asumir

un hablante, con su pretensión de validez susceptible de crítica, la garantía de aducir, llegado el momento, razones que avalen la validez del acto de habla, el oyente que conoce las condiciones de aceptabilidad y con ello entiende lo dicho, se ve desafiado a tomar una postura racionalmente motivada; si reconoce la pretensión de validez y acepta con ello la oferta que es el acto de habla, está asumiendo la parte que le toca de obligaciones relevantes para el posterior curso de la interacción, que para todos los participantes se siguen de lo dicho.

2. De la acción social al orden social

He tratado la acción comunicativa y la acción estratégica como dos variantes de la *interacción lingüísticamente mediada*. Sólo para la *acción comunicativa* vale que las restricciones estructurales que impone un lenguaje intersubjetivamente compartido —restricciones en el sentido de una «necesitación» o coerción trascendental débil— llevan a los actores a salir de la lógica egocéntrica de una orientación racional con arreglo a fines que tiene su medida en los éxitos que pueda cosechar cada uno y a exponerse a los criterios públicos de la racionalidad ligada al entendimiento. Las estructuras suprasubjetivas del lenguaje parecen, pues, resultar aptas para responder en términos de teoría de la acción la cuestión clásica de cómo es posible el orden social.

El concepto atomista de *acción estratégica* no proporciona por sí mismo nada que pueda considerarse equivalente de ello. Cuando, pese a todo, se lo trata de emplear como concepto básico de una teoría sociológica de la acción, ha de explicarse cómo plexos de interacción que resultan solamente de las influencias recíprocas que actores orientados al éxito ejercen unos sobre otros pueden cobrar consistencia generando órdenes estables. Desde Hobbes se ha venido intentando una y otra vez explicar la formación de normas con pretensiones de validez normativas de carácter intersubjetivamente obligatorio a partir de los intereses y del cálculo individual de utilidades de actores que interfieren unos con otros y deciden de forma racional con arreglo a fines. Este «problema hobbesiano» (Parsons) suele elaborarse hoy con los medios suministrados por la teoría de los juegos. Pero en la medida en que he seguido las discusiones desarrolladas en nuestros días desde D. Lewis a John Elster no ha sido precisamente mi impresión que la cuestión de la emergencia de un orden a

partir de la doble contingencia de actores que deciden independientemente haya recibido hoy una respuesta más convincente que en la que su tiempo le dio Hobbes.

Algo más prometedora que la tentativa de renovar con medios contemporáneos el concepto clásico de orden instrumental es la introducción de un medio de comunicación a través del cual se canalizan los flujos de información que gobiernan el comportamiento. En la medida en que este concepto se define conforme al modelo del tráfico mercantil gobernado por el dinero, cabe mantener la acción estratégica (cortada esta vez al talle de los procesos de elección racional) como el concepto de acción que mejor se acomoda a ese medio de regulación o control. Las informaciones, por ejemplo, que discurren a través del código dinero condicionan las decisiones de acción en virtud de la estructura de preferencias que tal código lleva inserta, sin que para ello sea menester recurrir a operaciones de entendimiento, más exigentes y arriesgadas por haber de orientarse por pretensiones de validez. El actor adopta una actitud orientada al éxito, y en el caso límite una actitud racional con arreglo a fines. Sin embargo, el paso a *interacciones regidas por medios de control* tiene como consecuencia para él una inversión objetiva de fines y elección de medios. Pues es el medio mismo el que se encarga de canalizar ahora los imperativos que para mantener su propia consistencia ha de cumplir el correspondiente sistema (aquí el sistema de mercado). Esta inversión de fines y medios es vivida por el actor, como ya vio Marx, como el carácter cosificador que desarrollan procesos sociales objetualizados. En este sentido las interacciones regidas por medios de regulación o control no encarnan ya una razón instrumental, localizada en la racionalidad con arreglo a fines de los portadores de decisiones, sino una razón funcionalista inmanente a los sistemas regidos por medios. Empero, este planteamiento desarrollado en las ciencias económicas y en las ciencias de la organización sólo abarca ámbitos especiales de acción. No satisface la pretensión de una explicación generalizadora que pudiese reducir en general la acción social a acción estratégica. Como, en tanto que códigos especiales, los medios de comunicación que regulan el comportamiento, cual es el dinero, no son sino derivaciones del código de estructura mucho más rica que es el lenguaje ordinario, la teoría de los medios de control remite al marco más amplio de una teoría del lenguaje (cfr. *Teoría de la Acción Comunicativa,* t. I, págs. 369 y ss.).

Queda como alternativa la pura renuncia a desarrollar un

concepto de orden social desde la perspectiva de una teoría de la acción. En lugar de unas estructuras suprasubjetivas del lenguaje, que estuviesen entrelazadas con la práctica comunicativa cotidiana, aparecen en Parsons y Luhmann *sistemas que mantienen sus límites,* los cuales son introducidos en un plano más general que los actores y las interacciones lingüísticamente mediadas. Estos últimos pueden a su vez ser interpretados después como sistemas psíquicos y sociales que constituyen entornos los unos para los otros y se observan mutuamente. Pero la autonomización de la teoría de sistemas frente a la teoría de la acción no puede menos de pagar el precio que comporta todo planteamiento objetivista. El funcionalismo sistémico se priva de los hilos de contacto con el saber intuitivo del mundo de la vida y de los miembros de éste. Pues el acceso hermenéutico a tal potencial de saber sólo es posible mediante la participación (a lo menos virtual) en la práctica comunicativa cotidiana. Ciertamente que las ciencias sociales, en vista de la complejidad de las sociedades modernas, no pueden menos de aprestarse a obtener también de su objeto conocimientos contraintuitivos. Pero, en cualquier caso, la sociedad, al estar tejida de los hilos y redes que forman las interacciones lingüísticamente mediadas, no es algo que nos salga al paso al modo de la naturaleza externa, sólo accesible a la observación; el sentido sedimentado en sus plexos simbólicos y en las interpretaciones que la sociedad hace de sí sólo se abre a un planteamiento articulado en términos de comprensión e interpretación. Quien no quiera cerrarse este camino, sino que quiera alumbrar *desde dentro* el plexo de la vida sociocultural, tiene que partir de un concepto de sociedad que pueda conectar con las perspectivas de acción y el trabajo de interpretación de los participantes en la interacción. Para este primer paso ofrécese el concepto de mundo de la vida de el que un análisis de los presupuestos de la acción comunicativa, planteado en términos de pragmática formal, se topa aún antes de empezar a pensar en desarrollar una teoría sociológica.

Que el orden social ha de poder establecerse a través de procesos de formación de consenso, parece a primera vista una idea trivial. Pero la inverosimilitud de esta idea se torna clara en cuanto recordamos que todo acuerdo alcanzado comunicativamente depende de tomas de postura de afirmación o negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica. La doble contingencia que ha de ser absorbida por todo proceso de interacción, cobra en el caso de la acción comunicativa la forma

especialmente precaria de un riesgo de disentimiento, siempre presente, inscrito en el mecanismo mismo del entendimiento, habiendo de tenerse presente que todo disenso origina altos costes. Con el disenso se plantean varias alternativas; las más importantes son: proceder a operaciones de reparación simples; dejar en suspenso o poner entre paréntesis las pretensiones de validez controvertidas, con la consecuencia de que el suelo común de convicciones compartidas se estreche; el tránsito a costosos discursos de resultado incierto y que tienen como efecto ulteriores problematizaciones; la ruptura de la comunicación, o, finalmente, el paso a la acción estratégica. Si se tiene en cuenta que todo asentimiento explícito a la oferta que es un acto de habla descansa en una doble negación, a saber: en el rechazo de un rechazo siempre posible, los procesos de entendimiento que discurren a través de pretensiones de validez susceptibles de crítica, no resultan precisamente muy recomendables como sillares fiables de la integración social. La motivación racional, que descansa en un poder decir que no, da lugar a un remolino de problematizaciones, que hace que la formación lingüística de consenso aparezca más bien como un mecanismo perturbador. Pues el riesgo de disentimiento está recibiendo constantemente el alimento que le suministran nuevas experiencias. Las experiencias quiebran la rutina de lo que se da por sentado y son un venero de contingencias. Atraviesan las expectativas y discurren en sentido contrario a las formas habituales de percepción, provocan sorpresas, nos hacen percatarnos de lo nuevo. Las experiencias son siempre *nuevas* experiencias y constituyen el contrapeso de lo que nos resulta familiar.

Con ello obtenemos una primera referencia a los fenómenos complementarios uno del otro que son lo *sorprendente* y lo *común* o *familiar*. El estar de antemano de acuerdo en una profunda capa de autoevidencias o perogrulladas, certezas, cosas incuestionadas, etc., podría explicar cómo ese riesgo de disentimiento siempre inminente, que el entendimiento lingüístico comporta, es absorbido, regulado y obviado en la práctica cotidiana. Como es sabido, bajo el título de «mundo de la vida», E. Husserl trató de explorar en su última obra este suelo de lo inmediatamente familiar y lo que damos por sentado sin hacernos cuestión de ello. Trató de aclarar con medios fenomenológicos el ámbito del saber implícito, de lo antepredicativo y lo precategorial, del olvidado fundamento de sentido que son la práctica de la vida diaria y la experiencia que tenemos del mundo. Voy a dejar aquí

de lado el método de Husserl y también el contexto en que introduce su concepto de mundo de la vida; pero hago mío el contenido material de sus investigaciones suponiendo que también la acción comunicativa está inserta en un mundo de la vida que nos provee de la cobertura que es ese masivo consenso de fondo que se encarga de absorber riesgos de disentimiento. Las operaciones explícitas de entendimiento de los agentes que actúan comunicativamente se mueven en el horizonte de convicciones comunes aproblemáticas; el desasosiego que generan la experiencia y la crítica se quiebra contra las habilidades, lealtades y patrones de interpretación de arraigado consenso como contra una roca, al parecer ancha e inconmovible, que emergiera de las profundidades.

Husserl, con el concepto de saber atemático, indicó también un camino por el que sacar a luz ese fundamento de sentido. Pero aquí deben tenerse en cuenta dos deslindes. El saber pre-reflexivo que acompaña a los procesos de entendimiento sin convertirse en tema hay que distinguirlo, primero, del *saber co-tematizado* en los actos de habla. En un acto de habla «Mp» la oración de contenido proposicional es el portador de saber temático. La oración realizativa da expresión a una pretensión de validez y especifica en qué sentido se emplean las oraciones. Este comentario autorreferencial queda notificado en términos realizativos, es decir, mediante la ejecución de una acción, no es expuesto explícitamente como saber, como sucede con el contenido enunciativo comentado. Para hacer disponible en los mismos términos que el saber temático el significado *cotematizado* del acto ilocucionario «Mp», tiene que ser transformado en una descripción de «Mp»:

1) H: te exijo que des a Y algo de dinero

transformado en:

1a) Emitiendo 1), H ha exigido a O que «p».

El saber *atemático* se distingue del saber simplemente *cotematizado* porque no puede hacerse accesible por simple transformación de la perspectiva del participante en la del observador, sino que exige un análisis de presuposiciones. Pues atemáticas son aquellas presuposiciones que los participantes en la comunicación han de hacer para que el acto de habla cobre un determi-

nado significado en una determinada situación y pueda ser en general válido o no válido.

Pero no todo saber atemático es constitutivo de un *determinado* mundo de la vida. Para un determinado mundo de la vida no es relevante aquel saber generativo universal que capacita a los hablantes competentes para emplear correctamente oraciones gramaticales en emisiones. Tampoco es relevante el saber acerca de cómo ha de procederse para cumplir los presupuestos pragmáticos-universales de la acción comunicativa; por ejemplo, el saber cómo se orienta uno por pretensiones de validez y cómo se imputan recíprocamente los agentes la capacidad de responder de sus actos; cómo se identifican objetos para establecer así el contacto entre lenguaje y mundo; cómo se distingue entre fines ilocucionarios y fines perlocucionarios, cómo separar al mundo subjetivo y al mundo social del mundo objetivo, cómo pasar de la acción a la argumentación, etc. Todo esto es saber implícito que sólo es dominado intuitivamente y que exige el trabajo reflexivo de las reconstrucciones racionales para poder ser transformado de un «know how» en un «know that». Pero este saber *prerreflexivo-atemático,* de carácter universal, que pertenece a la competencia lingüística, sirve a la producción de actos de habla en general, genera acción comunicativa, pero no sirve a complementarla. Hemos de concentrarnos en aquel otro linaje de saber atemático que complementa, acompaña y da contexto a la acción comunicativa. Se trata de ese saber concreto del lenguaje y del mundo, antepredicativo y precategorial, que se mantiene en la penumbra y que constituye el suelo aproblemático para todo saber temático y todo saber cotematizado.

III

El concepto fenomenológico del mundo de la vida sugiere ciertamente un concepto de constitución del mundo, tomado de la epistemología, que no puede transferirse sin más a la sociología. Para escapar a las dificultades de la fenomenología social, la teoría de la sociedad, incluso en su propio planteamiento, ha de liberarse de la teoría del conocimiento planteada en términos de constitución y tomar la vía de la pragmática del lenguaje que a nativitate se extiende a las interacciones lingüísticamente mediadas. El «mundo de la vida» debe introducirse, por tanto, como concepto complementario del de acción comunicativa (1). Pero

esa investigación planteada en términos de pragmática formal que por la vía de un análisis de presuposiciones se asegura del trasfondo que representa el mundo de la vida tiene que efectuarse desde la perspectiva que el hablante adopta, perspectiva a la que ha de darse cobro en términos reconstructivos. El uso sociológico del concepto de mundo de la vida exige un cambio metodológico desde la actitud (realizativa) de segunda persona a la actitud (teorética) de tercera persona (2).

1. El concepto pragmático-formal de mundo de la vida

En su libro sobre *La crisis de las ciencias europeas,* Husserl introduce el concepto de mundo de la vida en términos de crítica de la razón. Bajo la realidad que las ciencias de la naturaleza hacen valer como única, tiende Husserl el contexto previo que representan la práctica cotidiana y la experiencia del mundo, como olvidado y reprimido fundamento de sentido. El mundo de la vida constituye en este sentido un concepto opuesto a aquellas idealizaciones que son las que empiezan constituyendo el ámbito objetual de las ciencias de la naturaleza. Contra las idealizaciones que comportan la medición, la suposición de causalidad y la matematización, contra las tendencias a la tecnificación en ellas operantes, reivindica Husserl el mundo de la vida como la esfera inmediatamente presente de operaciones originarias; desde esa perspectiva ejerce una crítica contra esas idealizaciones del objetivismo científico que parecen haberse olvidado de lo que son. Empero, como la filosofía del sujeto es ciega para el sentido específico de la intersubjetividad lingüística, Husserl es incapaz de percatarse de que ya el suelo que es la práctica cotidiana misma descansa sobre presupuestos idealizadores.

Con las pretensiones de validez, que trascienden todos los criterios meramente locales, la tensión entre presupuestos trascendentales y lo empíricamente dado pasa a aposentarse en el propio mundo de la vida. La teoría de la acción comunicativa destrascendentaliza el reino de lo inteligible descubriendo en los presupuestos pragmáticos inevitables de los actos de habla, es decir, en el corazón mismo de la práctica del entendimiento intersubjetivo, la fuerza de la anticipación idealizadora —idealizaciones que en las formas de comunicación, por así decirlo, extraordinarias que representa la argumentación no hacen sino tornarse más visibles—. La idea de desempeño de pretensiones

de validez susceptibles de crítica exige idealizaciones, que, hechas bajar del cielo trascendental al suelo del mundo de la vida, desarrollan su eficacia en el medio que es el lenguaje natural; en ellas se manifiesta también la fuerza de resistencia de una razón comunicativa que opera astuta contra las deformaciones cognitivo-instrumentales de que se ven aquejadas las formas de vida sólo selectivamente modernizadas.

Como estas idealizaciones se deben a una competencia lingüística de la que los hablantes disponen prerreflexivamente en forma de un saber implícito, el choque entre el saber explícito dependiente de idealizaciones, por una parte, y el saber de fondo que absorbe riesgos, por otra, empieza produciéndose *dentro* del ámbito del saber atemático —no se muestra sólo en la competencia entre el saber de expertos que representan las ciencias de la naturaleza y las convicciones preteóricas de la vida diaria—. La mayor parte de lo que se dice en la práctica comunicativa cotidiana permanece aproblemático, escapa a la crítica y a la presión que ejercen las sorpresas provenientes de las experiencias críticas, porque vive del excedente de validez que representan las certezas sobre las que de antemano estamos de acuerdo, es decir, de la obviedad de las certezas de que está tejido nuestro mundo de la vida.

La carga de hacer plausibles las pretensiones de validez, la asume *prima facie* un saber concomitante que no tematizamos, un *saber de primer plano* relativamente superficial, en que los participantes se apoyan en forma de presupuestos pragmáticos y semánticos. Se trata, ante todo, de un saber que: *a)* constituye un horizonte referido a la situación, y *b)* constituye un saber contextual dependiente de los temas que se suscitan en cada caso.

ad *a)* El centro de la situación de habla lo constituye el entorno percibido, entorno que se inserta en horizontes no percibidos, dispuestos concéntricamente en el espacio y en el tiempo. Los participantes pueden normalmente percibir que desde sus perspectivas coordinadas interpretan de forma más o menos concordante los componentes más triviales de la situación de habla y de los entornos que con la distancia se van volviendo cada vez más difusos. Parten también de que sus divergentes perspectivas biográficas confluyen unas con otras en el aquí y en el ahora de la situación de habla y que lo más que hacen es prestar a la interpretación común de la situación relevancias distintas. Este *saber-horizonte* se torna implícitamente co-presente con lo que en cada caso se dice; convierte a una emisión en aproblemática

y fomenta su aceptabilidad. Si durante un *small talk* en el parque Grüneburg de Francfort menciono que en California está nevando, quien me está escuchando sólo dejará de preguntarme a qué viene eso si sabe que acabo de llegar de San Francisco o que, por ejemplo, trabajo en el instituto de meteorología.

ad *b)* Un papel igualmente importante en orden a estabilizar la validez es el que cumple ese *saber contextual dependiente de los temas* que en el marco de un lenguaje común, de la misma cultura, de una misma formación escolar, etc., es decir, en el marco de un medio común o de un horizonte de vivencias común un hablante puede presuponer. El hablante, al abordar un determinado tema, evoca implícitamente los contextos en que ese tema encaja; a su luz, lo dicho aparece como trivial o como sorprendente, como informativo o como algo no digno de creerse. De ese acervo de saber contextual que el tema abordado co-actualiza pueden movilizarse las informaciones y razones que fuere menester. Ello será siempre necesario cuando resulte infundada la suposición de que el saber atemáticamente concomitante es compartido intersubjetivamente o de que existe consenso sobre él. Mi tentativa de introducir el concepto de mundo de la vida en términos de teoría de la comunicación, tal como lo estoy haciendo, provocará en un público de colegas en Madrid o en París preguntas y objeciones distintas que, por ejemplo, en Berkeley.

Este tipo de saber atemático se ve arrastrado fácilmente por el remolino de la problematización. Basta con que el horizonte de la situación o el tema se desplacen un poco. Si en lugar de respetar la duración habitual de una hora de clase sigo hablando diez minutos más o me salgo del tratamiento académico del tema «mundo de la vida» y me pongo a hablar de un viaje de vacaciones que tengo en proyecto, inmediatamente la atención se concentra sobre la violación de presupuestos pragmáticos que hasta ese momento eran supuestos implícitamente compartidos. En este aspecto el saber-horizonte relativo a la situación y el saber contextual dependiente de los temas se distinguen *c)* del *saber de fondo constitutivo del mundo de la vida.* Éste se halla sujeto a condiciones de tematización distintas. No puede traerse intencionalmente a la conciencia del mismo modo que los anteriores y constituye una capa profunda de saber atemático, en la que tienen sus raíces el saber contextual y el saber-horizonte, los cuales son siempre saberes, por así decirlo, de primer plano.

ad *c)* El saber de fondo tiene una mayor estabilidad porque

es en buena parte inmune a la presión que ejercen las problematizaciones provenientes de las experiencias generadoras de contingencias. Para percatarse de ello basta tener presente que esa capa de saber elíptico y siempre ya presupuesto no se la puede arrancar del inaccesible modo en que halla la incuestionada confirmación de fondo que le es peculiar, ni se la logra convertir en tema, si no es haciendo un notable *esfuerzo metodológico,* y que aun así sólo puede ser arrancada de ese su carácter trozo por trozo. Husserl propuso para ello el procedimiento de la variación eidética, es decir, el método de introducir modificaciones en el mundo mediante nuestra libre fantasía o de proyectar mundos que sirviesen de contraste y pudiesen arrojar luz sobre nuestras expectativas de normalidad, tan inconscientes como inconmovibles e inaccesibles, y lograsen traer a primer plano el fundamento, por así decir, cosmivisional de nuestra práctica cotidiana. A este método se asemejan también los ejemplos con cuya ayuda J. Searle demuestra que el significado de los actos de habla permanece indeterminado mientras las condiciones de validez semánticamente fijas no se complementen mediante presupuestos de fondo intuitivamente sabidos, que permanecen implícitos y atemáticos, como algo presupuesto de forma enteramente aproblemática. Así, al gato de la famosa oración de filosofía analítica «el gato está sobre la alfombra» se le lanza al espacio para conseguir percatarnos, mediante esa modificación, de que normalmente un cuerpo colocado sobre algo sólo nos lo representamos en tanto que sometido a los efectos de la fuerza gravitatoria de la Tierra. De igual manera, el *homo sapiens* desde que empezó a mantener su vida mediante el uso de determinados instrumentos, tuvo que tener un saber intuitivo de la ley de la palanca; pero como ley, sólo se descubrió y se le dio forma de saber explícito en el curso de la problematización metódica que de nuestro saber preteórico indujo la ciencia moderna.

Pero el método de la libre variación de presupuestos inevitables choca inmediatamente con límites. El saber de fondo constitutivo del mundo de la vida no es algo de lo que podamos disponer a voluntad, al igual que tampoco estamos en situación de someter absolutamente todo a una duda abstracta. Ch. S. Peirce, con su duda pragmatista en contra de esa duda cartesiana, nos recordó más bien que los problemas que quiebran la certeza de nuestro mundo de la vida son algo que nos adviene, que nos sale al encuentro con el poder objetivo que caracteriza a las contingencias históricas. Ya Husserl había asociado su análisis

del mundo de la vida con el motivo de la crisis. Es una crisis, una crisis que se origina en las consecuencias de la ciencia moderna, la que arranca a Husserl del olvido objetivista del mundo y de sí. La presión que ejercen como problemas tales situaciones de crisis, ya sean históricas o biográficas, cambia objetivamente las condiciones de la tematización y es la que empieza engendrando una distancia capaz de arrojar luz sobre lo que nos es más próximo y obvio. Un ejemplo de ello es aquel empujón hacia el universalismo moral, que se puso en marcha con el profetismo de las religiones universales y que quebró la ingenua familiaridad con la eticidad sustancial de la parentela o el clan, asentada sobre relaciones de pietas, un empujón que, por lo demás, provocó tantas regresiones, que en intervalos que alcanzan hasta nuestro propio siglo —cuando los campos de exterminio abrieron sus puertas— hubo de ser renovado una y otra vez.

Como todo saber atemático el saber de fondo constitutivo del mundo de la vida nos es presente de forma implícita y prerreflexiva. Lo que lo caracteriza es, en primer lugar, el modo de una *certeza directa.* Ésta presta a ese saber, en y a partir del que, sin posibilidad de distanciarnos de él, vivimos, hacemos experiencias, hablamos y actuamos, un carácter paradójico. Esa presencia del trasfondo, penetrante y que a la vez pasa desapercibida, ofrece el aspecto de una forma intensivizada y, sin embargo, deficiente de saber. Al saber de fondo le falta la interna conexión con la posibilidad de poder volverse problemático, porque sólo en el instante en que es dicho queda en contacto con pretensiones de validez susceptibles de crítica, transformándose con ello en un saber falible. Las certezas absolutas permanecen inconmovibles hasta que un shock las derrumba; pues, en el sentido estricto de falibilidad, no representan saber alguno.

En segundo lugar, el saber de fondo se caracteriza por su *fuerza totalizadora.* El mundo de la vida forma una totalidad con un centro y con límites indeterminados, porosos que, sin embargo, no son límites trascendibles sino más bien límites que retroceden. Lo que hemos llamado saber de primer plano, es decir, el saber horizonte y el saber contextual toman su carácter configurador de mundo —así en la dimensión de la percepción como en la dimensión del significado— de ese trasfondo en que están enraizados. El centro al que, antes de toda objetivación por operaciones de medida, confluyen los espacios sociales concéntricamente dispuestos en profundidad y extensión y los tiempos históricos tridimensionalmente distribuídos, lo constituye la si-

tuación compartida de habla —y no el cuerpo vivido mío en cada caso *(Leib)*, como ha venido afirmando la fenomenología antropologizante—. Los espacios y tiempos vividos son siempre coordenadas interpretadas en términos concretos (como comunidad local, región, Estado, nación, sociedad mundial, etc., o como secuencia de generaciones, épocas, edades del mundo, biografías individuadas ante Dios, etc.), es decir, coordenadas encarnadas o materializadas del mundo *en cada caso nuestro*. Yo en mi corporalidad vivida y como corporalidad vivida *(Leib)* me encuentro ya siempre en un mundo intersubjetivamente compartido, en el que los mundos de la vida colectivamente habitados se entrecruzan, solapan y concatenan como texto y contexto.

Una tercera característica que tiene que ver con la inmediatez y totalización es el *holismo* del saber de fondo, que lo torna impenetrable pese a su aparente transparencia: el mundo de la vida como «espesura». En él están fundidos los componentes que sólo con las experiencias problematizadoras se escinden en diversas categorías de saber. En cualquier caso, es desde la atalaya del saber temático, es decir, desde la atalaya del saber diferenciado ya en hechos, normas y vivencias desde donde el analista del lenguaje, al menos cuando procede en términos de pragmática formal, vuelve su mirada hacia el mundo de la vida. Pues sólo el rebote que sufre esa mirada diferenciadora le permite concluir que en el saber de fondo las convicciones acerca de algo forman aleación con el fiarse de algo, con el sentirse afectado por algo, con el saber habérselas acerca de algo. La *trabazón y aleación* de supuestos de fondo, fiabilidades y familiaridades, estados de ánimo y habilidades constituyen formas previas y prerreflexivas o prefiguraciones de aquello que sólo tras la tematización en actos de habla *se ramifica* y cobra el significado de saber proposicional, de relación interpersonal ilocucionariamente establecida, o de intención del hablante.

Las tres características de inmediatez, de fuerza totalizadora y de estructura holística de este saber atemáticamente presupuesto quizá pueda explicar la paradójica función que el mundo de la vida cumple como fondo y suelo, la de oponer un dique al aflujo de contingencias manteniendo empero el contacto con la experiencia. El mundo de la vida, a partir de garantías tomadas de la experiencia como único lugar de donde pueden tomarse, levanta un muro contra las sorpresas que a su vez provienen también de la experiencia. Si el saber del mundo o relativo al mundo *(Weltwissen)* se define porque es un saber que se adquiere a posteriori,

mientras que el saber del lenguaje o relativo al lenguaje *(Sprachwissen)*, vistas las cosas con la relatividad que hace al caso, representa un saber a priori, entonces la paradoja puede que se funde en que en el trasfondo que es el mundo de la vida están integrados saber relativo al mundo y saber relativo al lenguaje.

Pues bien, es la fuerza problematizadora de las experiencias críticas la que separa en el mundo de la vida entre trasfondo y primer plano. Son las experiencias mismas las que se diferencian conforme a las formas prácticas de nuestro trato con aquello que nos sale al encuentro en el mundo: cosas y sucesos, personas e historias en que las personas se ven envueltas. El *mundo de los instrumentos* y los plexos pragmáticos de significatividades y remisiones se constituyen en nuestro trato manipulador con cosas y sucesos; el *mundo solidario* y los plexos históricos de sentido se forman en nuestro trato interactivo con las personas de referencia —el primero en el marco de plexos de cooperación, el segundo en el marco de comunidades lingüísticas—. Ontogenéticamente el mundo de experiencias de nuestro trato técnico-práctico con la naturaleza externa sólo se va separando poco a poco del de nuestro trato práctico-moral dentro de una sociedad. Las experiencias, finalmente, con nuestra naturaleza interna, con el cuerpo, con las necesidades y sentimientos son de tipo indirecto; *se reflejan* en las experiencias con el mundo externo. Cuando después tales experiencias se autonomizan en formas estéticas, las obras de arte autónomo cumplen el papel de objetos que nos abren los ojos, que provocan nuevas formas de ver las cosas, nuevas actitudes y nuevos modos de comportamiento. Las experiencias estéticas no se encuadran en formas de práctica; no están referidas a habilidades cognitivo-instrumentales y a ideas morales que se forman en los procesos de aprendizaje intramundano, antes están entretejidas con la función de constituir mundo, de abrir mundo, que posee el lenguaje.

La estructuración de la experiencia refleja la arquitectura del mundo de la vida en la medida en que va asociada con la estructura tricotómica de los actos de habla y con el saber de fondo constitutivo del mundo de la vida. Bien es verdad que estas estructuras generales del mundo de la vida sólo se nos muestran cuando mudamos de actitud metodológica. La terminología de «trasfondo», «primer plano» y «fragmento del mundo de la vida relevante para la situación» sólo puede tener sentido mientras mantengamos la perspectiva de un hablante, que trata de entenderse con otro sobre algo en el mundo y que a tal fin puede

apoyar en esa masa de saber intersubjetivamente compartido, de saber atemático, la plausibilidad de la oferta que representa un acto de habla. El mundo de la vida sólo se nos torna presente *como un todo* cuando, por así decirlo, nos situamos a espaldas del actor y entendemos la acción comunicativa como elemento de un proceso circular en el que el agente ya no aparece como iniciador sino como producto de tradiciones en las que está, de grupos solidarios a que pertenece y de procesos de socialización y aprendizaje a los que está sujeto. Tras este primer paso objetivante la red de acciones comunicativas constituye el medio a través del cual se reproduce el mundo de la vida.

2. La sociedad como mundo de la vida simbólicamente estructurado

Todo acto de habla, con que un hablante se entiende con otro sobre algo, sitúa a la expresión lingüística en tres relaciones con el mundo: en relaciones con el hablante, con el oyente y con el mundo de estados de cosas. Desde el punto de vista de la estructuración de interacciones nos ha ocupado sobre todo el segundo de estos tres aspectos: la relación interpersonal. Con sus actos de habla los participantes en la interacción emprenden operaciones de coordinación estableciendo relaciones interpersonales. Pero esto no lo consiguen satisfaciendo sólo a una de las funciones del lenguaje. Los actos de habla sirven en general a la coordinación de acciones porque hacen posible un acuerdo racionalmente motivado entre varios actores; y en ello están implicadas siempre también las otras dos funciones del lenguaje, la de exposición y la de expresión. El punto de vista de la coordinación de la acción se sitúa, por tanto, en un plano más abstracto que el del establecimiento de una determinada relación interpersonal que el actor pudiera directamente pretender. La coordinación de la acción sirve en general a la integración social de un mundo de la vida que los implicados comparten intersubjetivamente. Pero esta descripción presupone ya ese cambio de perspectiva metodológica que nos permite preguntarnos por la aportación que las acciones comunicativas hacen a la reproducción de un mundo de la vida. Tras haber efectuado metódicamente tal cambio de actitud, podemos hacer consideraciones similares en lo que hace al entendimiento sobre lo dicho, o en lo tocante a la socialización de las personas implicadas; también estos papeles los cumplen los

actos de habla en todas sus funciones. Bajo el aspecto de entendimiento, los actos de habla sirven a la transmisión y prosecución del saber cultural; bajo el aspecto de socialización, a la formación y mantenimiento de identidades personales.

Cabe representarse los componentes del mundo de la vida, a saber: los patrones culturales, los órdenes considerados legítimos y las estructuras de la personalidad, como condensaciones y sedimentos de tales procesos de *entendimiento*, de *coordinación de la acción* y de *socialización*, que discurren a través del medio que representa la acción comunicativa. Lo que de los recursos del trasfondo que es el mundo de la vida penetra en la acción comunicativa, pasa por las esclusas de la tematización y hace posible el dominio de situaciones, constituye el *stock* de un saber acreditado en la práctica comunicativa. Por las vías que representan los procesos de interpretación, éste se consolida en forma de patrones de interpretación que pueden transmitirse; se adensa en la red de interacción de los grupos sociales generando valores y normas, y por la vía de procesos de socialización se transforma en actitudes, competencias, formas de percepción e identidades. Los componentes del mundo de la vida resultan de, a la vez que mantienen, la continuidad que cobra el saber válido, la estabilización que experimentan las solidaridades grupales y la formación y educación de actores capaces de responder de sus actos. La red de la práctica comunicativa cotidiana se extiende sobre el campo semántico de los contenidos simbólicos, así como sobre las dimensiones del espacio social y del tiempo histórico, y constituye el medio a través del cual se forman y reproducen la cultura, la sociedad y las estructuras de la personalidad.

Llamo *cultura* al acervo de saber de donde se proveen de interpretaciones los participantes en la comunicación al entenderse entre sí sobre algo en el mundo. La *sociedad* consiste en órdenes considerados legítimos a través de los cuales los participantes en la comunicación regulan su pertenencia a grupos sociales, y aseguran la solidaridad. Cuento como *estructuras de la personalidad* todos los motivos y competencias que capacitan a un sujeto para hablar y actuar y para asegurar en ello su propia identidad. Mientras que para los agentes que actúan comunicativamente la cultura constituye el cono de luz dentro del cual le salen al paso entidades que pueden ser expuestas y tratadas como esto o aquello, las normas y vivencias le salen al paso como algo en el mundo social o en el mundo subjetivo, a los que puede referirse en actitud de conformidad con las normas o en actitud

expresiva. Para prevenir un malentendido muy difundido, he de explicar ante todo por qué con el tránsito desde la acción comunicativa a la acción estratégica esta escena cambia ciertamente de golpe para los sujetos implicados, pero no para el científico social que emplea este concepto de mundo de la vida.

Si consideramos la sociedad en sentido lato como un mundo de la vida simbólicamente estructurado, no cabe duda de que la sociedad sólo se forma y reproduce a través de la acción comunicativa. Pero de ello no se sigue que, para el observador social, en los mundos de la vida constituidos de tal guisa no puedan presentarse interacciones estratégicas. Sólo que tales interacciones ocupan aquí una posición distinta que en Hobbes o en la teoría de los juegos. Pues estas teorías entienden la acción estratégica como mecanismo de generación de la sociedad entendida como un orden instrumental. En cambio, desde el punto de vista de la teoría de la comunicación las interacciones estratégicas sólo pueden aparecer dentro del horizonte de mundos de la vida ya constituidos por otra vía —y ello como alternativa ante el fracaso de las acciones comunicativas—. Las interacciones estratégicas ocupan, por así decir, a posteriori espacios sociales y tiempos históricos, es decir, fragmentos en las dimensiones propias de un mundo de la vida previamente constituido a través de la acción comunicativa. También quien actúa estratégicamente mantiene en cada caso a sus espaldas el trasfondo de su mundo de la vida y a la vista las instituciones o personas de su mundo de la vida —pero no sin una mudanza en la forma—. El trasfondo que el mundo de la vida representa queda peculiarmente neutralizado cuando se trata de dominar situaciones que han venido a caer bajo los imperativos de la acción orientada al éxito; ese trasfondo pierde la fuerza coordinadora de la acción que antes poseía en tanto que recurso garantizador del consenso. Y al igual que todos los demás elementos del mundo de la vida (que ahora deja de ser intersubjetivamente compartido), tampoco los demás participantes en la interacción aparecen de otra forma que como hechos sociales, como objetos sobre qué el actor puede (llegado el caso con ayuda de efectos perlocucionarios) ejercer su influencia o mover a determinadas reacciones. Pues en la actitud objetivante que quien actúa estratégicamente adopta, ya no puede entenderse con ellos como con una segunda persona.

Para el observador científico pueden presentarse, pues, en el mundo de la vida que está analizando secuencias de acción (y a veces sistemas de acción) que no vienen integrados a través de

valores, normas y procesos de entendimiento, sino en todo caso a través de un recíproco ejercicio de influencias, por ejemplo por relaciones de mercado o relaciones de poder. Plantéase entonces una cuestión empírica, la de si este planteamiento articulado en términos de mundo de la vida es más realista que un planteamiento de tipo hobbesiano. A primera vista hay no pocos elementos que así parecen confirmarlo. Pues también las relaciones de mercado y las relaciones de poder son normativas, vienen por lo general reguladas jurídicamente, es decir, quedan engastadas en un marco institucional. Incluso los enfrentamientos bélicos permanecen insertos en contextos normativos. Las guerras civiles, y sobre todo los genocidios, dejan tras de sí huellas de una conmoción moral que vienen a indicar que los mundos de la vida intersubjetivamente compartidos constituyen también base irrenunciable para las interacciones estratégicas.

Los componentes del mundo de la vida —cultura, sociedad y estructuras de la personalidad— constituyen plexos complejos de sentido, que comunican unos con otros, aun cuando quedan encarnados en sustratos distintos. El saber cultural queda materializado en formas simbólicas —en objetos de uso y tecnologías, en palabras y teorías, en libros y documentos no menos que en acciones—. La sociedad queda materializada en órdenes institucionales, en normas jurídicas o en entramados de prácticas y usos normativamente regulados. Finalmente, las estructuras de la personalidad quedan literalmente encarnadas en el sustrato que son los organismos humanos. Lo así encarnado son contenidos semánticos que también pueden licuarse y hacerse circular en la moneda que representa el lenguaje ordinario. En la plaza pública que es la práctica comunicativa cotidiana todo sentido viene a fundirse con todos los demás. Sin embargo, los distintos componentes del mundo de la vida son magnitudes diferenciadas; ontológicamente esto queda patente en los aspectos espacio-temporales de sus materializaciones.

Las tradiciones culturales se difunden allende los límites de los colectivos y las comunidades de lenguaje; y en su duración —de ello son las religiones universales el ejemplo más impresionante— no quedan ligadas a la identidad de sociedades o incluso de personas. Las sociedades a su vez ocupan un espacio mayor y fragmentos históricos más largos que las personas y sus biografías, pero tienen límites menos difusos y más estrictamente circunscritos que las tradiciones. Finalmente, las estructuras de la personalidad ligadas a sus sustratos orgánicos vienen rigurosa-

mente definidas en lo que a espacio y tiempo se refiere. A los individuos la cultura y la sociedad se les presentan ante todo en forma de una trama de generaciones que todo lo abarca.

Sin embargo, estos componentes del mundo de la vida no han de entenderse como sistemas que constituyesen entornos los unos para los otros; antes quedan *entrelazados* entre sí por el medio común que representa el lenguaje ordinario. Mientras de ese medio no se diferencien códigos especiales, cuales son el dinero y el poder administrativo, a través de los cuales de los componentes sociales del mundo de la vida se diferencien a su vez sistemas de acción funcionalmente especificados, el lenguaje ordinario, siempre multifuncional, pone coto a la diferenciación del mundo de la vida. Tampoco aquellos sistemas de acción que en buena medida se han especializado en las funciones de reproducción cultural (escuela) o de integración social (Derecho) o de socialización (familia) operan de forma enteramente separada. A través del código común que representa el lenguaje ordinario cumplen de paso, y de forma, por así decir, concomitante, las funciones en que están especializados cada uno de los otros, manteniendo así una referencia a la totalidad del mundo de la vida. El mundo de la vida en tanto que plexo de sentido simbólicamente estructurado, que opera y penetra a través de las distintas formas de materialización y funciones señaladas, se compone *cooriginariamente* de esos tres componentes *entrelazados entre sí.*

El concepto de mundo de la vida articulado en estos términos no sólo suministra una respuesta a la pregunta clásica de cómo es posible el orden social. Con la idea de tal entrelazamiento de los componentes del mundo de la vida ese concepto responde también a la otra pregunta de la teoría clásica de la sociedad por la relación entre individuo y sociedad. El mundo de la vida no constituye *entorno alguno* contra cuyos influjos contingentes hubiera de afirmarse el individuo. Individuo y sociedad no constituyen sistemas, cada uno de los cuales se encontrase al otro en su entorno y que como observadores hubieran de referirse externamente el uno al otro. Pero el mundo de la vida tampoco constituye una especie de *receptáculo* en que los individuos estuviesen incluidos como partes de un todo. La figura de pensamiento de la filosofía del sujeto fracasa en este aspecto no menos que la de la teoría de sistemas.

En la perspectiva de la filosofía del sujeto la sociedad se concibió como un todo compuesto de partes, ya se cifrase tal

sociedad en un Estado de ciudadanos políticos o en una asociación de productores libres asociados. El concepto de mundo de la vida rompe también con esta figura de pensamiento. Pues los sujetos socializados comunicativamente no serían sujetos sin la red de órdenes institucionales y sin las tradiciones de la sociedad y la cultura. Ciertamente que los sujetos que actúan comunicativamente *hacen* en cada caso *experiencia* de su mundo de la vida como un todo intersubjetivamente compartido que se mantiene en el trasfondo. Pero esa totalidad, que se les desharía entre las manos en el instante en que tratasen de tematizarla y objetivarla u objetualizarla, se compone de los motivos y competencias de los individuos socializados al igual que de lo que culturalmente se considera obvio y de solidaridades grupales. El mundo de la vida no viene ni más estructurado ni menos por tradiciones culturales y órdenes institucionales que por las identidades que resultan de los procesos de socialización. De ahí que el mundo de la vida no constituya una organización a la que perteneciesen los individuos como miembros, una asociación en la que los individuos se integraran, un colectivo que se compusiese de sus distintos socios particulares. Antes la práctica comunicativa cotidiana en que el mundo de la vida tiene su centro se nutre de la *cooperación* de reproducción cultural, integración social y socialización, cooperación que tiene a su vez sus raíces en esa práctica.

Los organismos sólo caen bajo la descripción de personas cuando y en la medida en que están socializados, es decir, quedan penetrados y estructurados por plexos de sentido culturales y sociales. Las personas son estructuras simbólicas, mientras que su sustrato natural reestructurado en términos simbólicos cada uno lo vive ciertamente como su propia corporalidad, pero en tanto que naturaleza permanece a los individuos tan externo como la base material del mundo de la vida en conjunto. Mientras que la naturaleza interna y externa constituye para los individuos socializados y para su mundo de la vida límites externos, deslindes frente a un entorno, las personas permanecen entrelazadas con su cultura y sociedad de forma interna, es decir, a través de relaciones gramaticales.

Los contenidos culturalmente transmitidos son siempre potencialmente saber poseído por personas; sin la apropiación hermenéutica y prosecución del saber cultural por personas no se forma ni se mantiene tradición alguna. En este aspecto, las personas, con sus operaciones de interpretación, aportan algo a la cultura; pero ésta representa a su vez un recurso para las perso-

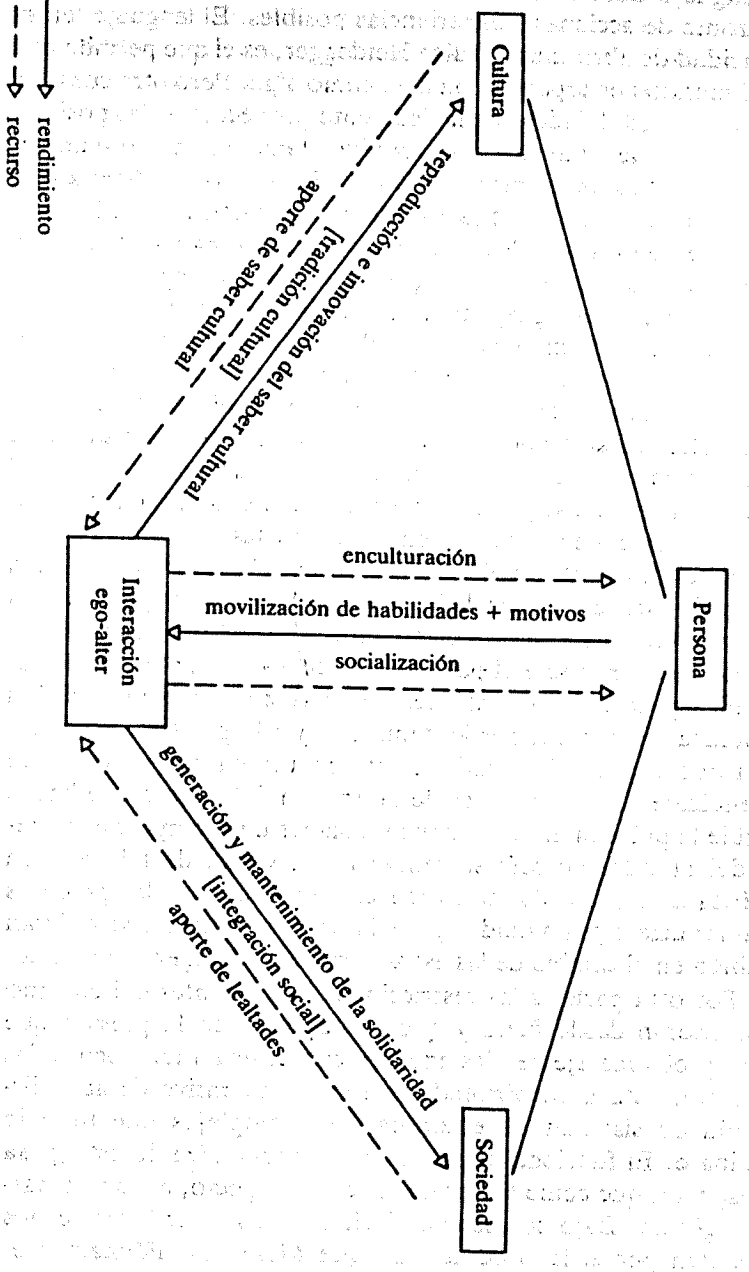
nas. Pues éstas no son «portadores» de tradiciones en el sentido en que el sustrato orgánico puede ser descrito como portador de estructuras de la personalidad. Toda tradición cultural *es* al tiempo un proceso de formación para los sujetos capaces de lenguaje y de acción, los cuales se configuran en él, al igual que en él mantienen, a su vez, viva a la cultura.

Correspondientemente, los órdenes normativos, ya se consoliden en instituciones, ya se queden en el aire como contextos pasajeros o efímeros, son siempre órdenes de relaciones interpersonales. Sólo a partir de las operaciones de coordinación de los sujetos que actúan comunicativamente se forman redes de interacción de grupos más o menos integrados, de grupos que se mantienen de forma más o menos solidaria. Pero de nuevo no sería adecuado describir a las personas como «portadores» de estas redes de interacción. De nuevo, la sociedad y el individuo se constituyen recíprocamente. Toda integración social de plexos de acción *es* al tiempo un proceso de socialización para los sujetos capaces de lenguaje y acción que en él se forman al igual que en él renuevan y estabilizan a la sociedad como totalidad de relaciones interpersonales a las que se considera legítimamente ordenadas (cfr. el diagrama pág. 105).

Los procesos de socialización y formación son procesos de aprendizaje dependientes de las personas. De ellos hemos de distinguir los efectos suprasubjetivos de aprendizaje que se manifiestan como innovaciones culturales y sociales y cuajan en fuerzas productivas o en estructuras de la conciencia moral. Estos procesos de aprendizaje intramundano guardan relación con los problemas de la reproducción material, que no son aquí nuestro tema. En un plano distinto que los procesos de aprendizaje intramundano se mueven los procesos de diferenciación estructural del mundo de la vida mismo. Esta dinámica se explica, cuando se la considera internamente, por una interacción entre los procesos de innovación que supone la apertura lingüística del mundo y los procesos de aprendizaje intramundanos. Para acabar, conviene hacer, al menos, alguna referencia a la lógica de tal interacción recurriendo una vez más a algunas observaciones relativas a pragmática del lenguaje.

Por la teoría del significado conocemos ya la interna conexión que se da entre significado y validez: entendemos el significado de un acto de habla si sabemos bajo qué condiciones puede aceptarse como válido. Las reglas semánticas fijan, por tanto, las condiciones de validez de las oraciones o actos de habla

Entrelazamiento de las estructuras de la personalidad con la cultura y la sociedad



posibles en un sistema de lenguaje. Con tales plexos de sentido el lenguaje abre a los miembros de un mundo de la vida un horizonte de acciones y experiencias posibles. El lenguaje, en su capacidad de abrir mundo, dice Heidegger, es el que permite que en el mundo nos topemos con algo como algo. Pero otra cuestión es si esas posibilidades lingüísticamente proyectadas, las posibilidades que el lenguaje abre, se *acreditan* también en el tratamiento de las situaciones intramundanas. El que las condiciones de validez semánticamente fijadas se cumplan fácticamente hasta el punto de que las posibles oraciones y actos de habla encuentren su lugar en juegos de lenguaje que funcionen, no depende sólo de la fuerza que el lenguaje tiene de abrir mundo, sino del éxito de la práctica intramundana, la cual viene ciertamente posibilitada por el sistema de lenguaje. A las innovaciones creadoras en la imagen lingüística del mundo, no se las debe hipostatizar, como hacen Heidegger o Foucault, convirtiéndolas en una historia de la ontología o en una historia de formas de saber, que, como tal historia, no resultase ya accesible al pensamiento argumentativo, o desarrollase una oscura lógica que burlase a éste. Cuando cambia el horizonte lingüístico de significado no sólo se mudan las *condiciones* de validez de los actos de habla; sino que la nueva precomprensión ha de acreditarse también en el trato con aquello que de hecho nos sale al paso dentro de ese horizonte desplazado. El espectro de pretensiones de validez inscrito en la acción comunicativa provee, por lo demás, a que la práctica intramundana quede retroalimentativamente conectada con procesos de aprendizaje. Las estructuras de la imagen del mundo que hacen posible la práctica intramundana mediante una comprensión previa del mundo, no sólo se renuevan en virtud de tal creación poiética de significado; antes reaccionan a su vez a los procesos de aprendizaje posibilitados por ella, cuyos resultados se reflejan también en el cambio de las estructuras de la imagen del mundo.

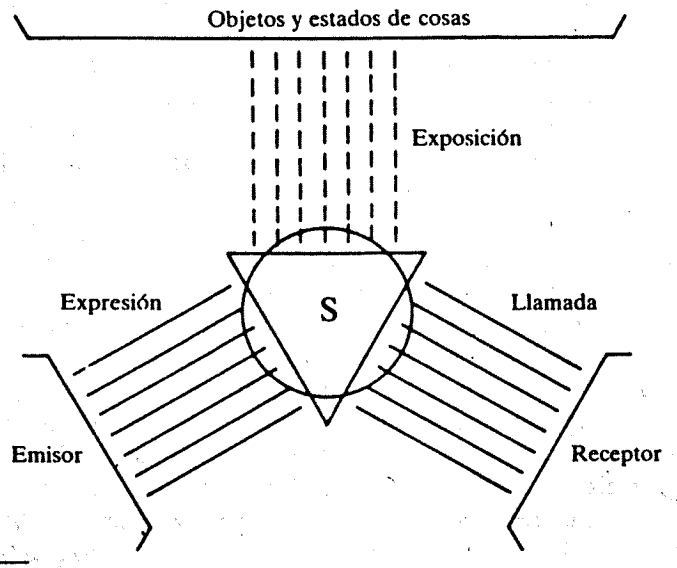
Por otra parte, a las restricciones contingentes del entorno (que operan desde fuera y que se imponen en la presión que como problema ejercen las experiencias críticas) tampoco se las debe hipostatizar convirtiéndolas en un imperativo de autoafirmación de sistemas en entornos supercomplejos que todo lo dominase. El funcionalismo sistémico autonomiza de esta guisa un aspecto, que como tal, es decir, como aspecto, es, sin embargo, legítimo. Bajo su aspecto sistémico, las sociedades se nos presentan por el lado de aquello que Marx, metafóricamente, llamó metabolismo entre la sociedad y la naturaleza externa.

El rasgo constitutivo en la formación de un sistema es la diferenciación entre una perspectiva interna y una perspectiva externa, atribuyéndose al sistema como operación específica la capacidad de mantener la diferencia sistema-entorno. Pero tal atribución no debe hacerse desde la perspectiva de un observador que impusiese o encasquetase también al mundo de la vida un modelo sistémico. Cuando al mundo de la vida, al que se ha empezado tornando accesible hermenéuticamente, es decir, desde la perspectiva del participante, y al que en términos reconstructivos se ha aprehendido en sus estructuras generales, no hay más remedio que volver a objetivarlo una vez más bajo el aspecto de un sistema que mantiene sus límites, ello no debe hacerse procediendo a tirar por la borda los resultados sociológicos del análisis del mundo de la vida. Para evitar una confusión entre paradigmas he tratado en otro lugar *(Teoría de la Acción Comunicativa,* t. 2) de asociar la teoría de la acción con los conceptos básicos de la teoría de sistemas valiéndome como hilo conductor del par conceptual integración social *versus* integración sistémica. Entonces, cabe también explicar por qué los elementos sistémicos sólo se forman como resultado de procesos históricos. Pues sólo con los subsistemas regidos por medios inmigra *al interior* de la sociedad misma esa dinámica del deslinde frente a entornos complejos que es nota del carácter sistémico de la sociedad en conjunto.

5. Crítica de la teoría del significado

I. Tres planteamientos en la teoría del significado

Una teoría del significado ha de responder a la cuestión de qué quiere decir entender el sentido de una expresión simbólica bien formada. Karl Bühler propuso en 1934 un esquema de las funciones del lenguaje en que se sitúa a la expresión lingüística en su triple relación con el hablante, el mundo y el oyente[1]. Este esquema del empleo de signos resulta útil cuando se lo abstrae del contexto en que nació, es decir, del contexto de una



[1] K. Bühler, *Sprachtheorie*, Jena, 1934, 28.

determinada psicología del lenguaje, se amplía el planteamiento semiótico y se da a las mencionadas funciones una interpretación algo más ancha. Entonces, del diagrama de Bühler se obtiene la tesis general de que el lenguaje representa un medio —Bühler hablaba de un modelo del lenguaje como órgano—, que cumple a la vez tres funciones distintas pero internamente asociadas entre sí. Las expresiones empleadas comunicativamente sirven para dar expresión a las intenciones (o vivencias) de un hablante, para exponer estados de cosas (o algo que en el mundo sale al encuentro del hablante) y para entablar relaciones con un destinatario. En ello se reflejan los tres aspectos del entender/se/con alguien/sobre algo. En las expresiones lingüísticas se agavillan tres hilos semánticos que vienen a confluir entre sí. Lo que el hablante quiere decir con la expresión se une, así con aquello que en ella se dice literalmente, como también con la acción como la que debe entenderse lo dicho. Se da una triple relación entre el significado de una expresión lingüística y *a)* lo que con ella se quiere decir *(Gemeintes)*, *b)* lo que en ella se *dice (Gesagtes)*, y *c)* el tipo de su *empleo* en la acción de habla. Normalmente el significado lingüístico no se agota en ninguna de estas tres relaciones[2].

La semántica intencional (desde Grice a Bennett y Schiffer)[3] sólo tiene por fundamental lo que el hablante quiere decir en una situación dada con la expresión que emplea; la semántica formal (desde Frege hasta Dummett, pasando por el primer Wittgenstein)[4] parte de las condiciones bajo las que una oración es verdadera; y la teoría del significado como uso (inaugurada por el segundo Wittgenstein)[5] recurre a los plexos de interacción en que hemos crecido, en los cuales las expresiones lingüísticas cumplen funciones prácticas. Tras el fracaso del behaviorismo lingüístico (desde Bloomfield a Skinner, pasando por Morris)[6] en sus tentativas de explicar tres fenómenos fundamentales, a saber: la identidad de los significados lingüísticos, la independencia que respecto de la situación tiene el significado de expresiones emplea-

[2] K. O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1963.

[3] G. Meggle (ed.), *Handlung, Kommunikation und Bedeutung*, Francfort, 1979.

[4] M. Dummett, *Frege, Philosophy of Language*, Oxford, 1973.

[5] P. Alston, *Philosophy of Language*, Englewoods Cliffs, 1964.

[6] Ch. Morris, *Signs, Language, Behavior*, Englewoods Cliffs, 1946.

das relativamente a una situación[7], y la adquisición de la competencia de generar un número indefinido de expresiones lingüísticas[8], la discusión quedó dominada en lo esencial por esas tres teorías; pues cada una de ellas podía apelar a una intuición fundamental; estas intuiciones las recoge Bühler en su esquema funcional.

1) El intencionalismo comparte con Bühler la idea del carácter instrumental del lenguaje. El hablante hace uso de los signos y concatenaciones de signos que produce, como vehículo para participar a un oponente lo que cree o intenta. En tal planteamiento las premisas de la moderna filosofía de la conciencia se suponen todavía como aproblemáticas. El sujeto, en su *capacidad de representarse objetos,* se enfrenta a un mundo de cosas y sucesos, al tiempo que afirma su soberanía en ese mundo como *sujeto capaz de actuar* teleológicamente. Desde esa misma perspectiva le salen al encuentro otros sujetos, que a su vez tratan de afirmarse a sí mismos. Como sujetos capaces de lenguaje y de acción obran también unos sobre otros en los mismos términos en que son capaces de intervenir causalmente en los procesos intramundanos. El que sus interacciones vengan mediadas por el lenguaje, aparece como algo secundario frente a la capacidad de representarse el mundo y a la capacidad de acción teleológica, que los distintos sujetos poseen. Las representaciones se unen con el sustrato de los signos lingüísticos de forma convencional, para poder salir de la interioridad de la subjetividad propia de cada uno y cobrar una forma externa; y a su vez los signos, en tanto que instrumentos que permiten ejercer un influjo sobre una subjetividad externa, tienen su puesto en el contexto de la acción teleológica.

Tras haber asimilado de esta guisa el lenguaje a medios físicos de intervenciones enderezadas a la realización de un propósito, la explicación del significado de las expresiones lingüísticas puede elaborarse como una tarea especial de la teoría general de la acción. Un hablante H trata de provocar en un oyente un efecto emitiendo «x» en un determinado contexto, no teniendo «x» aún un contenido semántico convencionalmente regulado, sino viniéndole conferido su significado por H en la situación

[7] E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie,* Francfort, 1976, págs. 212 y ss.

[8] N. Chomsky, «A Review of B. F. Skinner's Verbal Behavior», en Fodor, Katz (eds.), *The Structure of Language,* Englewoods Cliffs, 1964, págs. 547 y ss.

dada, de forma reconocible para O. Pues bien, según la propuesta de H. P. Grice[9] el efecto pretendido por el hablante consiste en que el oyente se vea motivado por la emisión de «x» a reconocer la intención del hablante y (a lo menos en parte) a aceptarla como razón, bien para pensar que H quiere decir algo determinado, o para verse movido por el hecho de que H quiera decir algo determinado a concebir la intención de hacer por su parte algo determinado. El efecto r generado por «x» que H provoca en O es una determinada opinión *(Meinung)* o la intención de ejecutar una determinada acción. Dos funciones del signo que Bühler había separado, a saber: la función de expresión y la función apelativa, se funden aquí consecuentemente en una y la misma operación: la de hacer que un oyente infiera la intención del hablante y se vea motivado por ella a concebir la correspondiente opinión o intención.

El punto de esta estrategia explicativa consiste en que, como aquello que se quiere decir *(Gemeintes)* en modo alguno viene determinado por aquello que se dice, el contenido semántico de una emisión «x» de H habría de explicarse sólo por la intención con que H emite la expresión «x» en un contexto dado. Tal estrategia se orienta por la intuición de que el empleo del lenguaje representa solamente una forma especial en que se manifiesta la soberanía general que caracteriza al sujeto capaz de actuar teleológicamente —una soberanía que, en lo tocante al medio que representa el lenguaje, se manifiesta, por ejemplo, en que podemos asignar a los objetos cualesquiera nombres y dar a los signos los significados que se deseen—. Husserl —por lo demás bajo las mismas premisas de filosofía de la conciencia— podía hablar en este contexto de actos conferidores de sentido. Si el lenguaje toma exclusivamente su significado de las intenciones de los usuarios del lenguaje, capaces de actuar teleológicamente, pierde la autonomía que pudiera provenirle de una estructura interna que le fuera propia.

2) La semántica formal se atiene a una intuición distinta. Tiene presente la forma gramatical de las expresiones lingüísticas y atribuye al lenguaje un *status* independiente de las intenciones

[9] H. P. Grice, «Meaning», *Philosophical Review,* 66 (1957), 377-378.
— *Id.,* «Utterer's Meaning and Intentions», *Philosophical Review,* 78 (1969), 147-177;
— *Id.,* «Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning», *Foundation of Language,* 4 (1968), 225-242.

y representaciones de los sujetos hablantes. La práctica del empleo del lenguaje y la psicología de la comprensión del lenguaje sólo tienen frente al sistema de reglas lingüísticas un rango secundario. Lo que constituye el objeto de la teoría del significado son ante todo las expresiones lingüísticas y no las relaciones pragmáticas entre hablantes y oyentes que cabe inferir del proceso de comunicación. El empleo correcto y la correcta comprensión de una expresión no resultan de las intenciones del hablante o de las convenciones acordadas por los usuarios del lenguaje, sino de las propiedades formales y leyes de formación de la expresión misma. Así, la teoría del significado queda arrancada de contextos relativos a teoría de la acción y reservada a un análisis del lenguaje en sentido estricto; con ello se abre una dimensión que Bühler no había tenido presente en ese su modelo recortado en términos semióticos: la de la estructura lógico-semántica del lenguaje. Pero desde el punto de vista de Bühler, la semántica formal se hace con esa ventaja a costa de restringir el análisis a la función expositiva.

Esto explica la abstracción metodológica del significado de la oración *(Satz)* respecto del significado de la emisión *(Äusserung)* y la elección de la oración como unidad más pequeña del análisis semántico. Pues con la función expositiva cobra una posición central la relación del lenguaje con el mundo, la relación entre oración asertórica y estado de cosas. Sólo con oraciones puede el hablante decir algo determinado o, según Frege, expresar un «pensamiento». Sólo frente a una oración o frente a un pensamiento puede un oyente tomar postura con un «sí» o con un «no». Cuando el *croupier,* tras haberse detenido la ruleta, dice «rojo», la palabra sólo cobra un significado definido cuando el jugador completa para sí esa palabra a partir del contexto y la convierte en la oración: «el rojo ha ganado».

Este planteamiento centrado en la semántica de la oración supuso una revolución en una concepción más vieja y predominante durante largo tiempo, a saber: la teoría referencial del significado, conforme a la cual el lenguaje se ha acerca de la realidad como el nombre se ha acerca de su objeto. La relación entre significado y significante (signo) había de poder explicarse recurriendo a la relación del símbolo (del signo significante[10]) con el designatum (el objeto designado). Esta representación

[10] Tugendhat, *Vorlesungen zur Einhührung in die analytische Sprachphilosophie,* Francfort, 1976, págs. 143 y ss.

semiótica básica se ajustaba a la teoría objetual del conocimiento desarrollada en la tradición de la filosofía de la conciencia. Y, en efecto, son los nombres o descripciones definidas y, en general, los términos que empleamos para identificar objetos, los que, por así decirlo, establecen el contacto entre el lenguaje y la realidad. Pero cuando esta parte se toma por el todo, surge una falsa imagen. En la oración predicativa simple el término singular ha de empezar completándose con una expresión predicativa general formando una oración, antes de poder reproducir un estado de cosas. El predicado ha de «convenir» al objeto representado por la expresión que hace de sujeto. Pero entonces, no cabe representarse la relación de la oración completa con el estado de cosas expresado en ella, conforme al modelo del «representar un objeto». Y si la oración asertórica es representativa del lenguaje en conjunto, entonces la relación entre lenguaje y mundo ha de explicarse conforme a otro modelo que el de la referencia al objeto: son los hechos los que *hacen verdaderas* a las oraciones asertóricas.

Ésta es entonces la clave para responder a la cuestión básica de la teoría del significado. Si el significado de una oración asertórica es el estado de cosas que la oración reproduce; y si esta oración es verdadera si y sólo si el estado de cosas expresado existe o es el caso; entonces entendemos la oración si conocemos las condiciones bajo las que la oración es verdadera. Las condiciones de verdad de una oración asertórica sirven de *explanans* de su significado: «Entender una oración significa saber qué es el caso cuando la oración es verdadera»[11].

Esta idea central de Frege relativa a la interna conexión entre significado y validez se basa en una intuición que, adelantando un tanto las cosas, puede glosarse desde una perspectiva pragmática, que no fue desde luego la que adoptó Frege. Los participantes en la comunicación se entienden, empleando oraciones, sobre algo en el mundo; pero las oraciones emitidas por el hablante no valdrían como unidad comunicativa más pequeña si su validez no pudiera ser enjuiciada por el oyente. Sólo sobre la base del enjuiciamiento de oraciones que sean susceptibles de verdad puede producirse entre los implicados un entendimiento acerca de si se da o no tal o cual estado de cosas.

3) Una intuición distinta es la que subyace, a su vez, a la teoría del significado como uso que Wittgenstein desarrolló a partir de su crítica a la concepción representada por la semántica

[11] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus,* 4.024.

veritativa (que él había compartido antes). Wittgenstein[12] descubre el carácter de acción que tienen las emisiones lingüísticas. Desde su punto de vista la función expositiva del lenguaje pierde su posición privilegiada en medio de la pluralidad de formas de uso. El medio que representa el lenguaje no sirve en primera línea a la descripción o constatación de hechos; antes sirve asimismo a dar órdenes y a resolver acertijos, a contar chistes, a dar las gracias, a maldecir, a saludar y a pedir[13]. Austin analizará más tarde, valiéndose de estos verbos realizativos, el doble rendimiento de los actos de habla, con los cuales el hablante, diciendo algo, hace a la vez algo[14].

La fórmula de Wittgenstein de que el significado de una palabra es su uso en el lenguaje, es una fórmula que ciertamente ha menester de interpretación. Pues el famoso ejemplo de los albañiles del segundo parágrafo de las *Investigaciones filosóficas* sugiere una interpretación intencionalista. Escuchando las órdenes, el peón aprende a llevar al maestro «pilares», «planchas» y «travesaños»; en cuanto los participantes dominan intuitivamente el contexto de cooperación, pueden, mediante operaciones implícitas, asignar objetos a las palabras. La práctica laboral en que los participantes están implicados viene definida, así por la finalidad de construir una casa, como por las relaciones de autoridad entre maestro y ayudantes. Para el hablante que da las órdenes las palabras que pronuncia y las operaciones cooperativas que esas palabras gobiernan funcionan como instrumentos para la realización de sus intenciones. Las palabras parecen tomar su significado de los fines y actividades de los sujetos hablantes.

Formulaciones como la de que «entender una lengua significa dominar una técnica» se acercan a la concepción de la semántica intencional. No obstante, se da una diferencia decisiva. Pues Wittgenstein entiende la práctica del juego de lenguaje que determina el uso de las expresiones lingüísticas, no como resultante de acciones teleológicas aisladas de sujetos que se proponen fines, sino como una «forma común de acción humana». Llama «juego de lenguaje» al conjunto de emisiones lingüísticas y actividades no lingüísticas entretejidas unas con otras. Es la concordancia previa en una forma de vida intersubjetivamente compartida o la precomprensión de una práctica común regulada por instituciones y usos, las que constituyen el plexo de actividades y actos de habla. Aprender a dominar una lengua o aprender cómo han de entenderse las expresiones en una determinada lengua, exige la iniciación en una forma de vida. Ésta regula *de antemano* el uso de las palabras y oraciones en una red de fines posibles y acciones posibles.

[12] K. O. Apel, «Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehen», en *Transformation der Philosophie*, t. I, Francfort, 1973, págs. 335 y ss.

[13] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen, Schriften*, t. I, Francfort, 1960, págs. 289 y ss.

[14] J. L. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford, 1962.

La teoría del significado como uso no acentúa, como la semántica intencional, el carácter de instrumento que tiene el lenguaje, sino el entretejimiento del lenguaje con una práctica interactiva en la que se refleja, al tiempo que se reproduce, una forma de vida. Con ello la referencia de la expresión lingüística al mundo retrocede de nuevo, esta vez por detrás de las relaciones entre hablantes y oyentes. Éstas no se interpretan en términos intencionalistas desde la perspectiva del hablante, sino como reflejos de prácticas en las que uno ya está ejercitado. Con la gramática de los juegos de lenguaje queda abierta la dimensión de un saber de fondo intersubjetivamente compartido, constitutivo de un mundo de la vida, que es el portador de las ahora multiplicadas funciones del lenguaje.

El ejemplo de los albañiles parece más bien hecho para ocultar el auténtico punto de la teoría del significado como uso: en un juego de lenguaje competentemente dominado, los actos de habla sirven de *soporte* a la práctica interactiva de forma enteramente distinta que las actividades cuya coordinación esos actos de habla empiezan haciendo posible. Este primado lo deben los actos de habla a una propiedad sobre la que Austin llamó la atención con su estudio sobre el carácter ilocucionario de los actos de habla. Una acción no-lingüística sólo puede entenderla un observador si sabe qué intención se busca cumplir con ella. Los actos de habla, en cambio, se identifican a sí mismos[15]. Como el hablante, al ejecutar un acto ilocucionario, *dice* a la vez lo que *hace*, un oyente que entienda el significado de lo dicho puede identificar sin más el acto ejecutado como una determinada acción. Así, el planteamiento que representa la teoría del significado como uso se basa ya en una intuición que sólo tras Wittgenstein ha sido reconocida en todo su alcance. Los actos

[15] D. S. Shwayder, *The Stratification of Behavior*, Londres, 1965, págs. 47 y ss.

ejecutados en un lenguaje natural son siempre autorreferenciales. Dicen a la vez cómo ha de emplearse y cómo ha de entenderse lo dicho. Esta estructura reflexiva del lenguaje ordinario se torna palpable en la forma gramatical de los actos de habla. El componente ilocucionario fija en qué sentido se emplea el contenido proposicional y como qué clase de acción o acciones ha de entenderse la emisión.

II. Límites de la semántica y de la teoría de los actos de habla

Cada una de estas tres teorías rivales a las que acabamos de referirnos parten de un solo aspecto del proceso de entendimiento: tratan de explicar el significado de una expresión lingüística o bien desde la perspectiva de lo que quiere decirse (como significado pretendido) o desde la perspectiva de lo dicho (como significado literal) o desde la perspectiva del uso (como significado de la emisión). Al introducir por mi parte estas teorías como estilizaciones de uno de los tres aspectos que en el esquema funcional de Bühler se tienen presentes a la vez, no hago más que sugerir ya su unilateralidad. Voy a repasar de nuevo estas teorías para: 1) discutir los límites de lo que pueden dar de sí y después: 2) someter a prueba el potencial de ofrecer soluciones que tiene un cuarto planteamiento, a saber: la teoría de los actos de habla.

1) El programa intencionalista se plantea la tarea de hacer derivar el significado convencional de cualquier expresión gramatical «x» (x-meaning timeless) del significado no convencional de la intención que en un determinado contexto el hablante asocia con su emisión de «x» (S-meaning ocasional). Grice elige sus premisas de forma que la comunicación pueda explicarse en términos de un influjo de H sobre O, ejercido de forma racional con arreglo a fines. El modelo está planteado de suerte que la acción estratégica puede servir de equivalente funcional del entendimiento lingüístico. Pero con esta predecisión sólo pueden tenerse en cuenta fenómenos que son categorialmente diversos de aquellos que supuestamente habrían de reconstruirse. Pues incluso en los casos más complejos sólo se reconstruirá el significado de aquella emisión «x» de H que, bajo el presupuesto de que no se dispone de un lenguaje común, pueda mover a O a querer o intentar algo determinado, es decir, a darle a entender indirectamente algo por vía de inferencias. Pero dar a *entender indirectamente algo* a alguien es un caso límite que por su parte remite al caso normal de entendimiento directo a través de emisiones que se identifiquen a sí mismas en un lenguaje compartido.

Este *status* parasitario se muestra en la clase de contraejemplos introducidos por Strawson y tratados por St. R. Schiffer en los que H sólo puede conseguir el efecto deseado mientras la intención que O ha de considerar ser la intención de H, no coincida con las «segundas intenciones» estratégicas que H de hecho persigue[16]. Pero mediante esta asimetría se pone en marcha un regreso infinito que sólo puede impedirse si los participantes pueden recurrir a un saber común y en última instancia al significado natural de determinadas señales, establecido por un nexo causal (por ejemplo, a que humo significa fuego). Mas este recurso sólo funciona a condición de que ambos, hablante y oyente, entiendan ya el significado natural de tal señal en términos análogos a un lenguaje, es decir, al modo de un significado no natural, intersubjetivamente sabido, de un signo convencionalmente regulado. Schiffer salta de forma no justificada de la evidencia natural (accesible desde la perspectiva del observador) de una señal como el humo a la comprensión (sólo posible en actitud realizativa) de un signo empleado comunicativamente, es decir, de un signo reconociblemente empleado con la finalidad de comunicar algo, y dotado del correspondiente contenido proposicional de que humo significa fuego[17]. Pero con ello introduce de contrabando precisamente lo que había que explicar, a saber: la reflexividad de una emisión que se identifica a sí misma y el saber intersubjetivo posibilitado por la comprensión de tal emisión. Las interacciones de sujetos que actúan teleológicamente, que sólo vengan mediadas por observaciones, por empleo estratégico de signos y por inferencias, pueden ciertamente conducir a un juego, iterable a voluntad, de mutuas imputaciones de actitudes proposicionales y contenidos proposicionales, pero no a algo así como a saber intersubjetivo en sentido estricto.

Pues bien, es la semántica veritativa la que hace valer la racionalidad y estructura interna del medio lingüístico, que el

[16] St. R. Schiffer, *Meaning*, Oxford, 1972; cfr. sobre ello J. Habermas, «Semántica Intencional», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, 1989.

[17] Este argumento lo desarrolla Ch. B. Christensen, «On the Mechanism of Communication», *MS*, Francfort, 1987.

planteamiento intencionalista pasa por alto. Sólo el lenguaje gramatical, que constituye una realidad de especie y dignidad propias, hace posible una clara articulación de pensamientos e intenciones —sólo en oraciones se reflejan estados de cosas—. Pero con ello la validez veritativa de las oraciones asertóricas cobra una posición privilegiada. Las múltiples funciones que cumple el lenguaje sólo se abren a un análisis a través de la forma de las oraciones empleadas y, en último término, a través de la forma de las oraciones asertóricas, las cuales cumplen una función expositiva. Pues también el significado de las oraciones no asertóricas encuentra aclaración por recurso a aquellas condiciones que convierten a las oraciones asertóricas en verdades. Ya Frege había descompuesto las oraciones asertóricas en dos componentes: la fuerza asertórica o el modo que es la afirmación ha de añadirse al contenido proposicional «que p», para dar el enunciado «p», significando «que p» un estado de cosas y «p» un hecho, es decir, un estado de cosas existente. Las oraciones interrogativas y las oraciones de exigencia sólo se distinguen de las oraciones enunciativas de igual contenido por sus componentes modales.

Para poder explicar también tales diferencias modales en términos de semántica veritativa, Stenius y Kenny se sirven de una idea de Austin, quien entre oraciones y estados de cosas había supuesto dos direcciones de ajuste (directions of fit) de sentido contrario[18]. Stenius y Kenny parten de los enunciados e imperativos como de dos modos fundamentales, representando los enunciados verdaderos estados de cosas existentes mientras que los imperativos representarían la exigencia de traer a existencia estados de cosas. A las condiciones que convierten los enunciados en verdaderos corresponden las condiciones bajo las que los imperativos pueden ejecutarse con éxito. En ambos casos se trata de condiciones relativas a la existencia de estados de cosas conocidos, o relativas a la producción de estados de cosas deseados. Pero esta estrategia de análisis fracasa ante la asimetría entre condiciones de verdad y condiciones de éxito que las oraciones enunciativas y las oraciones imperativas respectivamente han de «cumplir». Pues la fuerza imperativa no puede distinguirse suficientemente de la asertórica recurriendo solamente a las

[18] E. Stenius, «Mood and Language Game», *Synthese* 17, 1964, págs. 254 y ss.; A. Kenny, *Will, Freedom and Power*, Oxford, 1975, págs. 39 y ss.; cfr. también Tugendhat, *Vorlesungen*, págs. 506 y ss.

direcciones contrapuestas en que un hablante, al mandar algo o al hacer una afirmación, hace referencia a (los mismos) estados de cosas desde una perspectiva en cada caso distinta. Un oyente sólo puede entender una oración *como* imperativo si conoce las condiciones bajo las que el hablante puede esperar poder imponer su voluntad incluso a un oyente que se resista a ella. El sentido de la pretensión que el imperativo entabla a ser obedecido no se explica por el conocimiento de condiciones de éxito, que hubieran de ser analizadas en términos semánticos, sino que sólo puede explicarse en términos pragmáticos, por referencia a una autoridad que lo respalde[19].

Pero el análisis planteado en términos puramente semánticos choca ya con límites incluso en el análisis de las oraciones asertóricas. En su forma clásica la semántica veritativa creía poder prescindir por entero de las circunstancias bajo las que un oyente *podía estar en condiciones de reconocer* cuándo se cumplen las condiciones de verdad de una oración. Pero la cuestión es que el conocimiento de las condiciones de verdad sólo resulta aproblemático en el caso de oraciones observacionales predicativas simples, cuya verdad puede comprobarse recurriendo a evidencias fácilmente accesibles en contextos que resultan abarcables. Pero no hay posibilidades de comprobación igualmente simples en el caso de los pronósticos, de las oraciones condicionales irreales, de los enunciados legaliformes, etc. Las oraciones asertóricas de este tipo cuantifican en dimensiones no finitas o en dimensiones no accesibles a la observación. M. Dummett señala con razón que no se dispone de reglas simples de verificación para estas oraciones y otras oraciones similares. No basta, por tanto, precisar la tesis de Frege en el sentido de que se entiende una oración asertórica cuando se sabe cuáles son sus reglas de verificación. Apoyándose en la distinción pragmática entre «truth» y «assertibility», es decir, entre la verdad de una oración y la justificación con que, empleando esa oración, se hace una afirmación, Dummett sustituye el conocimiento de las condiciones de verdad (o el conocimiento de las reglas de verificación de un juego de comprobación cortado al talle de situaciones de observación[20]) por un saber indirecto: el oyente ha de conocer el tipo de razones con que el hablante podría, llegado el caso, desempeñar su preten-

[19] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1988, tomo I, págs. 383 y ss.

[20] Tugendhat, *Vorlesungen*, págs. 265 y ss.

sión de que se cumplen determinadas condiciones de verdad. En una palabra: se entiende una oración asertórica cuando se sabe a qué tipo de razones habría de apelar un hablante para convencer a un oyente de que está justificado entablar en favor de dicha oración una pretensión de verdad[21].

Y al igual que Dummett se refiere implícitamente al juego argumentativo en que un hablante actuando de proponente puede convencer a un oyente (que actúe de oponente) de la justificación con que se entabla una pretensión de verdad, también Wittgenstein choca con una distribución similar de roles ya en el análisis del concepto de seguir una regla[22]. Seguir una regla significa seguir en todos los casos *la misma* regla —el significado de una regla está entretejido con el empleo de la palabra «igual»—. A no puede estar seguro de estar siguiendo una regla si no se da una situación en que pueda exponer su comportamiento al juicio de un crítico B que pueda constatar desviaciones respecto de dicha regla. El significado idéntico y la validez de una regla son conceptos que internamente dependen el uno del otro. Pues la identidad de una regla en la diversidad de sus realizaciones no descansa en invariabilidades *observables,* sino en la validez de un criterio, conforme al que quepa juzgar el comportamiento que se ajusta a ella. El comportamiento gobernado por la regla es falible y exige, por tanto, dos roles simultáneos, intercambiables —uno para A que sigue una regla tratando de evitar errores; y otro para B que puede enjuiciar críticamente el comportamiento regido por reglas de A—. El punto de estas consideraciones consiste en que una expresión lingüística sólo puede tener un significado idéntico para un sujeto que sea capaz de seguir, a lo menos con otro sujeto, una regla *válida para ambos.* Ni puede seguirse una regla *privatim,* ni un sujeto monádicamente encapsulado puede emplear con significado idéntico una expresión.

Por esta vía introduce Wittgenstein la relación interna entre significado y validez con independencia de la referencia del lenguaje al mundo. De ahí que no ponga en conexión las reglas de significado de las palabras con la validez veritativa de oraciones. En vez de eso, compara la validez de las convenciones semánticas

[21] M. Dummett, «What is a Theory of Meaning?» (II), en G. Evans, J. McDowell (eds.), *Truth and Meaning,* Oxford, 1976, págs. 67 y ss.

[22] Wittgenstein, *Schriften I,* Francfort, 1960, págs. 380 y ss.; cfr. sobre esto P. Winch, *The Idea of a Social Science,* Londres, 1958, págs. 24 y ss.; J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa,* t. II, págs. 27 y ss.

con la validez social de usos e instituciones y asimila las reglas gramaticales de los juegos de lenguaje a normas sociales de acción. Pero con ello abandona toda referencia a una validez que pueda trascender los juegos de lenguaje. Las emisiones sólo son válidas o inválidas conforme a los criterios del correspondiente juego de lenguaje. Y así, casi imperceptiblemente, se pierde la referencia que el habla constatadora de hechos hace a la verdad. La función expositiva es sólo una frente a otras muchas funciones del lenguaje que en la multiplicidad de juegos de lenguaje concatenados o entrelazados, todos los cuales poseen en principio iguales derechos, se han desarrollado, por así decirlo, en términos de historia natural.

2) Partiendo del segundo Wittgenstein, Austin estudió con más detalle, valiéndose de actos ilocucionarios sueltos, la relación que el lenguaje guarda con la práctica interactiva en una forma de vida. Pero a diferencia de Wittgenstein, Austin trata de no ignorar la relación entre lenguaje y mundo objetivo, entre oración y estado de cosas, subrayada y elaborada por la semántica veritativa. Austin da los primeros pasos en el camino hacia una teoría de los actos de habla que trata de asociar ideas de la semántica veritativa con la de la pragmática de los juegos de lenguaje. Ello empieza conduciéndole a una concepción dualista que opone en bloque los actos ilocucionarios a la constatación de hechos. En las llamadas emisiones constatativas se emplean oraciones asertóricas para reproducir estados de cosas. Austin habla también en este caso de actos locucionarios: el hablante utiliza actos locucionarios para decir algo *(to say something:* para decir qué es el caso). Los actos ilocucionarios, en cambio, no tendrían como tales un contenido proposicional y ni siquiera un significado. Con tal acto el hablante no dice nada que pudiera ser verdadero o falso sino que ejecuta una acción social. «Hola» no *significa* nada; antes es un saludo que el hablante puede ejecutar con esa expresión. En cualquier caso, tal acto puede resultar fallido, si, por ejemplo, es ejecutado con palabras inadecuadas, en un contexto inapropiado, si no se le da el tono correcto, etc. En lugar de tener un significado, un acto ilocucionario expresa una determinada fuerza —un poder o coerción del tipo de la obligatoriedad que se sigue de un acto de prometer—. Mientras que los actos locucionarios posibilitan un uso cognitivo del lenguaje, por así decirlo, vuelto al mundo, hablante y oyente pueden establecer con los actos ilocucionarios relaciones interpersonales; tales actos

sirven, pues, al uso interactivo de lenguaje. Austin establece enseguida las siguientes correspondencias:

acto locucionario-oración asertórica-significado-verdadero/falso;

acto ilocucionario-oración realizativa-fuerza-afortunado/desafortunado.

Este dualismo resultó ser insostenible[23]. Desde el principio, Austin se percató, naturalmente, de que la mayoría de actos ilocucionarios no aparecen autónomamente sino que alojan oraciones de contenido proposicional. El hablante ejecuta en general actos ilocucionarios diciendo *algo*. El componente ilocucionario sólo fija el modo de una oración empleada como promesa, recomendación o confesión, etc. La expresión «Mp», que mientras tanto se ha impuesto, expresa que ejecutamos en uno dos actos que sólo pueden separarse analíticamente. Pero entonces ya no se ve por qué habría de mantenerse en una teoría de los actos de habla el contraste bien conocido por la semántica veritativa entre «fuerza» y «significado». Manifiestamente, las oraciones realizativas tienen un significado tan claro como las asertóricas. Y los actos de habla constatativos presentan la misma doble estructura ilocucionario/proposicional que todos los demás actos de habla. Las afirmaciones, descripciones o narraciones pueden, con total independencia de su valor veritativo, resultar desafortunadas de forma similar a como el resto de los actos ilocucionarios: a una historia se la puede hacer tan indigesta, que «ya no pueda considerársela una narración», o un asunto delicado alguien puede llegar a plantearlo tan sin rodeos, que los presentes protesten y «se nieguen en redondo a entrar en la cuestión».

Pero, si *todos* los actos de habla pueden analizarse conforme a la forma «Mp», los actos locucionarios pierden el puesto especial que empezó reclamándose para ellos. Se agotan, por así decir, en el componente proposicional de cualesquiera actos de habla y hacen cesión de su relación exclusiva con la pretensión de verdad a una clase especial de actos de habla, a saber: los constatativos. Mas entonces se plantea la interesante cuestión de si

[23] Sobre la evolución de Austin, cfr. J. Habermas, «¿Qué significa pragmática universal?», en J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, 1989, pág. 344 y ss.

sólo los actos de habla constatativos pueden ser válidos o inválidos (verdaderos/falsos) o si no ocurrirá que también otros actos de habla llevan anejo un equivalente de esa dimensión veritativa. Si así no fuera, habríamos de aderezarnos un concepto de lenguaje en que no se atribuyese significado esencial alguno al hecho de que en una lengua lo dicho trasciende siempre los límites del lenguaje y remite a algo en el mundo. Austin y Searle dan por tanto a la cuestión una respuesta afirmativa, pero bien distinta.

Austin se corrige en el sentido de que las dos dimensiones de enjuiciamiento que en principio había puesto en correspondencia con los actos locucionarios y los actos ilocucionarios, a saber: verdad versus logro, sólo las entiende ya como aspectos que sólo pueden separarse analíticamente. *Todo acto* de habla puede enjuiciarse atendiendo, tanto a si es «correcto» como a si está «en orden» *(to be right vs. to be in order)*[24]. Pero la dimensión de la «rectitud» en que ahora queda generalizada la validez veritativa de los actos de habla constatativos la llena Austin, no con un número determinado de pretensiones de validez bien definidas; antes el «aflojamiento de la idea de verdad» abriría todo un espectro de aspectos de validez que alcanzan desde la verdad proposicional hasta la rectitud normativa pasando por la bondad y adecuación. En esa plétora de puntos de vista evaluativos el analista del lenguaje habría de encontrar los criterios de evaluación en cada caso pertinentes y aprehenderlos en términos descriptivos. Searle, en cambio, trata de evitar las dificultades que sin duda se seguirían de tal subsunción de la validez veritativa y de la validez normativa bajo tal pluralidad de «valores». En la dimensión de la validez de los actos de habla Searle sólo admite una pretensión universal de validez claramente definida, es decir, la de verdad proposicional, que ya la semántica veritativa había considerado única. En este aspecto, Searle, pese a partir de Austin y del segundo Wittgenstein, da un paso atrás hacia Frege.

A Searle le debemos la versión hasta hoy más detallada de la teoría de los actos de habla[25]. Precisa las felicity-conditions de Austin convirtiéndolas en «condiciones introductorias»; éstas se

[24] Austin, *How to do thing with Words*, Oxford, 1962; *Id.*, «Performative-constatative», en J. Searle (ed.), *The Philosophy of Language*, Oxford, 1971; J. Habermas, «¿Qué significa pragmática universal?», en J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, 1989, págs. 350 y ss.

[25] J. Searle, *Speech Acts*, Cambridge, 1969; *Id.*, *Expresion and Meaning*, Cambridge, 1979; *Id.*, *Intentionality*, Cambridge, 1983; *Id.*, *Minds, Brains and Science*, Londres, 1984.

refieren a los contextos estandarizados, sólo en los cuales pueden ejecutarse con sentido y con perspectivas de éxito determinadas clases de actos de habla. Añade, a continuación, las condiciones de inteligibilidad y sinceridad; éstas se refieren a si se dispone de un medio lingüístico común, así como a la idoneidad de la situación de habla, por un lado, y a las correspondientes intenciones del hablante, por otro. Pasa después a las condiciones relativas a la forma semántica a que las oraciones de contenido proposicional han de obedecer, y se ve por fin ante la tarea de especificar las «condiciones esenciales» conforme a las que cabe deslindar las fuerzas ilocucionarias o los modos de empleo del lenguaje. Los cinco modos básicos que Searle distingue (actos de habla constatativos, directivos, commisivos, expresivos y declarativos) pueden someterse, recurriendo a criterios pragmáticos (como, por ejemplo, la dirección del interés de hablante y oyente, el grado de intensidad en la producción del «point» ilocucionario, la ligazón institucional del acto de habla, etc.), a una diferenciación de superficie mucho más detallada.

Pero la propia diferenciación de los modos básicos y por cierto en una única dimensión de validez cortada al talle de la verdad proposicional (dimensión de validez que sólo permite variaciones conforme a la *direction of fit* entre lenguaje y mundo) es el problema en que Searle labora en vano. La referencia del lenguaje al mundo objetivo en sus dos direcciones (de la «palabra al mundo» y del «mundo a la palabra») ofrece una base demasiado estrecha para la distinción de las cinco clases de actos de habla propuestas. El que la plétora de fuerzas ilocucionarias no se dejara domesticar desde puntos de vista suministrados por la semántica veritativa, constituyó ya para Wittgenstein razón suficiente para abandonar todo intento de clasificación en favor de la descripción de un desordenado conjunto de gramáticas de actos de habla. Sólo los actos de habla constatativos pueden caracterizarse —parcialmente— por las direcciones en que oraciones y hechos pueden hacerse concordar[26]. La fuerza asertórica significa que H entabla frente a O una pretensión de verdad en favor de «p» y toma a su cargo acreditar (llegado el caso) que las condiciones de verdad de «p» se cumplen, dicho de otro modo: que la oración enunciativa se ajusta a los hechos.

Incluso la fuerza imperativa de las exigencias dotadas de

[26] Sobre lo que sigue, cfr. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, t. I, págs. 431 y ss.; cfr. también en este libro, más adelante, págs. 144 y ss.

autoridad no cabe explicarla recurriendo sólo al cumplimiento de condiciones de éxito, es decir, a que O hace que «p» se torne verdadera. O sólo puede entender una oración de tipo imperativo como mandato, orden, ruego, etc., si al conocimiento de las condiciones de éxito (indicadas en la oración de contenido proposicional) se suma el conocimiento de aquellas condiciones (contenidas en el componente ilocucionario) bajo las que H podría justificar por qué tiene por legítima o por urgible una exigencia de contenido «p». Y aquí entra en juego una pretensión de validez de tipo normativo que no puede reducirse a una condición de verdad. Lo mismo vale para los actos de habla de tipo «commisivo», con los que un hablante liga su propia voluntad en el sentido de una obligación normativa. Las condiciones relativas al carácter vinculante de una declaración de intención con que un hablante se obliga son de otro tipo que las condiciones de éxito que el hablante cumple al poner por obra su intención, es decir, al veri-ficarla.

La fuerza ilocucionaria de los actos de habla expresivos, con los que H expresa una vivencia a la que él tiene un acceso privilegiado, no puede definirse ni por una relación cognitiva ni por una relación intervencionista de un sujeto con un mundo de estados de cosas existentes. En estos casos Searle expresa consecuentemente la no aplicabilidad de los puntos de vista de la semántica veritativa introduciendo un signo cuyo significado es «ni lo uno-ni lo otro»; con los actos de habla expresivos entra en juego una pretensión de veracidad, que Searle por lo demás ya consumió en términos inespecíficos al referirse a la condición de sinceridad que han de satisfacer *todos* los actos de habla inteligibles. Una objeción similar cabría hacer contra la definición de la fuerza ilocucionaria de los actos de habla declarativos[27].

A estas dificultades se escapa cuando a la problemática de la validez que Austin dejó sin resolver no se la pretende responder, como hace Searle, con una regresión de la teoría de los actos de habla hacia el campo de la semántica veritativa, sino interpretando mediante las correspondientes pretensiones de validez las funciones que en el esquema de Bühler se atribuyen al lenguaje.

[27] Las propias explicaciones de Searle permiten ya percatarse de que la caracterización que hace de los declarativos mediante una doble flecha no expresa sino una perplejidad: Searle, *Expresion and Meaning*, Cambridge, 1979, 19.

III. ACTO DE HABLA, ACCIÓN COMUNICATIVA E INTERACCIÓN ESTRATÉGICA

La interpretación del esquema funcional de Bühler en términos de una teoría de la validez ofrécese como salida de las dificultades de la teoría de los actos de habla, porque tal interpretación hace justicia a los tres aspectos del entender/se/con otro/sobre algo. Tal interpretación hace suya lo que tiene de verdad la teoría del significado como uso y supera a la vez las unilateralidades específicas de la semántica intencional y de la semántica formal 1). En este análisis de los actos de habla, practicado en términos de pragmática formal, se apoya el concepto de acción comunicativa. La acción comunicativa constituye una alternativa a la acción estratégica, permaneciendo, sin embargo, conectada con la teleología de los planes individuales de acción que en ella confluyen 2).

1) Tras el tránsito desde la manera semántica a la manera pragmática de considerar estos temas, la cuestión de la validez de una oración ya no se plantea como una cuestión acerca de las relaciones entre lenguaje y mundo, disociada del proceso de comunicación. Ni tampoco la pretensión de validez con que el hablante se refiere a las condiciones de validez de su emisión o manifestación puede definirse sólo desde la perspectiva del hablante. Las pretensiones de validez se enderezan a un reconocimiento intersubjetivo por hablante y oyente; sólo pueden desempeñarse con razones, es decir, discursivamente, y el hablante reacciona a ellas con tomas de postura racionalmente motivadas. La unidad autónoma más pequeña de los procesos de entendimiento explícitamente lingüísticos se compone: *a)* de la acción elemental de habla «Mp» con que H entabla en favor de esta emisión (a lo menos) una pretensión de validez susceptible de crítica, y *b)* de la toma de postura de afirmación o negación, la cual decide sobre si O entiende y acepta la oferta que es el acto de habla de H. El entendimiento tiene por meta la formación de consenso. La tentativa de H de entenderse con O acerca de algo en el mundo, termina en el acuerdo a que se llega entre ellos; y éste queda sellado por la aceptación de un acto de habla inteligible. De ahí que la comprensión de un acto de habla remita ya a las condiciones de un posible acuerdo acerca de lo dicho.

Pero esta reinterpretación pragmática de la problemática de la validez exige una completa transvaluación de aquello que

originalmente se quiso decir al hablar de «fuerza ilocucionaria» de los actos de habla. Pues Austin había entendido la fuerza ilocucionaria como el componente irracional (en sentido literal) de los actos de habla, mientras que el contenido racional quedaba monopolizado por el contenido de la oración asertórica (o de su forma nominalizada). Únicamente en este componente racional se concentraban significado y comprensión. Pero la ejecución consecuente del giro pragmático convierte a las pretensiones de validez en lugartenientes de una racionalidad que se presenta como plexo estructural de condiciones de validez, de pretensiones de validez referidas a ellas y de razones para el desempeño de las pretensiones de validez. El acto de habla particular está ligado con esa estructura ante todo a través de su componente modal; pues el modo se determina conforme al tipo de pretensión (así como conforme al modo y manera de la referencia a esa pretensión) que el hablante hace valer, es decir, que el hablante entabla con el acto que equívocamente se suele llamar «ilocucionario», en el caso estándar con la emisión de una oración realizativa. Con ello se desplaza la sede de la racionalidad desde el componente proposicional al componente ilocucionario; a la vez queda disuelta la fijación de las condiciones de validez a la proposición; surge así espacio para la introducción de pretensiones de validez que no se orientan a condiciones de verdad, es decir, que no están cortadas al talle de la relación entre lenguaje y mundo objetivo.

Ya el esquema funcional de Bühler había puesto la expresión lingüística en relación con la intención del hablante, con el mundo objetivo y con el destinatario. Y las tres teorías del significado a que nos hemos referido se habían propuesto explicar la inteligibilidad de las expresiones lingüísticas partiendo de una sola de esas referencias, a saber: partiendo, o bien de la función de expresión de intenciones, o de la función de exposición de estados de cosas, o de la función de actualización y establecimiento de relaciones interactivas. Por nuestra parte, buscamos una teoría del acto de habla que tome en cuenta el núcleo de verdad que estas tres teorías del significado poseen. En la clasificación que Searle hace de los actos de habla hemos podido ver una vez más que la versión que la semántica veritativa da de la relación interna entre significado y validez resulta demasiado estrecha.

El que una emisión cumpla o no su función de exposición, se mide ciertamente por condiciones de verdad; pero también el cumplimiento de la función expresiva e interactiva se mide por

condiciones análogas a las de verdad. Por eso introduzco la veracidad subjetiva y la rectitud normativa como conceptos análogos al de verdad en lo tocante a la validez de los actos de habla. También las referencias de los actos de habla a las intenciones del hablante y a los destinatarios pueden pensarse conforme al modelo de una relación con el mundo objetivo. Pues los actos de habla hacen a la vez referencia al mundo subjetivo (del hablante) como totalidad de las vivencias a que el hablante tiene un acceso privilegiado y referencia al mundo social (del hablante, el oyente y otros miembros) como totalidad de relaciones interpersonales que se consideran legítimas. Pero estos conceptos de mundo formados *por analogía* con el mundo objetivo no deberían malinterpretarse como subregiones (en el sentido de Popper) del mundo objetivo[28]. Las vivencias que H manifiesta en los actos de habla expresivos (prototípicamente en las confesiones y confidencias) no han de interpretarse como una clase especial de *entidades* (o de episodios internos) al igual que tampoco las normas, las cuales legitiman una relación interpersonal que H y O establecen por medio de actos de habla regulativos (prototípicamente, mandatos y promesas). Desde la perspectiva de los participantes, las oraciones de vivencia de primera persona empleadas en los actos de habla expresivos pueden emitirse *con veracidad* o *sin ella,* según que el hablante piense o no lo que dice. Pero no pueden ser verdaderas y falsas, a no ser que las oraciones de vivencia queden asimiladas a oraciones asertóricas. Del mismo modo, las oraciones de exigencia (mandatos) u oraciones de intención (promesas) empleadas en los actos de habla regulativos, pueden ser *correctas* o *incorrectas,* consideradas en actitud de segunda persona, según que cumplan o transgredan expectativas normativas reconocidas o según que posean un carácter vinculante, o se limiten solamente a crear la apariencia de él. Pero tampoco pueden ser verdaderas o falsas. Con sus actos de habla, los participantes en la comunicación se refieren a algo en el mundo subjetivo y en el mundo social de *manera distinta* que a algo en el mundo objetivo. Que estos conceptos de mundo sólo pueden emplearse en sentido analógico, queda patente en las diferencias que se dan *en el tipo de referencia:* los objetos son identificados de forma distinta que las vivencias que, en actitud expresiva, revelo u oculto como en cada caso «mías», y también

[28] Cfr. mi discusión de la teoría de los tres mundos de Popper en J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa,* t. I, págs. 115 y ss.

de forma distinta que las normas reconocidas «por nosotros», que cumplimos en actitud de conformidad con ellas, o que transgredimos.

Una interpretación del esquema funcional de Bühler en términos de teoría de la validez conduce, además, a la suposición de que H, con un acto de habla «Mp», se refiere *simultáneamente* a algo en el mundo objetivo, a algo en el mundo subjetivo y a algo en el mundo social común. Todo acto de habla puede siempre criticarse en conjunto como no válido bajo tres aspectos: como no verdadero en lo que respecta al enunciado que se hace (o a las presuposiciones de existencia del contenido enunciativo); como no veraz en lo tocante a la intención que el hablante manifiesta, y como no correcto en lo tocante a los contextos normativos vigentes (o a la propia legitimidad de la norma que se presupone). Sin embargo, en los actos de habla explícitos sólo puede subrayarse temáticamente en cada caso una de esas tres pretensiones de validez. Conforme a esas pretensiones de validez tematizadas (y modalizadas conforme a diferenciaciones de superficie en las distintas lenguas particulares y según el contexto de que se trate) se determinan, finalmente, las fuerzas ilocucionarias, que han de poder hacerse derivar de tres modos básicos: pertenecen, o bien a los actos de habla constatativos, o a los expresivos, o a los regulativos.

Pues bien, si todo acto de habla va temáticamente asociado con una determinada pretensión de validez, entonces cabe *generalizar* la propuesta que hace Dummett para la explicación del significado de las oraciones asertóricas empleadas en los actos de habla constatativos. Entendemos un acto de habla si sabemos qué lo hace aceptable. Pero se trata aquí de condiciones objetivas de validez que el oyente puede extraer del contenido semántico de las expresiones empleadas, mas no de forma directa, sino sólo por mediación de la pretensión epistémica que en la ejecución de su acto ilocucionario el hablante entabla en favor de la validez de su emisión. Con una pretensión de validez el hablante apela a un potencial de razones que podrían sacarse a la palestra en favor de ella. Las razones interpretan las condiciones de validez y pertenecen, por tanto, ellas mismas, a las condiciones que hacen aceptable una emisión. Por esta vía las condiciones de aceptabilidad remiten a la estructura holística de los lenguajes naturales. En una lengua, todo acto de habla particular, a través de hilos lógico-semánticos, está asociado con otros muchos actos de habla potenciales que pueden adoptar el papel pragmático de razones.

Naturalmente, según sea la estructura y contenido de un acto de habla, serán más o menos complejas, en lo que a tipo y alcance se refiere, las razones latentemente disponibles que resultan aptas para el desempeño discursivo de la pretensión de validez entablada con ese acto de habla. Cuando un hablante hace una afirmación con una oración observacional predicativa simple en presente de indicativo, las razones que interpretan las condiciones de verdad de la oración, son, por lo general, fáciles de abarcar. Cuando, por el contrario, un tribunal en una materia complicada emite una sentencia o un físico trata de explicar un suceso con ayuda de una teoría empírica, el enjuiciamiento de la validez, y, por tanto, también la *comprensión* de la sentencia o de la explicación que da el físico exigirán el conocimiento de una complicada clase de razones. Pues si no, no entendemos lo que se está diciendo, aun cuando entendamos las distintas palabras por haber aparecido ya a menudo en *otras* oraciones.

Entendemos un acto de habla si conocemos el tipo de razones que un hablante podría aducir para convencer a un oyente de que en las circunstancias dadas está justificado pretender validez para tal emisión. Por eso el conocimiento de una lengua está entretejido con el saber acerca de cómo se han en efecto las cosas en el mundo (lingüísticamente alumbrado). Quizá el saber relativo al mundo sólo dependa de una cadena más larga de razones que el saber relativo al lenguaje. Pero el que ambos no sean susceptibles de una separación neta, se torna plausible cuando se capta con claridad la idea básica de la teoría pragmático-formal del significado (ya en germen en Bühler). Entender una expresión significa saber cómo se puede servir uno de ella para entenderse con alguien sobre algo. De ahí que, de las propias condiciones de la comprensión de expresiones lingüísticas se siga que los actos de habla que con su ayuda pueden ejecutarse se enderezan al entendimiento, es decir, a un acuerdo racionalmente motivado acerca de lo dicho. No sería posible saber qué significa entender el significado de una emisión si no se supiera que ésta puede y tiene por fin servir a la producción de un acuerdo; y al propio concepto de acuerdo pertenece el «valer» para los participantes. Al lenguaje le es, pues, inmanente la dimensión de la validez. La orientación por pretensiones de validez pertenece a las condiciones pragmáticas del entendimiento posible, y de la propia comprensión del lenguaje.

2) Con el concepto de un entendimiento orientado por pretensiones de validez la pragmática formal conecta con la teoría

de la acción, si bien es verdad que de forma enteramente distinta que la semántica intencional con su tentativa de explicar los procesos de entendimiento en conceptos de teoría de la acción. La acción teleológica puede describirse como realización de un plan de acción, que se apoya en la interpretación que el actor hace de la situación. Al ejecutar un plan de acción, el actor domina una situación, constituyendo tal situación un fragmento del entorno interpretado por el actor. Ese fragmento se constituye a la luz de posibilidades de acción que el actor tiene por relevantes en lo tocante al logro de su plan. Para la interacción entre varios actores se plantea el problema de la coordinación de la acción: el problema de cómo los planes y acciones de alter pueden quedar «conectados» con los planes y acciones de ego. Según sea el mecanismo de tal acoplamiento cabe distinguir tipos distintos de interacción. Hablo de «acción comunicativa» versus «acción estratégica», según que las acciones de los distintos actores se coordinen a través del «entendimiento» o del «ejercicio de influencias mutuas»[29]. Desde la perspectiva de los participantes estos dos mecanismos de interacción y los correspondientes tipos de acción se excluyen mutuamente. No pueden emprenderse procesos de entendimiento con la intención de llegar a un acuerdo acerca de algo con un participante en la interacción y simultáneamente con la intención de obrar causalmente algo en él. Desde la perspectiva de los participantes un acuerdo no puede imponerse desde fuera, no puede venir impuesto por una de las partes a la otra, bien sea instrumentalmente mediante una intervención directa en la situación de acción, bien sea estratégicamente mediante el ejercicio de un influjo indirecto sobre las actitudes proposicionales del prójimo, que el actor calcula con vistas a su propio éxito. Lo que a todas luces se ha producido por influencias externas (gratificaciones o amenazas, sugestión, o inducción a engaño) no puede contar intersubjetivamente como acuerdo; tal intervención pierde su eficacia en punto a coordinar la acción.

La acción comunicativa o la acción estratégica son menester cuando un actor sólo puede ejecutar sus planes de acción interactivamente, esto es, con ayuda de la acción (u omisión) de otro

[29] J. Habermas, «Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa», en *Id.*, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, 1989.

actor. La acción comunicativa ha de satisfacer, aparte de eso, condiciones de cooperación y entendimiento:

a) los actores implicados se comportan cooperativamente y tratan de armonizar sus planes (en el horizonte de un mundo de la vida compartido) sobre la base de interpretaciones comunes, o que se solapen suficientemente, de la situación;

b) los actores implicados están dispuestos a alcanzar los fines mediatos que son la definición común de la situación y la coordinación de la acción, en el papel de hablantes y oyentes, a través de procesos de entendimiento, es decir, por la vía de metas ilocucionarias perseguidas sin reservas y de forma sincera.

Esto significa en particular que:

— persiguen sus metas ilocucionarias con ayuda de actos de habla ejecutados en una actitud realizativa, la cual exige la orientación por pretensiones de validez susceptibles de crítica, que los actores se entablan unos a otros; y que

— para ello utilizan los efectos de vínculo que tienen las ofertas implicadas por los actos de habla, efectos que se producen porque el hablante, con su pretensión de validez, se encarga de garantizar de forma creíble la validez de lo dicho;

— con lo cual el efecto de vínculo de un acto de habla inteligible y aceptado se transfiere a las obligaciones relevantes para la secuencia de interacción, que resultan del contenido semántico del acto de habla —ya sea asimétricamente, para el hablante o para el oyente; o simétricamente para ambas partes.

La acción comunicativa se distingue, pues, de la acción estratégica porque la coordinación lograda de la acción puede hacerse derivar no de la racionalidad teleológica de las orientaciones de acción, sino de la fuerza de motivar racionalmente que tienen los procesos de entendimiento, es decir, de una racionalidad que se manifiesta en las condiciones del acuerdo comunicativamente alcanzado. El entendimiento lingüístico funciona como mecanismo coordinador de la acción de modo que los participantes en la interacción se ponen de acuerdo sobre la validez que pretenden para sus actos de habla, es decir, reconocen intersubjetivamente pretensiones de validez susceptibles de

crítica. Es de nuevo la conexión estructural entre significado de una emisión, por una parte, y sus condiciones de validez, la pretensión de validez entablada en favor de lo dicho y las razones movilizadas para el desempeño discursivo de esa pretensión, por otra, las que otorgan a las ofertas implicadas por los actos de habla una fuerza racionalmente motivante.

Como cualquier acción, también la acción comunicativa es actividad teleológica. Pero la teleología de los distintos planes de acción y de las operaciones ejecutadas queda *interrumpida* aquí por el mecanismo coordinador de la acción que es el entendimiento. La «conexión» comunicativa mediante actos ilocucionarios ejecutados sin reservas coloca a los cursos de acción, inicialmente cortados egocéntricamente al talle de cada actor, bajo las restricciones estructurales de un lenguaje intersubjetivamente compartido. El telos del entendimiento, inmanente a las estructuras lingüísticas, exige de quienes actúan comunicativamente un cambio de perspectiva; éste se manifiesta en la necesidad de pasar de la actitud objetivante de quien actúa orientándose a su propio éxito, que trata de *causar* algo en el mundo, a la actitud realizativa de un hablante que quiere *entenderse* con una segunda persona sobre algo[30].

En su forma estándar los actos ilocucionarios se ejecutan empleando oraciones realizativas. Éstas exigen para la formación de la expresión de predicado verbos realizativos, para la expresión que hace de sujeto la primera persona del singular y para el puesto de objeto directo la segunda persona. En esta forma gramatical de la oración realizativa se refleja la actitud de un

[30] J. Culler («Communicative Competence and Normative Force», en *New German Critique*, 35, 1985, págs. 133 y ss.) afirma que yo, mediante una elección tendenciosa de ejemplos, introduzco de contrabando un concepto de «entendimiento» cargado de contenido normativo: «Cuando leo las instrucciones de mi programa de tratamiento de textos supongo que los enunciados que leo son descripciones correctas de las posibilidades de mi programa y que el manual ha sido examinado para corregir los errores que pudiera tener, pero no parece haber sentido interesante alguno en el que, en toda esta cuestión, yo haya de suponer la sinceridad de algún comunicador individual» (pág. 140). La forma impersonal en que están escritas las instrucciones para el uso de un computador no representa, a mi entender, obstáculo alguno cuando apelamos al modelo de una comunicación cara a cara para analizar el significado ilocucionario de tales instrucciones técnicas y los compromisos que de ese significado ilocucionario se siguen. Las condiciones del contrato de compra fijan un contexto normativo que hace aparecer como justificada la expectativa normativa del usuario frente a la empresa de computadores, a que Culler se refiere.

hablante que entabla con un oyente una relación interpersonal para entenderse con él sobre algo, orientándose reflexivamente por la posibilidad de que el oyente ponga en tela de juicio la validez de lo dicho. Esta *actitud realizativa* de quien actúa orientándose al entendimiento puede diferenciarse conceptualmente de la actitud objetivante de quien actúa orientándose a su propio éxito, recurriendo a las referencias al mundo que ambas permiten: con nuestros actos de habla nos referimos, en tematizaciones cambiantes, *simultáneamente* a algo en el mundo objetivo, a algo en el mundo subjetivo y a algo en el mundo social; teleológicamente, sólo podemos intervenir en el mundo objetivo.

Pero si las actitudes de orientación al entendimiento y de orientación al éxito no sólo pueden distinguirse analíticamente entre sí, sino que corresponden a diversos tipos de acción, tienen que excluirse mutuamente desde la perspectiva de los propios actores. Contra esto se ha objetado que: *a)* cualquier acto de habla puede utilizarse también estratégicamente, y que *b)* los imperativos simples, no insertos en contextos normativos, no expresan pretensión de validez alguna, sino sólo pretensiones de poder y que, por tanto, cumplen la condición (paradójica conforme a la descripción que venimos haciendo) de actos ilocucionarios ejecutados en actitud orientada al éxito.

ad a) Los efectos perlocucionarios que se pretenden de forma *pública* en el marco de una definición común de la situación, vengan convencionalmente regulados o no, son de suerte que mutatis mutandis podrían también causarse sólo mediante intervención teleológica. Pero tales efectos producidos de forma no lingüística no caen bajo la descripción de éxitos perlocucionarios, pues estos últimos vienen siempre ilocucionariamente mediados. Tenemos, no obstante, el caso de la acción lingüística latentemente estratégica que tiene por fin la consecución de efectos perlocucionarios no regulables convencionalmente. Esto sólo se produce si el hablante no declara frente al oyente sus fines en el marco de la definición común de la situación. Así procede, por ejemplo, un orador que trata de persuadir retóricamente a su público, quizá porque en la situación dada le faltan argumentos convincentes. Estos efectos perlocucionarios no-públicos sólo pueden alcanzarse parasitariamente, es decir, sólo pueden alcanzarse a condición de que el hablante finja la intención de perseguir sin reservas sus fines ilocucionarios y logre dejar en la oscuridad al oyente acerca de la violación que está teniendo lugar de

las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento[31]. El uso del lenguaje latentemente estratégico es parasitario porque sólo funciona a condición de que una de las partes esté convencida de que el lenguaje se está empleando en actitud orientada al entendimiento. Quien actúa estratégicamente tiene que violar la condición de sinceridad de la acción comunicativa, pero *sin que se note.*

También el empleo del lenguaje manifiestamente estratégico tiene un *status* derivado; en este caso a todos los participantes es presente que el entendimiento lingüístico se halla sometido a condiciones de acción estratégica, y que, por tanto, permanece deficitario. Saben y cuentan con que han de completar los efectos perlocucionarios ilocucionariamente mediados de sus actos de habla, con efectos empíricos provocados teleológicamente. Pues en última instancia los actores se ven remitidos a un entendimiento indirecto. Puede que sólo el proverbial tiro ante la proa llegue, por ejemplo, a convencer al prójimo de que la amenaza va en serio.

Este caso de uso manifiestamente estratégico del lenguaje hay que distinguirlo a su vez de los casos de entendimiento

[31] J. Habermas, «Entgegnung», en A. Honneth, H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln*, Francfort, 1976, págs. 363 y ss. Allen Wood ha criticado en un agudo artículo («Habermas, Defense of Rationalism», *New German Critique* 25, 1985, págs. 145 y ss.) mi tentativa de dar razón del primado del uso del lenguaje orientado al entendimiento con la ayuda de la contraposición entre actos ilocucionarios y actos perlocucionarios. Admito que (en Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, tomo I, págs. 370 y ss.) establecí una conexión en cortocircuito entre esta distinción relativa a teoría del significado y la distinción entre acción orientada al entendimiento y acción orientada al éxito, que pertenece a teoría de la acción. A mi entender, es suficiente fundamentar el primado del uso del lenguaje orientado al entendimiento en los términos en que aquí lo he hecho, es decir, en términos de teoría del significado, y distinguir entre acción comunicativa y acción estratégica señalando que la primera viene mediada por actos ilocucionarios ejecutados sin reservas, y que se halla por tanto sujeta a las condiciones realizativas del mecanismo de coordinación de la acción que es el entendimiento. Este mecanismo interrumpe, por así decirlo, la teleología de las cadenas de acción individuales conectadas a través de la formación de consenso, mientras que las acciones de habla instrumentalizadas para la acción estratégica se ven despojadas de su capacidad ilocucionaria de establecer vínculos. Los efectos perlocucionarios, a los que aquí empiezo deslindando de los efectos ilocucionarios exclusivamente en términos de teoría del significado, pueden después describirse diversamente en términos de teoría de la acción según que se presenten públicamente y de forma susceptible de consenso en el marco de interpretaciones comunes de la situación, o se los pretenda en términos estratégicos y no puedan declararse.

indirecto, el cual permanece *subordinado* al fin de la acción comunicativa. En las situaciones de partida no estructuradas, por ejemplo en un encuentro casual en un bar, puede que el joven opte por empezar a construir una definición común de la situación dando a entender indirectamente algo a la atractiva rubia que tiene enfrente. De la misma manera, el profesor cuidadoso de la pedagogía trata de insuflar mediante cumplidos confianza a sus alumnos para que aprendan a tomar en serio sus propias ideas[32]. En tales casos de una acción comunicativa que trata de ir estableciendo gradualmente sus propios presupuestos, el terminus ad quem es también al cabo un acuerdo comunicativamente disponible y no un efecto perlocucionario que pudiese quedar destruido de admitirse o declararse.

ad b) Las exigencias simples o no-autorizadas las analizo conforme al modelo del uso del lenguaje manifiestamente estratégico derivado. Por lo general, el destinatario de un mandato o de un ruego ha de conocer el contexto normativo que autoriza al hablante a hacerlos legitimándolo con ello a esperar que el destinatario tenga razones para ejecutar la acción pedida o exigida. El conocimiento de las condiciones de éxito que pueden extraerse del componente proposicional «p» del imperativo «Ip» no basta para entender el significado ilocucionario de ese acto de habla, a saber: su específico carácter de exigencia o ruego. Al conocimiento de las condiciones de éxito *a)* ha de añadirse el conocimiento de aquellas condiciones *b)* bajo las que el hablante tiene razones para considerar válidos, es decir, para tener por normativamente justificados, una exigencia o ruego de contenido *a)* —por ejemplo, que en las calles de Lima los niños pueden pedir, sin más, dinero a los extraños[33]—. Pero el hablante sólo puede asociar con «Ip» una pretensión de validez mientras pueda considerar su exigencia o ruego cubiertos por *algún* tipo de contexto normativo, por débil que éste pueda ser.

Desde la perspectiva del observador sociológico se da un *continuum* entre las relaciones de poder a las que fácticamente se está habituado y las relaciones de poder transformadas en autoridad normativa. Pero, desde el punto de vista de los participantes en la interacción, con tal que sus respectivos mundos de la

[32] El ejemplo procede de A. Wood (1985), 161.

[33] Cfr. este ejemplo en E. Tugendhat, «J. Habermas on Communicative Action», en G. Seebass, R. Tuomela (eds.), *Social Action*, Dordrecht, 1985, págs. 179 y ss.

vida estén suficientemente concatenados o entretejidos, *todos* los imperativos pueden entenderse, sobre el trasfondo que representan esos mundos de la vida intersubjetivamente compartidos, conforme al modelo de exigencias provistas de autoridad normativa. También dos desconocidos que se encuentran en un país extraño esperan uno del otro disponibilidad a prestar auxilio en caso de necesidad. Aun contextos normativos tan débiles bastan para autorizar a un hablante a una expectativa de comportamiento que, llegado el caso, el oyente puede someter a crítica. Sólo en el caso límite del comportamiento manifiestamente estratégico se encoge la pretensión normativa de validez reduciéndose a una pura pretensión de poder que se apoya en un potencial de sanción contingente que ya no viene convencionalmente regulado y que no cabe inferir de la estructura gramatical. El «¡arriba las manos!» del ladrón de banco que con pistola en mano amenaza a los empleados exigiéndoles le entreguen el dinero muestra de forma drástica que las condiciones de validez normativas han sido sustituidas por condiciones de sanción. La disolución del trasfondo normativo se muestra de forma sintomática en la estructura si-entonces de la amenaza que en la acción estratégica ocupa el lugar de la sinceridad y seriedad del hablante que se presuponen en la acción comunicativa. Los imperativos o las amenazas empleados en términos puramente estratégicos, desprovistos de toda pretensión de validez normativa, no son actos ilocucionarios, es decir, actos enderezados al entendimiento. Permanecen parasitarios en la medida en que su inteligibilidad ha de tomarse prestada de las condiciones de empleo propias de los actos ilocucionarios normativamente respaldados.

En la acción latentemente estratégica los efectos perlocucionarios dependen de los éxitos ilocucionarios de un empleo del lenguaje orientado al entendimiento, por unilateralmente fingido que tal empleo pueda ser. En la acción estratégica manifiesta los actos de habla, ilocucionariamente depotenciados, permanecen referidos, para poder seguir siendo inteligibles, al significado que deben a un empleo del lenguaje originalmente orientado al entendimiento, en el que previamente estamos ejercitados.

6. Observaciones sobre *Meaning, Communication and Representation* de John Searle

I

Todo análisis de los procesos de entendimiento se guía por intuiciones. Creemos saber qué significa ejecutar con éxito un acto de habla. Las observaciones que siguen sirven indirectamente a una comparación de dos intuiciones de este tipo.

La concepción intencionalista parte de que un hablante H ejecuta con éxito un acto de habla cuando con ayuda de un signo x lleva a un destinatario la opinión o intención que pretende (intención$_1$). Su fin lo consigue H dando a conocer también al destinatario esa intención comunicativa suya (intención$_2$). El modelo conforme al que se analiza el proceso del entendimiento es el de una transmisión de ideas que H posee a un destinatario, el cual con ayuda del signo x empleado por H con intención comunicativa, ha de llegar a tomar posesión de dichas ideas: H da a entender algo a A con ayuda de «x».

La concepción intersubjetivista parte de que H ejecuta con éxito un acto de habla cuando se entiende con un destinatario sobre algo en el mundo. Con ello la descripción intencionalista no sólo queda sustituida por una conceptuación más compleja (y por tanto también menos clara), sino por una conceptuación *distinta*. Con una emisión «x», H da a un destinatario la posibilidad de tomar postura con un «sí» o con un «no» frente a algo acerca de lo que trata de llegar a un acuerdo con él. No es la transmisión de ideas sino la producción de un consenso sobre algo (controvertible en principio) lo que sirve aquí de modelo. El lenguaje no se entiende como un instrumento para la transmisión de contenidos subjetivos, sino como el medio en que los implicados pueden compartir intersubjetivamente la comprensión de una cosa. El signo «x» no es una herramienta utilizable en términos individuales con la que H da a entender algo al destinatario llevándolo a conocer su opinión o intención; el signo «x» es más bien elemento de un repertorio utilizado en común, que permite a los implicados entender del mismo modo la misma cosa.

El intencionalista puede prometer la explicación más elegante con los medios más económicos porque trata de reducir el fenómeno del entendimiento a condiciones generales relativas al éxito de acciones intencionales. Si puede explicar cómo un hablante realiza la intención comunicativa de dar a conocer a un oyente sus intenciones, puede esperar explicar algo que el intersubjetivista presupone ya siempre en su descripción del proceso de comunicación: el sistema de reglas lingüísticas que fija el significado de una expresión generada en términos convencionales. No puedo entrar aquí en la crítica de tal programa de explicación[1]. Sólo me interesa la circunstancia de que John Searle, pese a la crítica a que anteriormente había sometido el programa de Grice, no quiera renunciar a la fuerza explicativa del planteamiento intencionalista. Últimamente Searle ha dado a su teoría de los actos de habla un giro intencionalista[2].

II

Searle había mostrado en 1969 que la comprensión de un acto de habla no puede describirse como efecto perlocucionario[3]. Un acto de habla no puede analizarse suficientemente conforme al modelo de la actividad teleológica porque el contenido semántico de aquello que el hablante habría de dar a entender a un destinatario no se agota en el contenido subjetivo de la intención del hablante. Searle había descrito con Austin la comprensión de un acto de habla como meta ilocucionaria, que primariamente resulta de lo que se dice y no de la intención del hablante. El fin pretendido por el hablante consiste en que el destinatario entienda que se cumplen las condiciones de validez del acto de habla

[1] Cfr. más arriba, págs. 117 y ss.; y también la bibliografía indicada en las notas 16 y 17.

[2] Cfr. K. O. Apel, «Is Intentionality more basic than linguistic Meaning?», en *Homenaje a J. Searle* (en preparación).

[3] J. Searle, *Speech Acts*, Cambridge, 1969, págs. 49 y ss.

correctamente ejecutado de que se trate. La comprensión de un acto de habla exige el conocimiento de esas condiciones.

Searle había analizado en ese momento condiciones de este tipo recurriendo a las oraciones empleadas en los actos de habla estándar, *presuponiendo,* por tanto, que H y O hablan la misma lengua, es decir, que de antemano disponen de la comprensión de la misma lengua. Pero ahora cree poder renunciar a esta fuerte presuposición y poder tratar como fenómeno necesitado de explicación al propio lenguaje que hablante y oyente comparten. Ésta es la razón por la que renueva la concepción intencionalista, pero sin anular en modo alguno la separación establecida inicialmente en términos semánticos entre el significado de una expresión lingüística y la intención del hablante[4]. Según parece, Searle radicaliza sus anteriores críticas al planteamiento de Grice, haciendo derivar el concepto de significado de intenciones cognitivas que no sólo son prelingüísticas sino independientes de la situación de interacción. Al igual que Husserl, entiende el «significado» como contenido de una representación. Ciertamente que, a diferencia de Husserl, los significados han de poder analizarse en términos de las llamadas condiciones de satisfacción porque las representaciones en las que radican están fundamentalmente cortadas al talle de la representación de estados de cosas, es decir, tienen una estructura proposicional. Este concepto mentalista de significado permite a Searle mantener en forma modificada el modelo de Grice.

El hablante tiene la intención de dar a conocer a un destinatario con ayuda de un signo «x» su intención$_1$. Pero tras la revisión de Searle, ésta tiene la estructura de una representación «p» que es verdadera si «p» existe. Así, el hablante puede imponer al signo «x» las condiciones relativas a la existencia de un estado de cosas, por lo demás representado, y medir el éxito de una comunicación de esa representación atendiendo a si el destinatario, con ayuda de las condiciones de verdad impuestas a «x», conoce el estado de cosas objeto de la representación de H.

Desde mi punto de vista, en cambio, un acto de habla que un hablante emplea con el fin de entenderse con un destinatario sobre algo, expresa simultáneamente una intención del hablante (a), un estado de cosas (b) y una relación interpersonal (c). Conforme a la concepción intencionalista original este proceso completo de comunicación habría de poder explicarse desde la perspectiva del hablante y de su intención, es decir, de suerte que (c) y (b) puedan hacerse derivar de (a). Searle amplía este modelo porque se percata de que con la representación de estados de cosas entra en juego una relación con el mundo y una dimensión de validez que es la que empieza proporcionando los criterios para medir el éxito de la ejecución de una intención comunicativa. Manteniendo la pretensión de explicación intencionalista, Searle modifica la estrategia de explicación en el sentido de que el éxito comunicativo puede hacerse derivar de una representación lograda de un estado de cosas, y ello quiere decir que (c) y (a) pueden hacerse derivar de (b). Esta estrategia de explicación exige entre otras cosas la fundamentación de dos importantes tesis:

1) La representación mental de estados de cosas es, en el sentido de un análisis de condiciones, más originaria que la representación lingüística de estados de cosas.

2) Los tipos ilocucionarios pueden caracterizarse conforme al tipo de representación de estados de cosas y las correspondientes actitudes proposicionales del hablante.

III

La oración «En este motor se ha roto el eje» refleja el estado de cosas de que en este motor se ha roto el eje. Este estado de cosas lingüísticamente expuesto puede distinguirse de la comunicación del estado de cosas expuesto de forma similar a como la mencionada oración puede distinguirse del acto de habla constatativo en que un hablante la emplea con intención comunicativa. Pues bien, Searle propone sustituir la oración asertórica por un dibujo y con ello la representación lingüística del estado de cosas por una representación pictórica. Searle piensa que un conductor que no domine la lengua de un país podría comunicar de este modo a un mecánico qué hay que reparar en su coche. Pues bien, el dibujo que representa un eje roto puede también confeccionarse sin la intención de utilizarlo para realizar tal comunicación. La representación pictórica del objeto puede ser perfecta con

[4] En lo que sigue me refiero a J. Searle, «Meaning, Communication and Representation», en R. E. Grandy, R. Warner (eds.), *Philosophical Grounds of Rationality,* Oxford, 1986. Las páginas que señalo en el texto se refieren a ese artículo. Searle desarrolló su concepción en *Intentionality,* Cambridge, 1979.

completa independencia de toda intención y empleo comunicativos, con tal que sea tan exacta que permita conocer el estado de cosas representado. Y lo mismo cabe decir cuando H sustituye su dibujo por otro tipo de expresiones, por ejemplo, por gestos o signos verbales: «Podemos decir que siempre que H produce "x" con la intención de que represente un estado de cosas "A", entonces ha de ser el caso que H produzca "x" con la intención de que un criterio del éxito de su acción habría de ser que "A" tenga lugar independientemente de la emisión» (215).

Pues bien, Searle no hubiera escogido el ejemplo de una exposición pictórica si lo único que le hubiese importado hubiese sido la trivial afirmación de que un estado de cosas lingüísticamente disponible podemos hacérnoslo también presente con independencia de toda intención actual de entendernos con otro. Manifiestamente, el ejemplo tiene por fin apoyar la afirmación menos trivial de que podemos representarnos in mente un estado de cosas sin hacer uso (sea con fines de exposición o de comunicación) de una lengua. La tesis (1) puede interpretarse entonces en el sentido de que estaríamos en situación de hacer tal cosa, no sólo aunque no utilizásemos ninguna lengua, sino aun en caso de que ni siquiera *dominásemos* una lengua. Pero en favor de esta tesis la conclusión que hemos citado no ofrece ningún argumento. Pues en ella Searle presupone que H produce (o selecciona) su dibujo (o el «x» de que se trate) con la intención de que permita conocer un determinado estado de cosas «A». El dibujo de un eje roto puede ser también interpretado así por un observador que conozca una lengua. Sin embargo, los dibujos no representan a nativitate estado de cosas alguno. La relación entre el objeto dibujado y el objeto mismo es, como el propio Searle nota, de otro tipo. El dibujo reproduce un eje roto; y su utilidad depende de si es suficientemente *parecido* al objeto que trata de representar. Pero la semejanza es sólo una condición necesaria, no una condición suficiente para la interpretación de que el eje dibujado represente el hecho de que el eje se ha roto.

Tomada en sí misma, la relación de semejanza entre copia y original cumple quizá la función de un gesto deíctico o una caracterización; remite a un determinado objeto y sirve para entresacar a ese objeto del conjunto de todos los objetos posibles y, por tanto, para identificarlo; pero el dibujo no representa de por sí un *estado de cosas*. No puede considerarse equivalente de un enunciado que pudiera ser verdadero o falso. La reproducción cartográfica de una cordillera puede ser más o menos exacta,

pero verdaderas o falsas sólo pueden serlo las interpretaciones que apoyamos en lo que el mapa ofrece, en lo que, por así decirlo, logramos sacar de él: por ejemplo, que la cadena de montañas está cortada por anchos valles o que la cumbre más alta alcanza tres mil metros sobre el nivel del mar. Del mismo modo, del dibujo del eje roto cabe *sacar* como conclusión el enunciado de que el eje representado está roto. Pero sólo un intérprete que *de antemano* sepa qué significa en general una representación de estados de cosas, puede considerar el dibujo de un eje roto como una caracterización dotada del contenido proposicional de que el eje está roto. El intérprete no podría *ver* en absoluto que el dibujo, al imitar un objeto, representa un estado de cosas si no dominase ya una lengua y no supiera, merced a la práctica misma de esa lengua, cómo se representa lingüísticamente un estado de cosas[5].

IV

Aun cuando la tesis (1) pudiera defenderse frente a la consideración que acabamos de hacer, el programa de explicación intencionalista requeriría la fundamentación de la tesis (2). Si el éxito de un acto de habla hay que medirlo en última instancia por condiciones relativas a la representación de un estado de cosas, los distintos modos de actos de habla han de poder analizarse como otras tantas maneras de referirse a condiciones de cumplimiento de estados de cosas representados originalmente en términos de actos mentales: «Las diferentes clases de actos ilocucionarios, en la medida en que tienen contenidos proposicionales, pueden considerarse como modos diferentes en que las emisiones representan la realidad... Si entendemos que la forma básica del acto ilocucionario es F (p)... entonces los "points" ilocucionarios determinarán las diferentes formas en que los p están referidos al mundo» (219).

Bajo el presupuesto de que las emisiones deben su significa-

[5] La historia de la filosofía de la conciencia de Descartes a Husserl enseña que no es en modo alguno casual que las categorías mentalistas básicas se orientasen por la idea de una representación de objetos, es decir, por la idea de una relación sujeto-objeto. Sólo el giro lingüístico que se produce desde Frege nos ha hecho ver que también nuestras representaciones, de forma análoga a las oraciones, ofrecen una estructura proposicional; cfr. sobre esto E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die Sprachanalytische Philosophie*, Francfort, 1976.

do a la representación de estados de cosas, la oración emitida se entenderá si se conocen las condiciones que la hacen verdadera. De entrada esto sólo vale para las oraciones asertóricas que se emplean en los actos de habla constatativos. Pero en la mayoría de los actos de habla no se trata de la existencia de estados de cosas. Y si, a pesar de eso, la relación de exposición de estados de cosas ha de ser también constitutiva del significado de los actos de habla no constatativos, los tipos ilocucionarios habrán de poder diferenciarse por la actitud que el hablante adopte en cada caso frente a los estados de cosas representados y *por cuál sea el sentido* en que sus emisiones representan algo: «La idea básica es aquí la vieja idea de que el significado de una afirmación viene en cierto modo dado por sus condiciones de verdad; el significado de un mandato viene dado por sus condiciones de obediencia; el significado de una promesa viene dado por sus condiciones de cumplimiento, etc.» (220). El modo de un acto de habla cambia, pues, con la actitud proposicional de un hablante y con el tipo de condiciones de satisfacción o cumplimiento relativas al estado de cosas representado en el componente proposicional.

Pero la función de exposición sólo permite dos especificaciones en el sentido de las *directions of fit* de Austin: las condiciones de verdad se cumplen cuando las palabras concuerdan con los estados de cosas afirmados (o con el mundo) (↓), y las condiciones de éxito cuando los estados de cosas apetecidos (o el mundo) pueden hacerse concordar con las palabras (↑). De ahí que Searle explique los tres primeros de los cinco modos básicos que introduce, de la siguiente forma. Una emisión «x» pertenece a la clase o bien de los «assertives», o bien de los «directives» o bien de los «commissives» cuando su éxito se mide atendiendo a si el estado de cosas «p» en ella representado

— existe también con independencia del hablante y su emisión;

— cobra existencia en virtud del hecho de que el hablante, o también su destinatario, consideran «x» a lo menos parcialmente como una razón para producir «p».

Valiéndome de algunos contraejemplos voy a mostrar que la actitud proposicional y la direction of fit (juntamente con la referencia al hablante y al oyente) no bastan para determinar el tipo ilocucionario. Consideremos primero una exigencia, que según el contexto de que se trate, pueda interpretarse como

ruego, súplica, mandato, etc. (y, según veremos, también como amenaza).

1) Te exijo (te ruego, te pido, etc.) que entregues a Y la suma pedida.

Quien entiende 1) puede parafrasear el sentido ilocucionario del acto de habla en el sentido de que H da a entender al destinatario que haga lo que fuere menester para que «p» se produzca. Pero, para ello, no basta saber bajo qué condiciones puede generarse el estado deseado «p». El oyente sólo entiende el acto de habla cuando, aparte de esas condiciones de éxito, entiende también aquellas condiciones que autorizan al hablante a plantear tal exigencia, de suerte que pueda esperar del destinatario la ejecución de la acción exigida. Allende las condiciones de éxito relativas a «p», ha de conocer también las condiciones normativas que dotan a H de *autoridad* frente al destinatario. Tal necesidad resulta obvia si se tiene presente que un hablante que emita 1) sin poder apoyarse en *ningún* tipo de contexto normativo (en su papel de peticionario, amigo, vecino o titular de un cargo), ha de recurrir en vez de eso a un potencial de sanción para sustituir por una pretensión de poder la pretensión de validez normativa que falta. En caso de sanciones negativas la exigencia se convierte, por ejemplo, en una amenaza:

2) Te exijo que entregues a Y la suma pedida, pues si no haré llegar a la policía que...

En lugar de las condiciones inexistentes relativas a la autoridad de H para plantear tal exigencia, condiciones que a diferencia de lo que ocurre en 1) ya no cabe extraer de la oración compuesta, ilocucionariamente depotenciada, que aparece en primer lugar, aparecen en la oración que se añade condiciones de sanción. 2) Ha de entenderse como un acto de habla indirecto cuyo significado literal expresa un sentido ilocucionario del que se desvía la intención del hablante. La amenaza que el hablante pretende habría de expresarse literalmente más o menos así:

2a) Si no entregas a Y la suma exigida haré llegar a la policía que...

Pues bien, en nuestro contexto importa subrayar que en los

casos 1) y 2) [quedando 2) interpretado por 2a)] no se trata, evidentemente, de actos de habla del mismo tipo, aun cuando ambos concuerden en las condiciones a que Searle se refiere para la determinación del tipo ilocucionario. Ambos actos cumplen las mismas condiciones de éxito relativas a «p» (con la misma direction of fit) y exigen la misma actitud proposicional del hablante: pese a lo cual no tienen el mismo significado ilocucionario[6]. Un destinatario que rechazase la oferta que el acto de habla comporta cuestionaría en el primer caso que el hablante tenga autoridad para darle una orden:

1') No, tú no eres quién para mandarme a mí nada.

En el segundo caso sólo pondría en tela de juicio determinadas presuposiciones de existencia relativas al potencial de sanción al que se apela:

2') No, no puedes intentar nada contra mí.

Y lo mismo vale para el tipo que representan las promesas:

3) Te prometo entregar a Y la suma exigida.

Un destinatario sólo puede entender esta emisión como promesa si conoce las condiciones bajo las que un actor responsable puede ligar su voluntad, es decir, obligarse a algo. A estas condiciones relativas a la autonomía personal del hablante, que, al igual que en 1) completan las condiciones de éxito relativas a «p», apunta también aquí la toma de postura negativa:

3') No, tú eres demasiado frívolo como para que se te puedan tomar las promesas en serio.

[6] Las amenazas no son actos ilocucionarios. Pues con ellas no puede vincularse una pretensión de validez enderezada a un reconocimiento intersubjetivo. Las amenazas, al igual que las burlas o que los insultos, son ejemplos de actos perlocucionarios que, en contextos de acción orientada al éxito, ejercen una función instrumental, han perdido su *fuerza* ilocucionaria y deben su *significado* ilocucionario a otros contextos de uso en los que las mismas oraciones se emiten en una actitud orientada al entendimiento.

V

Para entender un acto de habla «directivo» o «conmisivo» un oyente no sólo ha de entender las condiciones de satisfacción o cumplimiento del estado de cosas en él representado, sino también las condiciones bajo las que el acto puede valer como legítimo o vinculante. Esta concepción se debe a una generalización en términos de pragmática formal de la idea básica de la semántica veritativa. Tanto más ha de poder confirmarse también en lo tocante a los actos de habla constatativos.

Pero en este aspecto llama la atención una asimetría. Mientras que la validez de los actos de habla constatativos sólo parece depender de la satisfacción de las condiciones de verdad de la oración asertórica «p» empleada en ellos, para la validez de los mandatos y de las promesas no basta, según el análisis que hasta ahora hemos venido haciendo, el cumplimiento de las correspondientes condiciones de éxito relativas al estado de cosas «que p» expresado en el componente proposicional. Esta asimetría se desvanece si se tiene en cuenta que también con los actos de habla constatativos el hablante ha de pretender más y algo distinto que lo que, conforme a la lectura intencionalista, se espera de él, a saber: hacer conocer al destinatario que tiene a «p» por verdadero (intención$_1$) y que quiere hacer saber precisamente eso (intención$_2$). El hablante no sólo quiere participar al oyente la intención$_1$ que *él* tiene (a saber: que él piensa que p), sino que quiere participarle el hecho «p» (de suerte que el destinatario *mismo* piense que p). La meta ilocucionaria no consiste en que el destinatario tome conocimiento de lo que H piensa, antes es *él mismo* quien ha de llegar a la misma concepción de la que H está convencido. En una palabra, el destinatario ha de aceptar como válida la afirmación del hablante.

Para conseguir este fin no basta que H imponga a un signo «x» las condiciones de verdad relativas a un estado de cosas mentalmente representado y las ponga en conocimiento del destinatario emitiendo con ese fin «x» (la oración asertórica) impregnada, por así decirlo, de esas condiciones de verdad, antes H ha de confrontar al destinatario con su *pretensión* de que también han de darse por satisfechas las condiciones que hacen verdadera la oración afirmada.

Con un acto de habla constatativo entabla, pues, el hablante, no de otra suerte que con los mandatos y las promesas, una pretensión de validez susceptible de crítica que el oyente habría

de aceptar. Pero, a diferencia de lo que acaece en los actos de habla no constatativos, esa pretensión se refiere a que se cumplen las condiciones que hacen verdadera a la oración asertórica empleada, mientras que las pretensiones de validez asociadas con los mandatos y promesas se refieren directamente a las condiciones normativas que legitiman a una de las partes a esperar que la otra torne verdadero el estado de cosas representado. La pretensión de verdad proposicional se refiere a la existencia de un estado de cosas, es decir, al hecho «p»; la pretensión de validez normativa se refiere, en cambio, a la legitimidad de la expectativa de que una u otra parte traiga a existencia el estado de cosas «que p» representado.

El punto que en este contexto me interesa es la insuficiencia del modelo inencionalista. Éste condena al oyente a una peculiar pasividad; le priva de la posibilidad de *tomar en serio* la manifestación o emisión de H, es decir, de aceptarla como válida o rechazarla como no válida. Pero sin la *posibilidad* de tomar postura con un sí o con un no el proceso de comunicación permanece incompleto.

Con su acto de habla H no sólo da al destinatario la oportunidad de tomar conocimiento de su propia intención; antes pretende tener razones que pueden mover al destinatario a aceptar una afirmación como válida, un mandato como legítimo, una promesa como vinculante o —como a estas alturas puedo ya decir— una confesión como sincera. El hablante no puede conseguir su meta ilocucionaria de participar un hecho, de dar una orden, de hacer una promesa o de manifestar una vivencia si al propio tiempo no da a conocer las condiciones bajo las que sus emisiones o manifestaciones podrían aceptarse como válidas, y ello de suerte que, con su pretensión de que esas condiciones se cumplen, implícitamente se ofrezca también, llegado el caso, a dar razones en favor de ella. El hablante ha de poder tener razones para aceptar (o para poner en cuestión) una afirmación como verdadera, un mandato como legítimo, una promesa como vinculante y una confesión como auténtica o sincera. Sin conocimiento de las condiciones relativas a tal toma de postura de afirmación o negación no entiende el acto de habla. El sentido ilocucionario de una afirmación, de un mandato, de una promesa o de una confesión permanecería cerrado al destinatario si éste hubiera de limitarse a tomar conocimiento de que H tiene un determinado estado intencional: de que éste piensa que p; de que quiere que O produzca «p» o de que él mismo tiene la intención

de producir «p», o de que quiere revelar el contenido proposicional de una opinión, un sentimiento, un deseo, una intención, etc.

VI

No es, ciertamente, lo mismo *entender* el significado de una expresión lingüística que *entenderse* sobre algo con la ayuda de una emisión considerada válida; con igual claridad hay que distinguir entre una emisión tenida por válida y una emisión válida. Sin embargo, las cuestiones relativas al significado no pueden separarse por completo de las cuestiones relativas a validez[7]. La cuestión básica de qué significa entender el significado de una expresión lingüística no puede aislarse de la cuestión de en qué contexto puede esa expresión ser aceptada como válida. Pues no se sabría qué significa entender el significado de una expresión lingüística si no se supiera cómo *podría* servirse uno de ella para entenderse con alguien acerca de algo. Ya en las propias condiciones relativas a la comprensión de expresiones lingüísticas puede verse que los actos de habla que con su ayuda pueden formarse se enderezan a un acuerdo racionalmente motivado acerca de lo dicho. En este aspecto la orientación por la posible validez de las emisiones pertenece a las condiciones pragmáticas no sólo del entendimiento sino incluso de la comprensión misma del lenguaje. En el lenguaje están internamente asociadas la dimensión del significado y la dimensión de la validez.

Si partimos de esta concepción intersubjetivista del lenguaje, los tipos ilocucionarios pueden identificarse recurriendo al hilo conductor que representan las pretensiones de validez[8]. Y para averiguar cuáles son esas pretensiones de validez ofrécese la cuestión heurística de en qué sentido los actos de habla pueden negarse en conjunto. Nos topamos exactamente con tres pretensiones de validez si consideramos bajo qué aspectos puede negarse una oración ilocucionariamente multívoca como

(4) Entregaré a Y la suma exigida.
(4') No, tú no eres muy de fiar en tales asuntos.

---

[7] Cfr. K. O. Apel, «Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit», en *Archivio di Filosofia*, LV, 1987, págs. 51 y ss.

[8] Cfr. mi propuesta de clasificación en J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1988, t. I, ss.

(4'') No, tú no piensas en serio lo que dices.
(4''') No, no se llegará a eso.

En el primer caso el oyente entiende la emisión como promesa y pone en cuestión que el hablante sea lo suficientemente responsable como para atenerse a la obligación contraída. En el segundo caso el hablante entiende la emisión como una declaración de intención y pone en duda la seriedad y sinceridad de la intención manifestada. En el tercer caso, el oyente entiende la intención como pronóstico y pone en tela de juicio la verdad del enunciado relativo al futuro. Un acto ilocucionario, cualquiera que sea, puede ponerse en tela de juicio bajo los aspectos de rectitud, de veracidad y de verdad. Por ejemplo, una exigencia como (1) no sólo puede negarse en lo que respecta a la autoridad que para hacerla pueda tener el hablante, sino también en lo tocante a la sinceridad de la intención que el hablante expresa o a la verdad de las presuposiciones de existencia del contenido proposicional manifestado[9].

Si se considera en conjunto el análisis que Searle efectúa de las condiciones de los actos de habla, en cierto modo cabe encontrar en su esquema analítico las tres mencionadas pretensiones de validez si bien bajo una descripción distinta. En una discusión Searle propuso analizar la pretensión de rectitud en términos de sus preparatory conditions, la pretensión de veracidad en términos de su sincerity conditions y la pretensión de verdad en términos de sus essential conditions. El que esta traducción sea, en efecto, posible habla en favor de la sutileza y complejidad de los análisis practicados por Searle. John Searle fue el primero en aprehender con claridad la estructura de los actos de habla. Pero las ideas en que se mostró pionero apuntan bastante más allá de un marco analítico que se apoye en un modelo intencionalista. El concepto de pretensión de validez perdería su gracia si se lo

[9] Si se deslinda la clase de actos de habla expresivos bajo el aspecto de la pretensión de veracidad que H entabla en favor de la manifestación de una vivencia subjetiva a la que él tiene un acceso privilegiado, ofrécense como prototipo las confesiones. En cambio, los actos de acción de gracias, las felicitaciones, las disculpas, etc. no son actos de habla expresivos, pues pueden lograrse aun cuando el hablante no «piense» realmente lo que dice. Al igual que en las apuestas y en el acto de bautizar, el sentido ilocucionario de esos actos de habla regulativos viene determinado por un contexto normativo; si tal contexto no se transgrede, un acto, por ejemplo, de dar las gracias sigue siendo válido aun cuando al hablante «no le salga de dentro» lo que dice.

tratase de forzar a acomodarse a ese marco. Las condiciones de verdad y satisfacción son un concepto semántico para el que pueden señalarse también correlatos mentalistas. Ahora bien, un acceso privado, ora se conciba en términos prelingüísticos, ora se limite a articularse en términos monológicos, sólo puede defenderse a costa de una teoría de la verdad como correspondencia, que a mi juicio es insostenible. Por eso propongo considerar las condiciones de validez no aisladamente sino en conexión pragmática con pretensiones de validez y con razones potenciales para el desempeño de tales pretensiones.

Las pretensiones de validez susceptibles de crítica, que se enderezan a un reconocimiento intersubjetivo, son los carriles sin los que un acto de habla no podría alcanzar la meta ilocucionaria del hablante.

III. Entre Metafísica y Crítica de la Razón

7. La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces

«Unidad y pluralidad» es el tema bajo cuyo signo estuvo la metafísica desde sus orígenes. La metafísica trata de reducir Todo a Uno; desde Platón se presenta en sus acuñaciones más decisivas como doctrina de la Unidad-Totalidad; la teoría se orienta a lo Uno como origen y fundamento de Todo. Este Uno se llamó antes de Plotino idea del bien o primer motor, y tras él summun ens, incondicionado, y espíritu absoluto. Durante el último decenio el tema ha vuelto a cobrar actualidad. Los unos lamentan la pérdida del pensamiento metafísico referido a la Unidad y se esfuerzan, bien por una rehabilitación de figuras prekantianas de pensamiento o por un retorno a la metafísica allende Kant[1]. Los otros, a la inversa, responsabilizan de las crisis que padece la actualidad a la herencia que la moderna filosofía del sujeto y la moderna filosofía de la historia, referidas también a la Unidad, recibieron de la metafísica y conjuran al plural de las historias y formas de vida frente al singular de la historia universal y del mundo de la vida, la alteridad de los juegos de lenguaje y de los discursos frente a la identidad de lenguaje y diálogo, lo cambiante de los diversos contextos frente a la pretensión de univocidad de los significados. Empero esta protesta contra la Unidad en nombre de una pluralidad subyugada se expresa en dos lecturas contrarias. En el contextualismo radical de un Lyotard o de un Rorty pervive también la vieja

[1] R. Spaemann, «Natur», en *Id., Philosophische Essays,* Stuttgart, 1983, págs. 19 y ss.; *Id., Das Natürliche und das Vernünftige,* Munich, 1987; D. Henrich, *Fluchtlinien,* Francfort, 1982; *Id.,* «Dunkelheit und Vergewisserung», en Henrich (ed.), *All-Einheit, Wege eines Gedankens in Ost und West,* Stuttgart, 1983, págs. 33 y ss.

intención que animó a la crítica a la metafísica, de salvar los momentos de lo no-idéntico y lo no-integrado, de lo desviante y heterogéneo, de lo contradictorio y conflictivo, de lo efímero y accidental, sacrificados al idealismo[2]. En cambio, la apología de lo efímero y la despedida de las cuestiones de principio pierde en *otros* contextos sus rasgos subversivos; en ellos sólo conserva ya el sentido funcional de blindar a tradiciones que se han tornado no susceptibles de verdad contra pretensiones críticas impertinentes o exageradas a fin de que puedan seguir prestando la defensa cultural que ha menester en sus flancos una modernización social que corre el riesgo de perder su estabilidad[3].

La diferenciada disputa en torno a la Unidad y Totalidad no puede, pues, reducirse en modo alguno a un simple en favor o en contra. El cuadro se complica aún más por las latentes afinidades electivas. La protesta que hoy, en nombre de la pluralidad sojuzgada, se dirige contra el Uno sojuzgante, no parece hacer ascos frente al pensamiento referido a la Unidad, cuando éste se presenta en forma de una metafísica renovada, e incluso adopta frente a él una actitud de reservada simpatía. Y la razón es obvia: el contextualismo radical vive, él mismo, de una metafísica negativa que se limita a circunscribir sin descanso aquello que el idealismo metafísico, al hablar de lo incondicionado, había pensado ya siempre, a la vez que errado sin cesar. Pero tampoco el contextualismo menos radical parece estar descontento (desde el punto de vista funcional de una compensación de las cargas que la modernidad impone) con esa metafísica cuyas pretensiones de validez ni él mismo se cree. Los partidos en pro y en contra del pensamiento metafísico referido a la Unidad sólo forman una constelación clara cuando se los asocia con un tercer partido en el que ven al enemigo común; me refiero al humanismo de aquellos que, prosiguiendo la tradición kantiana, tratan de salvar en términos de filosofía del lenguaje un concepto de razón escéptico y postmetafísico, pero no derrotista[4]. Desde el punto de vista del pensamiento metafísico referido a la Unidad, el concepto procedimental de razón comunicativa es demasiado débil porque destierra todo contenido al ámbito de lo contingente e incluso permite pensar a la razón misma como contingentemente surgida. Y

[2] J. F. Lyotard, *Le Différend*, París, 1984; y en general, J. Culler, *On Deconstruction*, Londres, 1983.

[3] O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, 1981.

[4] H. Putnam, *Razón, Verdad e Historia*, Madrid, 1988.

a su vez es demasiado fuerte desde el punto de vista contextualista porque en el medio del entendimiento lingüístico incluso los límites de mundos supuestamente inconmensurables se revelan permeables. El primado metafísico de la unidad sobre la pluralidad y el primado contextualista de la pluralidad sobre la unidad me resultan cómplices secretos. Mis consideraciones se enderezan a la tesis de que la unidad de la razón sólo permanece perceptible en la pluralidad de sus voces, es decir, como posibilidad de principio de pasar, por ocasionalmente que sea pero siempre de forma comprensible, de un lenguaje a otro. Esta posibilidad de entendimiento que ya sólo puede venir asegurada procedimentalmente y realizarse transitoriamente constituye el trasfondo de la efectiva multiplicidad de lo que —incluso sin entenderse mutuamente— mutuamente se sale al encuentro.

En primer lugar (I) voy a llamar la atención sobre el ambivalente significado de un pensamiento metafísico referido a la Unidad que a la vez que se emancipa del pensamiento mítico permanece también ligado a él. Para ello voy a tocar tres temas en torno a los que se puso en marcha una crítica de la metafísica en el marco de la propia metafísica: la relación de identidad y diferencia, el problema de la inefabilidad de lo individual, así como el malestar causado por el pensamiento afirmativo, sobre todo por su determinación puramente privativa de la materia y del mal. Pasando después a Kant (II) voy a tratar de reconstruir el giro desde una unidad de la razón tomada de los órdenes objetivos del mundo, a la razón como una facultad o capacidad subjetiva de la síntesis idealizadora; mas con ello retorna de forma distinta y nueva el viejo problema del idealismo de cómo hay que entender la mediación entre el *mundus intelligibilis* y el mundus sensibilis. Hegel, Marx y Kierkegaard tratan, cada uno a su manera, de recurrir al medio que representa la historia para entender en términos procesuales la unidad de un mundo historificado, ya se trate del mundo en conjunto, del mundo humano, o de la biografía del individuo. A ello responden (III) el positivismo y el historicismo con un nuevo giro, esta vez efectuado en términos de teoría de la ciencia, que, como hoy podemos ver, ha cedido el paso a un contextualismo de uno u otro tipo. Las objeciones contra las posiciones contextualistas llaman a su vez la atención sobre la no rebasabilidad de una estructura simétrica de perspectivas, la cual viene inscrita en toda situación de habla y hace posible la intersubjetividad del entendimiento lingüístico. Así, en el propio medio que el lenguaje representa (IV) se hace

valer una unidad débil, transitoria de la razón, que no cae víctima de la maldición idealista de una universalidad que triunfa sobre lo particular y lo individual. El tema unidad y pluralidad se plantea de forma muy distinta en el paradigma ontológico, en el paradigma mentalista, y en el paradigma lingüístico.

I

En las Enéadas de Plotino «Unidad y Pluralidad» es el tema clave. En esa obra se resume el movimiento de pensamiento que se inicia con Parménides, el movimiento de un idealismo filosófico que logró superar las barreras cognitivas de la visión mítica del mundo. El to hen panta no significa que todo se agote en Uno sino que lo Múltiple puede hacerse derivar de lo Uno y de este modo ser entendido en conjunto, ser entendido como totalidad. Con esta poderosa y violenta abstracción el espíritu humano se hace con un punto de referencia extramundano, esto es, con una perspectiva capaz de tomar distancias, desde la que el movido entretejimiento y oposición de los sucesos y fenómenos concretos queda articulado en un todo firme y sólido, sustraído por su parte al mudable acontecer. Esta mirada distanciadora puede ahora diferenciar entre el ente en conjunto y las entidades concretas, entre el mundo y aquello que sucede en él. Esta distinción posibilita, a su vez, un nivel de explicación que se distingue de las narraciones míticas. El mundo en singular remite a *un* origen, a un origen que ya no puede ser del mismo tipo que aquellas potencias originarias que aparecían siempre en plural y sumidas siempre en perpetua lid, a que el mito se refería. Éstas permanecían entretejidas con la cadena de generaciones y tenían un origen *en* el tiempo. Pero el Uno, en tanto que origen carente de presupuestos, es un *proton* del que brotan el tiempo y lo temporal.

Puesto que todo fenómeno necesitado de explicación ha de ser referido en última instancia al Uno y Todo, surge al propio tiempo una coacción que empuja a desambiguar: todo lo intramundano ha de quedar desambiguado y convertido en un ente idéntico a sí mismo, es decir, ha de ser entendido como un determinado objeto particular. Y la explicación de los fenómenos objetivados no puede buscarse en el plano mismo de los fenómenos, sino en algo que subyace a los fenómenos —en esencias, ideas, formas o sustancias que, al igual que el Uno y Todo, son

ellas mismas de naturaleza conceptual o que, a lo menos, a fuer de arquetipos, están a medio camino entre conceptos e imágenes—. De ahí que el Uno se considere como primero no en el sentido de primer comienzo u origen, sino como primer fundamento, prototipo o concepto del concepto. La explicación a partir de principios que entiende lo particular bajo lo universal y lo deduce a partir de principios últimos, este modo deductivo de explicación diseñado conforme al modelo de la matemática, rompe con el concretismo de una visión del mundo en la que lo particular queda directamente entretejido con lo particular, unas cosas se reflejan en otras, y todo forma un superficial tejido de oposiciones y semejanzas. Con Nietzsche cabría decir que el mito sólo conoce superficie, sólo apariencia y no esencia. La metafísica, en cambio, se zambulle en la profundidad.

También las religiones universales, sobre todo las monoteístas y el budismo, alcanzan un nivel conceptual parecido. Pero los grandes fundadores religiosos y los grandes profetas, cuando ponen el mundo en conjunto a distancia, bien sea en términos de historia de la salvación o en términos cosmológicos, se dejan guiar por cuestiones *éticas,* mientras que la ruptura con la inmediatez de la malla narrativa de fenómenos concretos los filósofos griegos la efectúan *teoréticamente.* Aquí el empujón que lleva del mito al logos no puede sólo agotarse en el potencial que, en lo tocante a la forma de entender la interacción social, tal empujón entraña. Aunque, eso sí, también el acto de contemplación cobra un sentido ético-religioso. En torno a la actitud teorética de quien se sume en la contemplación del cosmos cristaliza una forma de vida; y este bios theoretikós queda cargado con expectativas similares a las del camino de salvación privilegiado del monje itinerante, del eremita o del fraile. Según Plotino, sólo en el medio del pensamiento se constituye el alma en un «sí mismo» *(Selbst)* que se torna consciente de sí en la visión meditativa y reflexiva del Uno como identidad. La henosis, la unión intuitiva del filósofo con el Uno preparada mediante pensamiento discursivo es ambas cosas a la vez: transgresión extática de sí mismo y cercioramiento reflexivo de sí. El desmaterializador y desdiferenciador conocimiento de lo Uno en lo Múltiple, la concentración en el Uno mismo y la identificación con la fuente de luz sin límites, con el atemporal círculo de los círculos, no extinguen el «sí mismo», sino que aumentan la conciencia de sí. La filosofía está referida como telos a una vida de lucidez y conciencia. En la actualización contemplativa de la identidad del mundo se forma

la identidad del yo. Así, el pensamiento ligado a esta filosofía primera tenía un sentido enteramente emancipatorio.

También la metafísica pertenece al proceso histórico-universal que, desde el punto de vista de una sociología de la religión, Max Weber describió como racionalización de las imágenes del mundo y Jaspers como el empujón cognitivo que caracteriza al tiempo eje[5]. Pero tal empujón representa también una «racionalización» en un sentido completamente distinto. De Freud a Horkheimer y Adorno se ha venido insistiendo en la dialéctica que lleva en su seno tal ilustración ligada a la filosofía primera o filosofía del origen[6]. La maldición de los poderes míticos y la magia de lo demónico que habían de quedar disueltas merced a la abstracción de lo universal, lo eterno y necesario, se reproducen también en el triunfo idealista de lo Uno sobre lo Múltiple. La angustia ante los incontrolados peligros que se delata en los mitos y prácticas mágicas, pasa a anidar en los propios conceptos con que la metafísica ejerce funciones de control. La negación que opone lo Uno a lo Múltiple como Parménides el Ser al no-Ser, es también negación en el sentido de una defensa frente a arraigadas y profundas angustias ante la caducidad y la muerte, el aislamiento y la separación, la oposición y la contradicción, la sorpresa y la innovación[7]. Tal defensa se delata asimismo en la devaluación idealista de lo Múltiple a meros fenómenos. Sólo como *copia* de las ideas se desambiguan esos fenómenos prestos a inundarlo todo pasando a constituir miembros abarcables de un orden armónico.

La sospecha materialista de que en el idealismo el poder de los orígenes míticos, de los que nadie puede impunemente alejarse, no hace más que alargarse de forma más sublime y más inmisericorde, encuentra pábulo en la propia historia del pensamiento metafísico. Problemas centrales en los que en vano laboró la metafísica, parecen seguirse de que la Pluralidad, al quedar recortados sus derechos, se revela contra una Unidad coercitiva y, por tanto, ilusoria. A lo menos bajo tres aspectos vuelve a plantearse una y otra vez la misma cuestión: la de cómo se han entre sí lo Uno y lo Múltiple, lo infinito y lo finito.

[5] Cfr. los *Ensayos de Sociología de la Religión* de Max Weber, y también K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*, t. I, Munich, 1957.

[6] M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947.

[7] Klaus Heinrich, *Dahlemer Vorlesungen*, t. I, Francfort, 1981.

Primero: ¿cómo puede el Uno, sin poner en peligro su unidad, ser Todo cuando el Todo está compuesto de muchas cosas diversas? La pregunta que todavía mueve el escrito de Hegel sobre la diferencia, la de cómo puede pensarse la identidad de identidad y diferencia proviene del problema de la methexis de la doctrina platónica de las ideas; y ya Plotino le da su versión más neta con una formulación paradójica: «El Uno es Todo y no uno (de todos)»[8]. El Uno es Todo en la medida en que es inmanente a todo ente particular como su origen y fuente; pero al tiempo el Uno tampoco es nada de ello en la medida en que sólo puede conservar su unidad en la distinción respecto de la alteridad que caracteriza a cada ente particular. Así pues, el Uno, para ser Todo está en todo, y a la vez, para seguir siendo el Uno, está sobre todo: antecede y subyace a todo lo intramundano.

La metafísica se ve atrapada en tales formulaciones paradójicas porque, al pensar ontológicamente, trata en vano de subsumir a su vez bajo determinaciones objetivantes al Uno, que en tanto que origen, fundamento y universidad de todo ente, es el que empieza constituyendo la perspectiva desde la que lo Múltiple puede objetivarse en tanto que diversidad del ente. Ésta es la razón por la que aún Heidegger se aferra a la diferencia ontológica entre el Ser y el ente, que impide asimilar lo uno a lo otro.

Plotino desplaza esa paradoja del Uno mismo al Nous: sólo en la capacidad cognoscitiva humana se abre la sima entre la comprensión discursiva de lo Múltiple y la fusión intuitiva con el Uno a la que tal comprensión se limita a apuntar. Pero este concepto ontológico-negativo del Uno como de una superabundancia o exceso que escapa a todo discurso argumentativo, abre el camino para una crítica autorreferencial de la razón que retiene todavía al pensamiento de Nietzsche, Heidegger y Derrida en el círculo mágico de la metafísica. Siempre que el Uno se piensa como absoluta negatividad, como privación y ausencia, como resistencia contra el habla proposicional en general, el fundamento de la racionalidad se revela como el abismo de lo irracional.

En segundo lugar, se plantea la cuestión de si el idealismo que reduce todo a Uno y con ello devalúa todo ente intramundano convirtiéndolo en fenómeno o copia, puede hacer justicia a la integridad del individuo, a su individualidad e incanjeabilidad.

[8] W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, Francfort, 1985, págs. 31 y ss.

La metafísica mantiene prestos los conceptos de especie y diferencia específica para descomponer lo universal en lo particular. Conforme a un modelo genealógico, en cada nivel de universalidad el árbol de las ideas o conceptos de género se ramifica en diferencias específicas, de las que cada especie puede constituir a su vez un genus proximum para ulteriores determinaciones. Lo particular sólo es particular relativamente a un universal. Para la individuación de lo particular están a disposición medios aconceptuales cuales son el espacio, el tiempo y la materia, y también características accidentales por las que lo individual se desvía de aquello que le compete merced a su pertenencia a especies y en virtud de las correspondientes diferencias específicas. Así, lo individual sólo resulta aprehensible en su cáscara accidental, la cual rodea al núcleo del ente determinado genérica y específicamente, como algo externo y contingente. Las figuras metafísicas de pensamiento fracasan ante lo individual. Es lo que acaba motivando a Duns Escoto a prolongar lo esencial hasta la individualidad misma. Escoto acuña el paradójico concepto de *haecceitas,* que incluso a la individuación pone el sello de lo esencial, pero que, precisamente por ser algo perteneciente al ámbito de lo esencial, se mantiene frente a lo verdaderamente individual en una indiferente generalidad.

El idealismo se había engañado desde el principio acerca de que inconfesadamente las ideas contienen ya en sí lo puramente material y accidental de las cosas individuales, pues de tales cosas individuales están abstraídas[9]. El nominalismo descubrió esta contradicción y rebajó las sustancias o *formae rerum* a meros nombres, a *signa rerum* que, por así decir, los sujetos cognoscentes cuelgan a las cosas. Cuando la moderna filosofía de la conciencia da un paso más y las cosas particulares desustancializadas las disuelve en material de sensaciones a partir del cual los propios sujetos empiezan construyendo sus objetos, se agudiza el problema de la inefabilidad de lo individual que se hurta a quedar subsumido en conceptos. La no aclarada constelación que forma lo universal, lo particular y lo individual pone en marcha la crítica al pensamiento intelectivo *(Verstandesdenken)* en el sentido de Kant. Tras Hegel ésta se convierte en una crítica al pensamiento controlador e identificante y termina en la tentativa de Adorno

[9] K. H. Haag, *Der Fortschritt in der Philosophie,* Francfort, 1983, pág. 33.

de poner a resguardo el momento de lo no-idéntico frente a los ataques de la razón instrumental[10].

De este movimiento de pensamiento de la metafísica misma surge también el tercer motivo de crítica a la metafísica, a saber: la sospecha de que todas esas contradicciones se concentran en el venerable concepto de materia; ese concepto constituye, por así decirlo, el suelo del pensamiento negativo. ¿Puede la materia a la que lo que es en el mundo debe su finitud, su concreción en el espacio y en el tiempo, su existencia, ser pensada sólo negativamente como no-ente? Aquello en lo que se encarnan las ideas y en lo que palidecen hasta tornarse meros fenómenos, ¿no ha de pensarse como un principio de *dirección opuesta* a lo inteligible y no sólo como privación, como residuo que queda tras sustraer todo ser determinado y todo bien, sino como fuerza activa de la negación, que es la que empezaría engendrando al mundo de la apariencia y del mal? Esta pregunta se ha repetido con insistencia bajo el aspecto genético. Supuesto el primado de lo Uno que a todo antecede y subyace, ¿por qué es entonces el ente y no más bien nada? El problema de la teodicea constituye sólo la variante práctico-moral: supuesto el primado del bien del que todo proviene, ¿cómo aparece entonces el mal en el mundo? Todavía Schelling lucha en 1804 y de nuevo en 1809 (en su tratado sobre la libertad humana) con estas cuestiones. Se vuelve contra la tradición platónica, a consecuencia de la cual lo material o el mal quedan representados como una mera sombra, depotenciación, mengua de lo inteligible y del bien y no como principio de la negación y la egoidad, de la cerrazón, del activo retroceder en dirección al abismo. En su interesante polémica contra el apego a lo afirmativo, contra la transfiguración y armonización de lo carente de regla, de lo negativo, de lo que falla y fracasa, bulle también el impulso a oponer resistencia a todo peligro de transfiguración idealista, el mismo impulso por el que muy pronto se dejaría mover una crítica ideológica que va desde el materialismo pesimista del primer Horkheimer hasta el materialismo optimista de Bloch[11].

[10] T. W. Adorno, *Negative Dialektik,* Francfort, 1968.

[11] H. Brunkhorst, «Dialektischer Positivismus des Glücks», en *Zeitschrift für philosophische Forschung,* 39, 1985, págs. 535 y ss.; M. Korthals, «Die kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer», en *Zeitschrift für Soziologie,* 14, 1985, págs. 315 y ss.

II

Las consideraciones de Schelling se mueven ya bajo las premisas de una filosofía de la conciencia que no piensa ya la unidad de la pluralidad como un todo objetivo previo al espíritu humano, sino como resultado de una síntesis que ese mismo espíritu efectúa. Allende eso, el *Sistema del idealismo trascendental* (1800) de Schelling contiene ya un primer bosquejo, una primera construcción de la historia universal. Ambas cosas, la razón como fuente de ideas *formadoras de mundo* y la historia como el medio a través del cual el espíritu efectúa sus síntesis, revolucionan los conceptos básicos de la metafísica y suscitan como consecuencia los problemas que en los hegelianos de izquierdas ponen en marcha un pensamiento postmetafísico.

Como es sabido, Kant asocia con el concepto de conocimiento las operaciones sintéticas de la imaginación productiva y del entendimiento por las que la diversidad de representaciones y sensaciones se organiza en la unidad de experiencias y juicios. La aprehensión en la intuición, la reproducción en la imaginación, y el reconocimiento en el concepto son acciones espontáneas que recorren lo diverso, cuyos elementos asumen y asocian en una unidad. La operación de poner unidad en una pluralidad antes desordenada la explica Kant recurriendo a la construcción de figuras geométricas y series numéricas sencillas. En ellas el sujeto activo procede conforme a reglas subyacentes; pues la representación de la unidad no puede surgir del propio acto de unir. Y estas conexiones sintéticas que el entendimiento practica quedan a su vez unidas mediante la síntesis de nivel superior que es la apercepción pura. Por apercepción pura entiende Kant el «yo pienso» formal que ha de poder acompañar todas mis representaciones si es que en la diversidad de representaciones ha de poder conservarse la unidad egológica de una autoconciencia siempre idéntica. Para que el sujeto no se sumerja olvidado de sí en la corriente de sus representaciones, ha de retenerse a sí mismo como *el mismo* sujeto. Sólo esta identidad establecida en la autoconciencia aprehensiva, en modo alguno dada empíricamente, sino trascendentalmente presupuesta, permite la autoatribución de todas mis representaciones; sólo mediante la unidad trascendental de la apercepción cobra la pluralidad de mis representaciones la general cohesión que las caracteriza como representaciones propias, es decir, como representaciones que *me pertenecen a mí* como sujeto cognoscente.

Con ello se alcanza el punto desde el que la *Crítica de la Razón Pura* enlaza a su manera con la figura metafísica de pensamiento del Todo-Uno. Pues la unidad trascendental del sujeto cognoscente que se refiere a sí mismo, exige por el lado de lo cognoscible un concepto simétrico de Todo, a lo que el sujeto se enfrenta, un concepto trascendental de mundo como suma de todos los fenómenos. A este concepto de mundo lo llama Kant una idea cosmológica, es decir, un concepto de la razón con el que convertimos en objeto la totalidad de las condiciones en el mundo. Con ello entra en juego un tipo distinto de síntesis. Las ideas cosmológicas engendran la «unidad sintética incondicionada de todas las condiciones»; al tener por meta el todo de la experiencia posible y lo incondicionado, siguen principios de completud y perfección que trascienden toda experiencia. Este excedente idealizador distingue a la síntesis *formadora de mundo* que caracteriza a la razón, de las operaciones sintéticas del entendimiento que nos permiten conocer algo *en el mundo*. Como las ideas son conceptos que proyectan un mundo, tampoco puede corresponderles nada que tuviese alguna similitud con los objetos intramundanos de la experiencia. En lo tocante al mundo de los fenómenos sólo valen como principios que regulan el uso del entendimiento y que nos fuerzan a perseguir la meta de un conocimiento sistemático, es decir, a producir teorías lo más unitarias y completas posibles. Tienen un valor heurístico para el progreso del conocimiento.

Kant, al hacer depender al ente en conjunto de las operaciones sintéticas del sujeto, rebaja el cosmos y lo convierte en ámbito objetual de las ciencias nomológicas. El mundo de los fenómenos ya no es un «todo articulado conforme a fines». Así, el concepto trascendental de mundo tampoco puede satisfacer ya, a diferencia del metafísico, la necesidad de establecer, por reducción del Todo al Uno, un plexo dotado de sentido capaz de absorber las contingencias, de restar importancia a lo negativo, y de aliviar la angustia ante la muerte, ante el aislamiento y ante lo absolutamente nuevo. Para ello ofrece ahora Kant un mundo distinto, el mundo inteligible. Éste permanece, ciertamente, cerrado al conocimiento teorético, pero su núcleo racional, el mundo moral, viene en todo caso acreditado por el *factum* del deber. Pues, a diferencia de las ideas cosmológicas, la idea de libertad puede apoyarse en la ley moral; no sólo regula sino que también determina la acción moral: «En ella incluso la razón pura ejerce la causalidad de producir realmente aquello que su

concepto contiene» (Kr.V. B 385). Carácter regulativo lo tiene sólo el correspondiente concepto de un «mundo de seres racionales» en que cada uno actúa como si mediante sus máximas fuese en todo momento un miembro legislador en un reino universal de los fines. Así pues, también la razón práctica proyecta, al igual que la teorética, una unidad sintética incondicionada de todas las condiciones —pero que esta vez apunta al todo de una comunidad «ético-civil» que surgiría por la unión sistemática de todos los hombres mediante leyes comunitarias objetivas—. De nuevo entra en juego la síntesis formadora de mundo que caracteriza a la razón, pero esta vez su excedente idealizador no tiene un sentido simplemente heurístico, rector del conocimiento, sino un sentido práctico-moral, el sentido de una obligación moral.

Con la reduplicación de un concepto de mundo de cuño trascendental disuelve Kant dos de los tres mencionados problemas en los que la metafísica había laborado en vano. El problema de cómo hay que pensar la identidad de lo Uno y lo Múltiple sólo era irresoluble bajo las coacciones ejercidas por la estrategia conceptual de un pensamiento que procedía objetivando en términos ontológicos y que en tal objetivación *mezclaba* el mundo y lo intramundano. Pero la apariencia trascendental, la apariencia de que a los conceptos de Uno y Todo hubieran de corresponderles objetos, se desvanece tan pronto como la estructura de los conceptos de mundo queda patente en su calidad de ideas de la razón, es decir, en su calidad de resultado de una síntesis idealizadora. También el problema de la materia se disuelve porque las operaciones sintéticas son adscritas a un sujeto finito que ha de dejarse *dar* su material en el conocimiento y en la acción. Sin embargo, retorna, en forma ahora transmutada en términos de filosofía trascendental, la cuestión de partida de la metafísica de cómo se han entre sí lo Uno y lo Múltiple, lo infinito y lo finito: la no aclarada coexistencia de mundo inteligible y mundo sensible transforma el viejo problema en múltiples cuestiones nuevas: en la cuestión de la relación entre razón teórica y razón práctica, entre causalidad de la libertad y causalidad de la naturaleza, entre moralidad y legalidad, etc. El dualismo de los mundos tampoco queda superado porque Kant introduzca una tercera clase de ideas de la razón, que pone a la consideración de la naturaleza y de la historia bajo puntos de vista teleológicos, pues estas ideas, sin el sólido fundamento del conocimiento intelectivo, ni siquiera tienen un sentido heurístico sino que constituyen el focus imaginarius de ese tipo de consideración

que procede *como si* la naturaleza y la historia pudiesen constituir un reino de los fines.

Sin solucionar permanece en cualquier caso el tradicional problema de la inefabilidad del individuo[12]. La actividad intelectiva de las ciencias naturales subsume lo particular bajo leyes universales sin tenerse que preocupar de lo individual. Para el yo como persona individual no queda ningún lugar entre el yo como universal y el yo como particular, es decir, entre el yo trascendental como uno frente a todo y el yo empírico como uno entre muchos. En la medida en que el conocimiento de mí mismo es trascendental, se topa con la desnuda identidad del yo como condición formal de la cohesión de mis representaciones; en la medida en que tal conocimiento procede en términos empíricos mi naturaleza interna me aparece tan ajena como la externa.

Mientras la *theoria* filosófica, en tanto que forma de vida, cobraba también un significado en lo concerniente a la salvación individual, al sujeto que se entregaba a la teoría no le era menester asegurarse, *dentro* de la teoría misma, de la incanjeabilidad de su existencia; podía bastarle la promesa de salvación que tal participación en la vida teorética comportaba. Sólo la literatura de confesiones secularizada de la que *Las Confesiones* de Rousseau proporciona el gran ejemplo, recordó que los conceptos básicos de la psicología racional, pese al hermanamiento de metafísica y teología, habían rebotado siempre contra la experiencia básica de la tradición judeo-cristiana; me refiero a la experiencia de la mirada individuante de ese Dios trascendente, a la vez severo y gracioso, ante el que todo individuo, solo y sin delegar en nadie, había de dar cuenta de toda su vida tomada en conjunto. Esta fuerza individuante de la conciencia de pecado, a la que la filosofía nunca supo dar cobro conceptualmente, se procura desde el siglo XVIII una forma distinta de expresión, una expresión literaria, en las revelaciones autobiográficas de la vida individual, como público documento de una existencia de la que el autor asume la responsabilidad. El tema de la inefabilidad del individuo cobra, además, una nueva actualidad con la irrupción del pensamiento histórico.

El romanticismo y las ciencias del espíritu que nacen en el medio de la mentalidad romántica ocupan el concepto trascendental de mundo en la dimensión temporal, en la dimensión social y en la dimensión espacial con nuevas unidades: con *la*

[12] Cfr. más adelante, págs. 222 y ss.

historia, *la* cultura y *el* lenguaje. Estos nuevos singulares ponen una unidad sintética en la pluralidad de historias, culturas y lenguajes que hasta entonces se había tomado como algo cuasinatural, una unidad sintética que, como Herder, Humboldt y Schleiermacher van a suponer en seguida, se debe a una subyacente productividad del espíritu. Pero *estas* síntesis tienen que pensarse conforme a *otro* modelo que el de la construcción de una línea recta o una serie numérica porque en las esferas alumbradas por las ciencias del espíritu lo particular no puede subsumirse ya bajo lo universal pasando por alto lo individual. Pues, en un sentido bien enfático, son individuos los que se hallan enredados en sus propias historias, formas de vida y diálogos y los que, por su parte, comunican a esos plexos que los envuelven, plexos intersubjetivamente compartidos, pero siempre concretos, algo de su individualidad. Lo particular de una determinada historia, cultura o lenguaje se sitúa como tipo individual entre lo universal y lo individual. Con tales conceptos tentativos se movió entonces la escuela histórica[13].

A este cambio de *status quaestionis,* determinado tanto por la crítica de Kant a la metafísica como por la conciencia histórica postkantiana, reacciona Hegel. La ambivalencia que en Kant sólo estaba implícita, aparece abiertamente en la filosofía de Hegel: haciendo suyos y desarrollando radicalmente los motivos de autocrítica impulsados por el propio movimiento de pensamiento de la metafísica, Hegel renueva por última vez el pensamiento metafísico referido a la Unidad. Reduciendo a escombros el idealismo platónico, añade a la cadena de tradición que pasa por Plotino y San Agustín, Santo Tomás, el Cusano y Pico de la Mirandola, Spinoza y Leibniz un último e imponente eslabón, mas ello sólo por vía de prestar a la concepción de la unidad-totalidad una peculiar actualidad. Hegel entiende su filosofía como respuesta a la necesidad contemporánea de superar las escisiones de la modernidad a partir del propio espíritu de ésta. Con ello el propio idealismo que había negado a lo propiamente histórico a título de no-Ser todo interés filosófico se sitúa a sí mismo bajo las condiciones históricas de la Edad Moderna. Esto explica, *primero,* por qué Hegel piensa lo Uno como sujeto absoluto, conectando las figuras metafísicas de pensamiento con ese concepto de

[13] E. Rothacker, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus,* Abhandlungen der Akademie der Wissenschaft und Literatur, Maguncia, 1954, n. 6.

subjetividad activa del que la Modernidad había sacado su conciencia de libertad y, en general, su peculiar contenido normativo de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización; y por qué, *segundo,* recurre a la historia como al medio en que tiene lugar la mediación de lo Uno y lo Múltiple, de lo infinito y lo finito[14].

Estos dos componentes de su estrategia conceptual obligan a Hegel a revisar una premisa que en la metafísica había permanecido en vigor desde Plotino al Schelling de la filosofía de la identidad de Jena. El Uno pensado en términos de filosofía del origen no podía agotarse, como fundamento que era de Todo, en el Todo del ente; pero lo Absoluto, en tanto que el Uno mismo, quedaba también situado antes y por encima de Todo. A esta relación entre lo Uno y lo Múltiple, lo finito y lo infinito respondía una posición subordinada de un espíritu humano vuelto sobre sí y ya en discordia consigo. El Nous constituía característicamente en Plotino la primera hipóstasis: en el espíritu discursivo el Uno había salido ya de sí. En vez de eso, Hegel da ahora rango de absoluto a la reflexión, a la relación consigo mismo de un espíritu que de sustancia se levanta a autoconsciencia, el cual porta en sí tanto la unidad como la diferencia de lo finito y lo infinito. A diferencia de lo que todavía acaece en Schelling, el sujeto absoluto no ha de *preceder* al proceso del mundo, sino que en lo único que ha de consistir es en la relación que lo finito y lo infinito guardan entre sí, en la devoradora actividad en que la propia reflexión consiste. El Absoluto es el proceso mediador de esa autorrelación que se produce a sí misma exenta de toda condición. El Uno y el Todo no se enfrentan ya como *relata,* sino que es la relación misma puesta en movimiento en términos históricos la que funda la unidad de sus *relata.*

Con esta innovación Hegel hace frente a aquellos dos problemas que Kant había legado a sus sucesores. Tan pronto como la historia cobra rango metafísico y la automediación del espíritu absoluto toma, por así decirlo, la forma de un discurrir histórico, se establece la entrecortada continuidad de un único proceso de formación que supera y suprime el dualismo entre mundo sensible y mundo moral, entre uso constitutivo y uso regulativo de las ideas de la razón, entre forma y contenido. Y las síntesis, coaguladas ahora en figuras del espíritu, para las que nada se

[14] J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad,* Francfort, 1985, págs. 37 y ss.

torna en material si no son las figuras anteriores del espíritu mismo, prestan en cada caso a lo particular la forma lapidaria de un universal concreto; éste haría justicia a lo individual transido por el concepto al igual que pone en perspectiva la historia como medio en que tiene lugar el proceso de formación. La *Dialéctica Negativa* de Adorno puede iniciar una defensa de lo no-idéntico contra Hegel precisamente porque lo no-idéntico estaba ya en el programa de Hegel.

Pero en este contexto sólo me interesa la tesis de que el espíritu cae en la historia. El pensamiento metafísico había mantenido hasta entonces una orientación cosmológica; el ente en conjunto era idéntico a la naturaleza. Ahora, al ente en conjunto hay que añadirle la esfera de la historia; más aún, el trabajo sintético del espíritu ha de efectuarse a través del medio que representa la historia y poder asimilar las formas en que tal trabajo ha discurrido. Pero con la historia irrumpen en esa estructura que circularmente se cierra sobre sí misma de la razón fundadora de unidad contingencias e incertidumbres que al cabo tampoco pueden quedar absorbidas por esa filosofía de la reconciliación a la que tan maleable vuelve su conceptuación dialéctica. Con la conciencia histórica Hegel pone en juego una instancia cuya fuerza subversiva acaba también arruinando su propia construcción. Una historia que ha de asumir en sí el proceso de formación de la naturaleza y del espíritu y ha de obedecer a las formas lógicas de la autoexplicitación o autodespliegue de ese espíritu, se sublima en lo contrario de historia. Para resumirlo en un sencillo punto que ya había irritado a los contemporáneos: una historia con pasado fijo, futuro predecidido y actualidad condenada ya no es *historia* alguna.

III

Marx y Kierkegaard aprenden de ello. Con el primado de la praxis y de la existencia, la perspectiva del participante que representan el «para nosotros» y el «para mí» hegelianos se hace también teoréticamente con el primado. Con ello la conciencia histórica reconoce su provincialidad frente al futuro. La síntesis de los procesos que son la historia universal o la biografía individual, ya se efectúe mediante el trabajo social y la práctica revolucionaria, o mediante la conciencia cristiana de pecado y la autoelección radical, se ajusta más bien al modelo kantiano que

al modelo hegeliano. Pero los estadios que recorren las formaciones sociales o la propia existencia siguen obedeciendo a una teleología, ya haya ésta de ejecutarse en términos prácticos o en términos existenciales. La teoría de la sociedad de Marx y la dialéctica de la existencia que Kierkegaard desarrolla en sus escritos, conservan todavía un residuo de fundamentalismo. Las contingencias de lo otro y lo nuevo imprevistos, con las que la historia, de forma cada vez más reconocible, interviene desde entonces en las estructuras de la razón fundadora de unidad, desmienten toda síntesis precipitada y toda construcción que trate de ponerles dique. Es esta experiencia la que lleva a las generaciones de filósofos desde mediados del siglo XIX en adelante a una renuncia cientificista a la metafísica y a replegarse sobre la teoría de la ciencia.

Pues había sido ya el propio Kant quien, en vistas de la física de Newton, había liberado de todo plexo de sentido metafísico a la naturaleza fenoménica, lo que ante todo significa: a la naturaleza objetivada en términos científicos; había debilitado la unidad del cosmos convirtiéndola en meta heurística del desarrollo unitario de teorías. ¿Por qué no descargar también ahora a la historia de las hipotecas de ese sucedáneo de metafísica que representa una filosofía de la unidad-totalidad articulada en términos de filosofía de la historia y entregarla a las ciencias del espíritu establecidas mientras tanto? Ahora bien, la apropiación hermenéutica y actualización narrativa de lo transmitido ni siquiera parecen plegarse ya (como lo hace aún el saber nomológico) al imperativo heurístico de una descripción unitaria de la realidad. El historicismo, en cualquier caso, vio en el saber del intérprete y del narrador (un saber dependiente del contexto) el ámbito de una pluralidad que escapa a la pretensión de objetividad y unidad del conocimiento. Sobre todo en Alemania surgen concepciones dualistas de la ciencia por las que la unidad de la razón queda expulsada no sólo ya del cosmos, sino también arrancada de la subjetividad y volatilizada en un ideal metodológico que sólo puede tener ya validez para las ciencias de la naturaleza, mientras que, conforme a la autocomprensión historicista, en las ciencias del espíritu una pluralidad emancipada de toda síntesis no podía menos de acabar conduciendo al relativismo. Por este lado, triunfan entonces las historias sobre la filosofía de la historia, las culturas y formas de vida sobre la cultura como tal y la historia de las lenguas nacionales sobre la gramática racional del lenguaje en general. La interpretación y la narración

expulsan a la argumentación; el sentido multívoco se emancipa de toda validez simple, y el significado local libera de la pretensión de validez universal.

Los filósofos rara vez se han dado por satisfechos con tales divisiones; todo dualismo los excita a una explicación. La teoría de la compensación de Ritter puede entenderse como una tentativa de ese tipo, como la tentativa de acabar con la división historicista del mundo científico[15]. Las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, las cuales se comprometen o bien con la unidad y universalidad, o bien con la pluralidad e individualidad, Ritter empieza poniéndolas en relación con la esfera de la vida civil en un caso y de la vida personal en otro y después, por vía de tales complejos de aplicación o uso, las hace entrar en una mutua relación de complementariedad. Las ciencias de la naturaleza desarrollan las fuerzas productivas de una sociedad industrial en trance de modernización, las ciencias del espíritu nutren los poderes tradicionales tutelares de un mundo de la vida amenazado en su sustancia histórica. El mundo de las cosas susceptibles de control y el mundo del que históricamente se proviene sólo formarán un todo dinámico racional mientras las ciencias del espíritu, especializadas en la reactualización narrativa del mundo histórico, compensen las pérdidas y menguas que para el mundo de la vida inevitablemente comportan la cosificación y modernización de las relaciones sociales, que las ciencias de la naturaleza inducen.

Me refiero a esta conocida tesis porque hoy se la está utilizando para reducir a las ciencias del espíritu a un quehacer narrativo y liberarlas en nombre de una «cultura de la multivocidad» de toda pretensión de conocimiento en el sentido de desarrollo de teorías, de todo consenso alcanzando argumentativamente. Esta forma atemperada de contextualismo comporta, además, la tesis de que el mundo de la vida sólo podrá quedar protegido de la desintegración y la guerra civil, del «golpe hermenéutico de muerte» si no se le exige razón en el sentido de una orientación por un acuerdo fundado[16]. El texto del mundo de la

[15] J. Ritter, «Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft» (1969), en *Id.*, *Subjektivität*, Francfort, 1974, págs. 105 y ss.; cfr. mis observaciones críticas en J. Habermas, *La lógica de las Ciencias Sociales*, Madrid, 1988, págs. 97 y ss.

[16] O. Marquard, «Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften», en *Id.*, *Apologie des Zufälligen*, págs. 98 y ss.; *Id.*, «Verspätete Moralistik», en *FAZ* del 18 de marzo de 1987.

vida sólo puede consistir en contextos. Voy a prescindir de que en el modelo de ciencia que en esta tesis se presupone, y al que, por lo demás, apuntaba ya Schelsky[17] en su momento, no había lugar para las ciencias sociales explicativas, como tampoco para la lingüística y otras ciencias reconstructivas. Más importante en nuestro contexto es que la propia teoría de la compensación opera con un concepto de razón al que no justifica. Implícitamente se apoya en una antropología que tendría que aclarar por qué el hombre depende de un equilibrio entre modernización e historificación; tal antropología tendría que poder explicar *por qué* surge un déficit de encantamiento sustitutorio, de refamiliarización y de suministro de sentido, *cuándo* crece ese déficit hasta convertirse en «pérdida humanamente insoportable» y *cómo* podría compensárselo mediante una producción de narraciones a cargo de las ciencias del espíritu[18]. Pero tal antropología no existe; y cuando se es consciente de lo difícil que resulta hacerse con enunciados universales sobre *el* hombre, se siente uno casi tentado a tomar en consideración una teoría, al menos ya existente en sus elementos básicos, la cual, partiendo de las estructuras de la acción orientada al entendimiento, trata de aclarar por qué y cuándo los mundos de la vida corren el riesgo de sufrir distorsiones y deformaciones al quedar sujetos a imperativos sistémicos.

La alabanza de lo múltiple, de la diferencia, de lo otro, pueden contar hoy con una buena dosis de aceptación; pero un estado de ánimo no constituye todavía argumentación alguna ni puede sustituirla[19]. Y ha sido, ciertamente, con argumentos como

[17] H. Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit*, Hamburgo, 1963, págs. 222 y ss.

[18] O. Marquard, «Lob des Politheismus», en *Id.*, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, 1981, págs. 91 y ss.

[19] La teoría de la compensación no cobra tampoco plausibilidad cuando se nos torna manifiesto su sentido político. La «loa del politeísmo» de Marquard (*Abschied vom Principiellen*, págs. 91 y ss.) se basa en la siguiente narración. Hay mitos provechosos y agradables, son aquellos a los que normalmente llamamos mitos y que aparecen siempre en plural. Lo dañino es la monomítica, porque pretende exclusividad, y como tales monomitos hay que entender ante todo las doctrinas del Todo-Uno de tipo monoteísta y las ligadas a la filosofía primera. Tales doctrinas, al desterrar del círculo de sus seguidores la no-identidad, generan una «identidad del yo» no libre. Tras el hundimiento de tal pensamiento religioso-metafísico referido a la unidad se produjo una vacante que durante el siglo XVIII se cubrió con el más funesto de los monomitos, el del progreso. La filosofía de la historia acaba tornándose en el monomito absoluto que acaba convirtiendo en terror el poder de lo uno sobre la entrañable humanidad de lo múltiple. El único remedio contra ello es un *desencantado* retorno del politeísmo

la teoría postempirista de la ciencia ha transmutado de hecho la imagen que tenemos de las ciencias[20]. En la línea de pensamiento que proviene de Kuhn, Feyerabend, Elkana y otros, la razón fundadora de unidad se ve privada incluso de su último dominio, es decir, de la física. A Richard Rorty[21] le bastó sacar las consecuencias, para deconstruir la imagen del «espejo de la naturaleza» que la filosofía del sujeto había proyectado, y descargar, así a las ciencias de la naturaleza como a la epistemología, de la exigencia de un desarrollo unitario de teorías y del «descubrimiento de un sistema de conceptos científicos atemporal y neutral»[22]. Pero con ello queda también en suspenso incluso la más débil de las ideas kantianas de la razón. Pues sin el aguijón de una proyección idealizante de mundo y sin el impulso trascendedor que la pretensión de verdad comporta, la ciencia objetivante se hunde, al igual que la práctica cotidiana, en sus contextos contingentes. Tanto en el laboratorio como en la vida domina la *misma* cultura de la multivocidad si todos los estándares de racionalidad, todas las prácticas de justificación, no pretenden ser más que convenciones en las que fácticamente se ha crecido, no pretenden ser más «que simplemente tales prácticas»[23].

Llegados al umbral de la actualidad voy a interrumpir esta retrospectiva que vengo haciendo sobre la historia de las ideas. Bien es verdad que la impresión de que sólo se trataba de una historia de las ideas sólo habrá podido surgir porque ante un público especializado como es al que me estoy dirigiendo pensé

---

en forma de unas ciencias del espíritu no embrujadas ya por el universalismo de la razón. A mí me admira la magnitud de la carga de la prueba que se hace recaer sobre esta *story*. ¿Por qué habría de quedar superado el pensamiento ligado a la filosofía de la historia, un pensamiento que en cualquier caso se esforzó siempre por dar argumentos, por una antifilosofía de la historia que se presenta solamente en términos narrativos, es decir, de forma ajena a toda argumentación? Tampoco sabría yo decir quién sigue pensando hoy en términos de filosofía de la historia si lo que ello significa es que «se define a la historia como una larga marcha hacia lo universal y como disolución de lo individual en lo genérico» («Universalgeschichte und Multiversalgeschichte», en *Apologie des Zufälligen*, 1986, 70). Lo único que queda claro es el sentido político de toda la empresa: la prosecución de una tradición muy alemana, la tradición de un ya venerable combate contra las ideas de la Revolución francesa.

[20] R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Filadelfia, 1983.
[21] R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Filadelfia, 1983.
[22] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Francfort, 1981, 441.
[23] *Ibid.*, pág. 422.

que no era menester desarrollar por menudo los argumentos empaquetados y condensados en tales ideas. Pero frente al contextualismo radical he de tornarme algo más explícito. Mas antes he de hacer aún una observación sobre el cambio de paradigma desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje.

El giro lingüístico tiene, naturalmente, múltiples motivos. Voy a señalar uno, a saber: la convicción de que el lenguaje representa el medio en que se producen las materializaciones histórico-culturales del espíritu humano y que un análisis metódicamente fiable de la actividad del espíritu, en lugar de partir directamente de los fenómenos de conciencia, ha de partir de sus expresiones lingüísticas. Pues bien, no es casual que este ámbito del espíritu objetivo se haya abordado bajo dos aspectos: por un lado bajo el aspecto de lenguaje, cultura e historia, y, por otro, bajo el aspecto de las distintas lenguas nacionales, culturas e historias. El viejo tema de la unidad y pluralidad se plantea nuevamente con la cuestión de qué relación cabe establecer entre estos dos aspectos. Al concepto de una razón única seguiría sin oponérsele obstáculo alguno si la filosofía y la ciencia, penetrando por la espesura de los lenguajes naturales, pudiesen acceder a la gramática lógica de un único lenguaje reflejo del mundo o a lo menos pudiesen abrigar la esperanza de poder aproximarse a ese ideal. En cambio, la razón tendría que descomponerse caleidoscópicamente en una diversidad de materializaciones inconmensurables si incluso las actividades reflexivas del espíritu permanecen prisioneras de los límites gramaticales de un mundo particular, a saber: del mundo particular que lingüísticamente constituyen. Correspondientemente, la cuestión de cómo es posible el conocimiento objetivo, unos han tratado de responderla en términos objetivistas y otros en un sentido relativista.

Los primeros cuentan con una realidad independiente hacia la que en última instancia convergerían nuestras representaciones en el sentido de una teoría de la verdad como correspondencia. Dejan intacta la idea de la razón de que a largo plazo al mundo objetivo habría de responder exactamente una teoría verdadera y completa. Los relativistas, en cambio, sostienen una teoría de la verdad en términos de socialización y piensan que toda posible descripción sólo refleja una construcción particular de la realidad, la construcción que gramaticalmente lleva en su seno la imagen lingüística del mundo en cuyo contexto esa descripción se hace. No hay estándares de racionalidad que vayan más allá de las obligaciones y vínculos locales que establece cada cultura.

Ambas posiciones se ven confrontadas con dificultades insuperables. Los objetivistas se ven ante el problema de que para defender su tesis habrían de poder adoptar una posición entre lenguaje y realidad; pero en favor de tal contexto cero sólo puede argumentarse en el contexto del lenguaje de que se está haciendo uso. Por otro lado, la tesis relativista de que a toda concepción del mundo lingüísticamente constituida le asiste un derecho perspectivista, no puede defenderse sin autocontradicción realizativa. Así pues, quien trata de absolutizar uno de esos dos aspectos del medio lingüístico en que se materializa la razón, sea el de su universalidad o el de su particularidad, no puede menos de caer en aporías. Tanto Hilary Putnam como Richard Rorty tratan de encontrar una salida de tal situación. Voy a tratar de partir de sus discusiones[24].

Rorty sostiene un contextualismo que no acepta la consecuencia relativista de la igualdad de rango de criterios y perspectivas inconmensurables; pues de otro modo habría que poder señalar por qué la tesis perspectivista misma cobra validez allende la perspectiva de nuestras tradiciones occidentales. Rorty se percata de que el contextualismo ha de ser formulado *con cuidado* para poder ser radical. El contextualista ha de evitar a toda costa traducir aquello que como participante de una determinada comunidad histórica de lenguaje y de la correspondiente forma de vida cultural puede afirmar, a un enunciado de tercera persona hecho desde la posición de un observador. El contextualista radical sólo afirma que no tiene sentido mantener la distinción que se remonta a Platón entre saber y opinión. Llama «verdadera» a la concepción que en cada caso tenemos por justificada conforme a nuestros criterios; y esos estándares de racionalidad no se distinguen de otros a los que estamos habituados en nuestra cultura. Las prácticas de justificación, al igual que todas las demás formas sociales de comportamiento, dependen de nuestro lenguaje, de nuestras tradiciones, de nuestra forma de vida. «Verdad» no significa correspondencia entre enunciados y algún X previo a toda interpretación; «verdad» es, simplemente, una expresión comendatoria con que sugerimos a los miembros de nuestra comunidad de lenguaje la aceptación de concepciones

[24] R. Rorty, «Solidarity and Objectivity?», en J. Rajchman, C. West (eds.), *Postanalytical Philosophy*, Nueva York, 1985, págs. 4 y ss.; H. Putnam, «Why Reason can't be naturalized», *Synthese* 52 (1982), págs. 1 y ss. (también en H. Putnam, *Realism and Reason*, Cambridge, 1986).

que tenemos por justificadas. Rorty hace derivar la objetividad del conocimiento de la intersubjetividad de una concordancia a la que, en buena tradición wittgensteiniana, subyace la concordancia en nuestro lenguaje, en nuestra forma de vida fácticamente compartida. Sustituye la búsqueda de objetividad por la búsqueda de solidaridad en una comunidad de lenguaje a la que contingentemente se pertenece. El contextualista cuidadoso se guardará de extender su mundo de la vida dotándolo de dimensiones abstractas; no puede soñar —como Peirce y Mead en una *ultimate community*— en una comunidad ideal de comunicación liberada de toda provincialidad (Apel). Tiene que evitar estrictamente toda idealización e incluso renunciar también, pues eso sería lo mejor, al concepto de racionalidad. Pues «racionalidad» es un concepto límite con un contenido normativo que transgrede los límites de toda comunidad local en dirección hacia una comunidad universal[25].

Tal idealización, que entiende la verdad como aceptabilidad fundada bajo determinadas condiciones exigentemente cualificadas, constituiría una perspectiva que apunta a su vez allende las prácticas de justificación que a nosotros nos resultan habituales y que nos distancia de ellas. Y eso, así lo cree Rorty, es imposible sin recaer en el objetivismo. El contextualista no ha de permitirse caer en la trampa de dejarse sacar de la perspectiva del participante, aun cuando para ello tenga que pagar el precio de un confesado etnocentrismo. Admite que hemos de privilegiar el horizonte de interpretación de nuestra propia comunidad de lenguaje, aunque en favor de ello no se pueda dar una justificación que no sea circular. Pues este punto de vista etnocentrista significa solamente que todas las concepciones extrañas hemos de examinarlas a la luz de nuestros propios estándares[26]. Pues bien, frente a esto Hilary Putnam trata de mostrar que un concepto idealizante de verdad o de validez no solamente es necesario, sino que también es posible sin caer en falacias objetivistas.

La ineludibilidad de una formación idealizante de conceptos la defiende Putnam con el siguiente argumento. Si se viene abajo la distinción entre una concepción tenida por verdadera *hic et nunc* y una concepción verdadera, es decir, aceptable en condiciones idealizadas, no podemos explicar por qué aprendemos

[25] R. Rorty, «Pragmatism, Davidson and Truth», en E. Le Pore (ed.), *Truth and Interpretation*, Oxford, 1986, págs. 333 y ss.

[26] Rorty, *Consequences of Pragmatism*, págs. 12 y s.

reflexivamente, es decir, por qué podemos también *corregir* nuestros propios estándares de racionalidad. En cuanto se hace coincidir lo racionalmente válido con lo socialmente vigente se cierra la única dimensión en que es posible el autodistanciamiento y la autocrítica y con ello la superación y reforma de las prácticas de justificación a que estamos habituados. A ello respondería Rorty que, naturalmente, en todo momento puede aparecer alguien con nuevas evidencias, mejores ideas y un vocabulario completamente distinto; pero que para dar cuenta de ello no nos es lícito dar el paso de tener por «verdaderas» en un sentido objetivista nuestras propias concepciones que siempre vendrán justificadas sólo en términos locales. Pero esta alternativa evocada por Rorty no se plantea para Putnam. Rorty había dicho en una ocasión que para él el deseo de objetividad no significa el deseo de escapar de los límites de nuestra propia comunidad de lenguaje sino sencillamente el deseo de alcanzar tanta concordancia intersubjetiva como sea posible, es decir, el deseo de ampliar todo cuanto sea posible el referente del «para nosotros»[27]. Pero, ¿podemos, así cabe reformular la objeción de Putnam, explicar la posibilidad de crítica y autocrítica de las prácticas de justificación establecidas si esa idea de ampliación de nuestro horizonte de interpretación no la tomamos en serio *como idea* y la referimos a la intersubjetividad de una concordancia que incluso abrace en sí la diferencia entre lo válido «para nosotros» y lo válido «para ellos»?

Putnam —y Thomas A. McCarthy[28] en una fina contribución a la controversia sobre el relativismo— se atiene, con toda razón, a que en los casos ejemplares de comprensión intercultural e histórica, donde no sólo chocan concepciones rivales sino también estándares de racionalidad en pugna, se da una relación *simétrica* entre «nosotros» y «ellos». El etnocentrismo admitido por Rorty del contextualista cuidadoso y radical, al describir el proceso de entendimiento como una inclusión asimiladora de lo extraño en nuestro horizonte de interpretación (ampliado), yerra la simetría de pretensiones y de perspectivas de *todos* los implicados en un diálogo. En una situación de profundo desacuerdo, no sólo «ellos» tienen que esforzarse por entender las cosas desde «nuestra» perspectiva, sino que también «nosotros» hemos de

[27] *Ibid.*, pág. 8.

[28] Th. A. McCarthy, «Contra Relativism: A Thought Experiment», 1986, *MS*.

tratar de entender las cosas desde la «suya». Ni siquiera tendrían en serio la oportunidad de aprender de nosotros si nosotros no tuviéramos la oportunidad de aprender de ellos, y sólo en los estancamientos de «su» proceso de aprendizaje relativo a nosotros nos tornamos conscientes de los límites de «nuestro» saber. La fusión de horizontes de interpretación, a la que según Gadamer tiende todo proceso de entendimiento, no significa una asimilación a «nosotros», sino siempre una convergencia entre «nuestras» perspectivas y las «suyas», gobernada por aprendizaje —ya sean «ellos» o «nosotros» o ambas partes las que hayan más o menos de reformar las prácticas de justificación que les son meramente habituales—. Pues el aprendizaje mismo no pertenece ni a nosotros ni a ellos, ambas partes se ven incursas en él de forma similar. Incluso en el proceso de entendimiento más difícil, todas las partes se apoyan en el punto de referencia común, aun cuando proyectado en cada caso desde el propio contexto, de un consenso posible. Pues conceptos como el de verdad, racionalidad o justificación cumplen en *toda* comunidad de lenguaje, aunque se interpreten de forma diversa y se apliquen según criterios diversos, *la misma* función gramatical.

Ciertamente que algunas culturas se han ejercitado más que otras en la capacidad de distanciarse de sí mismas[29]. Pero todas las lenguas ofrecen la posibilidad de distinguir entre aquello que es verdadero y aquello que tenemos por verdadero. La pragmática de todo uso del lenguaje lleva inscrita la *suposición* de un mundo objetivo común. Y los roles dialógicos de cada situación de habla imponen una simetría de las perspectivas de los participantes. Abren a la vez la posibilidad de la mutua asunción de perspectivas entre ego y alter, así como la canjeabilidad de las perspectivas del participante y el observador. Estos presupuestos pragmáticos universales de la acción comunicativa no convidan en modo alguno a la falacia objetivista de que pudiésemos adoptar el punto de vista extramundano de un sujeto desmundanizado y servirnos de un lenguaje ideal, libre de contexto y que apareciese en singular, para hacer enunciados infalibles y exhaustivos, es decir, enunciados definitivos que detuviesen la historia de influencias y efectos, es decir, que ya no fuesen ni susceptibles de comentario ni lo hubieran menester. No es ésta la alternativa al contextualismo cuidadoso y confeso de etnocentrismo. En la pro-

[29] M. Hollis, St. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Cambridge, Mass., 1982.

pia posibilidad de entendimiento lingüístico cabe leer un concepto de razón «situada» que eleva su voz en pretensiones de validez que dependen del contexto a la vez que lo trascienden: «Pues la razón, entendida así, es inmanente, es decir, no cabe encontrarla fuera de los juegos de lenguaje e instituciones, y a la vez trascendente —una idea regulativa por la que nos orientamos cuando criticamos nuestras actividades e instituciones—»[30]. Para decirlo con mis propias palabras: la validez que pretendemos para las proposiciones y las normas trasciende espacios y tiempos, pero la pretensión se entabla siempre aquí y ahora, en contextos determinados y se acepta o rechaza con consecuencias fácticas para la acción[31].

IV

El giro lingüístico ha transformado a la razón y al pensamiento referido a la Unidad pero no los ha expulsado de la discusión filosófica, como demuestra el resultado de la controversia en torno a dos clases de contextualismo. Sin embargo, éste se ha convertido en un fenómeno del espíritu de la época. Al pensamiento trascendental le importaba descubrir un patrimonio fijo de formas que no tendrían alternativa cognoscible. Hoy, en cambio, todo viene a dar en la vorágine de la experiencia de contingencia: todo podría ser también de otra manera —las categorías del entendimiento, los principios de la socialización y de la moral, la estructura de la subjetividad, los fundamentos de la propia racionalidad—. Y hay buenas razones para pensar así. También la razón comunicativa da casi todo por contingente, incluso las condiciones de nacimiento del propio medio lingüístico en que se mueve. Pero para todo lo que *dentro* de formas de vida comunicativamente estructuradas pretende validez, las estructuras del entendimiento lingüístico posible constituyen algo no rebasable.

Y, sin embargo, el estado de ánimo postmoderno alcanza hasta a las novelas policiacas y a la publicidad. Una editorial alaba el nuevo libro de Enzensberger anunciando que moviliza lo irregular contra el proyecto de homogeneización, los márgenes contra el centro del poder, la vida desde la diferencia contra la

[30] H. Putnam, «Why Can't Reason be Naturalized», en H. Putnam, *Realism and Reason*, Cambridge, 1986, pág. 234.

[31] J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, 1989.

unidad —de esta suerte la jerga de Derrida penetra incluso en la estética de la mercancía—. Y un conocido autor de novelas policiacas deshilacha hasta tal punto los hilos rojos de su fábula en tal laberinto de contextos cambiantes, que la diferencia entre malhechores y víctimas, tan típica del género, acaba haciéndose irreconocible en ese tejido de múltiples y pequeñas diferencias —y el policía, tras una conversación llena de comprensión con el asesino por fin atrapado pero que acaba cayéndole simpático, renuncia a denunciarlo y procesarlo[32]—. El horror ante lo Uno y la alabanza de la diferencia y de lo otro oscurecen la relación dialéctica entre ambos. Pues la unidad transitoria que se establece en la intersubjetividad porosa y entrecortada de un consenso mediado lingüísticamente, no sólo garantiza sino que fomenta y acelera la pluralización de formas de vida y la individualización de estilos de vida. Cuanto más discurso, tanta más contradicción y diferencia. Cuanto más abstracto el acuerdo, tanto más plurales los disensos con que podemos vivir sin violencia. Y, sin embargo, en la conciencia pública la idea de unidad parece asociarse con la consecuencia de una integración coercitiva de lo múltiple. El universalismo moral sigue siendo considerado todavía como enemigo del individualismo, no como su posibilitación. La atribución de significados idénticos sigue siendo considerada aún como violación de la multivocidad metafórica, no como su condición. La unidad de la razón sigue considerándose aún como represión, no como fuente de la diversidad de sus voces. Las falsas sugestiones de un pensamiento referido a la unidad del que nos despedimos hace ya ciento cincuenta años siguen constituyendo el trasfondo —como si aún hubiéramos de defendernos, al igual que la primera generación de discípulos de Hegel, de la superpotencia y contundencia de los grandes maestros de la tradición metafísica.

Las razones de ello, más que en la propia filosofía, parecen radicar en la sociedad misma. Pues ésta se ha vuelto en realidad tan compleja que apenas se nos abre ya desde dentro como el todo dinámico de un plexo estructural. La sociedad funcionalmente diferenciada es una sociedad decentrada; el Estado ya no constituye la cúspide política en la que pudiesen agavillarse las funciones relativas a la sociedad global; *todo* parece haberse tornado periferia. Y, en efecto, la economía y la administración pública se han levantado muy por encima del horizonte del mundo de la vida. Estos subsistemas regidos por medios de control

[32] Jan van de Wetering, *Rattenfang*, Hamburgo, 1986.

sistémico parecen haberse coagulado formando una segunda naturaleza; como redes cosificadas de comunicación, escapan al saber intuitivo de los individuos, que se ven empujados a los entornos del sistema. Surge así la tentación de entregar a las ciencias objetivantes, al igual que antaño la naturaleza, esa sociedad a la que ya no es posible dar cobro en términos narrativos, ciertamente que no sin la consecuencia de que la comprensión que tenemos de nosotros mismos se vea afectada directamente por ello. Pues en la medida en que las descripciones objetivantes de la sociedad inmigran al mundo de la vida, nos tornamos extraños a nosotros mismos en tanto que agentes que actúan comunicativamente. Sólo esta autoobjetivación hace que la percepción de la elevada complejidad social sufra un vuelco y se torne en la experiencia del estar entregado a contingencias para dominar las cuales se nos ha ido de las manos el referente; a los angustiados miembros de «la sociedad del riesgo» hace ya mucho tiempo que se nos ha ido de las manos el sujeto social global o la kantiana «conciencia en general».

Este efecto de desánimo que se expresa en la elaboración que el contextualismo radical lleva a cabo de esas paralizantes experiencias de contingencia pierde, empero, su inevitabilidad si cabe defender y tornar fecundo en lo tocante a teoría de la sociedad un concepto de razón que dé cuenta del fenómeno del mundo de la vida y permita rearticular sobre la base de una teoría de la intersubjetividad ese concepto de «conciencia social global» acuñado por la filosofía del sujeto, que hoy rebota contra las sociedades contemporáneas. Pues tampoco la sociedad decentrada tiene por qué prescindir del punto de referencia que representa esa unidad proyectada de una voluntad común formada intersubjetivamente. No puedo entrar aquí en el desarrollo de esta idea; pero señaliza el significado práctico que en definitiva también tienen las metamorfosis del pensamiento metafísico referido a la unidad y la controversia en torno al contextualismo. He entrado en esta controversia con la intención de hacer plausible un concepto débil, pero no derrotista, de razón lingüísticamente materializada. Voy a concluir con algunas breves tesis 1) relativas a la caracterización del cambio que a este respecto ha sufrido el status quaestionis y 2) relativas a la cuestión de qué queda entonces del contenido normativo de la metafísica «en el instante en que ésta se viene abajo» (Adorno).

1) El concepto de una razón identificada en las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento nos exime del dilema

de tener que elegir entre Kant y Hegel. La razón comunicativa no es ni una razón sin cuerpo como la espontaneidad de una subjetividad constituidora de mundo, pero ella misma amundana, ni tampoco obliga a una historia utilizada como medio de la automediación absoluta de un espíritu historificado a someterse a una teleología que se cierra circularmente sobre sí misma. El gradiente trascendental entre mundo sensible y mundo fenoménico ya no ha de superarse en términos de filosofía de la naturaleza o de la historia; antes se atempera reducido a esa tensión inmigrada al mundo de la vida de quienes actúan comunicativamente, que se da entre la incondicionalidad de las pretensiones de validez que trascienden y son capaces de quebrar todo contexto, por un lado, y la facticidad de las tomas de postura de afirmación o negación, dependientes del contexto y relevantes para la acción, las cuales crean in situ hechos sociales. Los irreconciliables mundos de Kant, el mundo objetivo de los fenómenos y el mundo moral de la acción regulada por normas, pierden su dignidad ontológico-trascendental. Junto con el mundo interno de los sujetos empíricos, esos mundos retornan a la práctica comunicativa cotidiana como suposiciones de comunidad, más o menos triviales, que posibilitan el uso cognitivo, regulativo o expresivo del lenguaje «y con ello la referencia a algo en el mundo».

Por lo demás, los sujetos que actúan comunicativamente quedan exonerados del trabajo de síntesis formadora de mundo. Se encuentran en el contexto de un mundo de la vida que posibilita sus acciones comunicativas a la vez que por su parte se mantiene a través del medio que representan tales procesos de entendimiento socializadores. Esas certezas de fondo presupuestas en la acción comunicativa constituyen una totalidad, implícita y prerreflexivamente concomitante, que se desmorona en el instante en que se la tematiza, una totalidad que sólo permanece tal en el modo de un saber de fondo presupuesto, y siempre difuminado y en la sombra. Las imágenes míticas y religiosas del mundo, y también las metafísicas, se debieron a una proyección objetualizadora de la unidad sólo intuitivamente sabida del mundo de la vida sobre el plano del saber explícito. Con las pretensiones de validez susceptibles de crítica y con la capacidad de orientarse por pretensiones de validez la práctica comunicativa cotidiana se ve penetrada por un contenido que, a la vez que idealizado, es también un contenido fácticamente operante. En él dejan sus huellas las ideas de univocidad, de verdad, de justi-

cia, de veracidad y de responsabilidad. Pero esas ideas sólo mantienen fuerza formadora de mundo en el sentido, a lo sumo, de ideas heurísticas de la razón; confieren unidad y cohesión a las interpretaciones de la situación que los participantes han de negociar entre ellos. Una apariencia trascendental sólo surge de todo ello cuando la totalidad del trasfondo que es el mundo de la vida, presupuesta en la práctica cotidiana, queda hipostatizada como idea especulativa del Uno y Todo o convertida en la idea trascendental de una espontaneidad espiritual capaz de engendrar todo de sí.

La figura de pensamiento que representan tales presupuestos pragmáticos, pero inevitables e idealizadores, que subyacen a la acción orientada al entendimiento ha de ser diferenciada conforme a la carga que en cada caso ha de soportar. Quienes actúan comunicativamente presuponen el mundo de la vida a sus espaldas de forma distinta a como presuponen la base de validez de su habla. Y de forma asimismo distinta, la comprensión de un contenido proposicional temáticamente emitido presupone la comprensión del correspondiente acto ilocucionario cuyo significado representa un elemento atemáticamente «concomitante» en la ejecución del acto de habla. Pues bien, la tradición filosófica, como hemos mostrado, no dispuso de otra cosa para lo individual que de conceptos negativos y de fórmulas que lo circunscribían en términos negativos, porque privilegió al ente, al conocimiento y a la oración enunciativa, es decir, al contenido proposicional, *equiparándolo* con lo inteligible. Pero bajo la premisa de que sólo entendemos contenidos enunciativos, el ser de lo individual *(das individuelle Wesen)* —la expresión misma resulta ya paradójica— escapa inevitablemente a las múltiples e incluso infinitas determinaciones (falsamente objetivantes). Desde Kierkegaard podemos saber que individualidad es algo que sólo cabe colegir de las huellas de una vida auténtica que en cierto modo se recoge existencialmente a sí misma prestándose así unidad. El significado de «individualidad» sólo se abre desde la perspectiva, por así decirlo, autobiográfica de primera persona, sólo yo mismo puedo realizativamente entablar la pretensión de ser reconocido como individuo en mi unicidad. Cuando se libera a esta idea de la cápsula de la interioridad absoluta y con Humboldt y George Herbert Mead se la trasplanta al medio de un lenguaje que entreteje entre sí los procesos de socialización e individuación, encontramos la clave para la solución de ese último y más difícil

de los problemas que nos legó la crítica a la metafísica[33]. Con la actitud realizativa que hemos de tomar cuando queremos entendernos unos con otros sobre algo, está dada a todo hablante la posibilidad (lo que no quiere decir que ya desde siempre se haga uso de ella de forma articulada) de emplear el «yo» del acto ilocucionario de modo que con él quede asociada la pretensión comprensible de que el yo sea reconocido como persona individual, que asume de forma incanjeable su propia biografía. Al propio tiempo, alter y ego, al entenderse entre sí sobre lo universal de un contenido proposicional, se saben pertenecientes al contexto particular de su mundo de la vida.

2) Aun el concepto de razón comunicativa se ve acompañado de la sombra de una apariencia trascendental. Como las presuposiciones idealizantes que la acción comunicativa comporta no pueden hipostatizarse convirtiéndolas en el ideal de un estado futuro caracterizado por un acuerdo definitivo, el concepto tiene que estar planteado en términos suficientemente escépticos[34]. Una teoría que se atreviese a fingir la alcanzabilidad de un ideal de la razón, quedaría por debajo del nivel de argumentación alcanzado por Kant; traicionaría, además, la herencia materialista de la crítica a la metafísica. El momento de incondicionalidad que ciertamente queda conservado en los conceptos discursivos de verdad falible y de moralidad, no es absoluto alguno, o a lo sumo es un absoluto fluidificado y convertido en procedimiento crítico. Sólo con este residuo de metafísica cabe oponerse a la transfiguración del mundo por las verdades metafísicas —última huella, pues, del nihil contra Deum nisi Deus ipse. La razón comunicativa es ciertamente una tabla insegura y vacilante, pero no se ahoga en el mar de las contingencias, aun cuando tal estremecimiento en alta mar sea el único modo como puede «dominar» las contingencias.

Ese fundamento ni siquiera es suficientemente estable para una metafísica negativa. Ésta pretende seguir ofreciendo todavía un equivalente de la perspectiva extramundana que representa el ojo de Dios, una perspectiva radicalmente distinta de los ángulos de mira de los participantes y observadores intramundanos. Pues la metafísica negativa se vale de esa perspectiva de out-sider, desde la que el loco, el existencialmente aislado, el estéticamente

[33] Cfr. en este libro, más abajo, págs. 226 y ss.

[34] A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Francfort, 1985.

arrebatado se distancian extáticamente del mundo y, por cierto, del mundo de la vida en conjunto. Para anunciar aquello que ven, quienes de esa guisa se sitúan fuera carecen de lenguaje, o en todo caso carecen de toda habla argumentativa. Su enmudecimiento sólo encuentra palabras en la vacía negación de aquello que la metafísica afirmó antaño con el concepto de Uno-Todo. En cambio, la razón comunicativa no puede escapar a la negación determinada del lenguaje —discursiva como es ésta siempre—; por eso tiene que renunciar a los paradójicos enunciados de la metafísica negativa: que el Todo es lo no-verdadero, que todo es contingente, que no existe en absoluto consuelo alguno. La razón comunicativa no se escenifica en una teoría devenida estética, en un negativo incoloro de las religiones que impartían consuelo. Ni proclama la desesperanza del mundo dejado de Dios, ni osa infundir esperanzas. También renuncia a la exclusividad. Mientras en el medio que representa el habla argumentativa no encuentre mejores palabras para decir aquello que puede decir la religión, tendrá incluso que coexistir abstinentemente con ella, sin apoyarla ni combatirla.

Poder y querer menos de lo que la metafísica negativa se atribuye, significa también un más. A partir del análisis de las condiciones necesarias del entendimiento puede, al menos, desarrollarse la idea de una intersubjetividad no menguada que posibilitaría, así un entendimiento no coercitivo de los individuos en sus tratos y contratos, como la identidad de un individuo capaz de entenderse consigo mismo sin violencia. Intersubjetividad no menoscabada es el anticipo o promesa de relaciones simétricas de libre reconocimiento recíproco. Pero esta idea no se la debe estirar convirtiéndola en la totalidad de una forma de vida reconciliada y lanzarla como utopía hacia el futuro; pues no contiene más, pero tampoco menos, que la caracterización formal de las condiciones necesarias para formas no anticipables de vida no errada. Tales formas de vida, aquende las doctrinas proféticas, ni siquiera nos han sido prometidas, tampoco en abstracto. De ellas sólo sabemos que si en general pudiesen realizarse tendrían que ser producidas mediante nuestra propia cooperación, no exenta de conflictos, pero solidaria. «Producir» no puede significar aquí la obtención de algo conforme al modelo de la realización de fines pretendidos, sino más bien un surgir no pretendible a partir del esfuerzo cooperativo, falible y una y otra vez fracasado, de aliviar, derogar o impedir el dolor de creaturas capaces de sufrir menoscabo y quebranto. Este tipo de producir o generar noso-

tros mismos deja en nuestras manos la responsabilidad sin hacernos empero independientes de la «gracia de la hora». Ello lleva anejo el sentido moderno de un humanismo que hace tiempo que encontró su expresión en las ideas de vida autoconsciente, de autorrealización auténtica y de autonomía, de un humanismo que no se empecina en la idea de autoafirmación. Este proyecto, al igual que la razón comunicativa por la que viene inspirado, es un proyecto históricamente situado. Se trata de un proyecto que no se hizo sino que se formó, y puede ser proseguido, o quedar anulado por el desaliento y ser abandonado. Y sobre todo, es un proyecto que no es propiedad de la filosofía. Ésta, en colaboración con las ciencias reconstructivas, sólo puede iluminar las situaciones en que nos encontramos; puede contribuir a que aprendamos a entender las ambivalencias que nos salen al paso como otras tantas llamadas a crecientes responsabilidades en espacios de acción cada vez más estrechos.

8. Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead

I

Durkheim fue el primero que observó la conexión entre diferenciación social o división del trabajo y progresiva individuación: «Nadie pone hoy ya en duda el carácter obligatorio de la regla que nos manda ser una persona y ser cada vez más persona»[1]. Esta formulación comporta una ambivalencia que reaparece en la expresión que elige Parsons de «individualismo institucionalizado»[2]. Por una parte, la persona, a medida que se individúa, conseguiría más libertad de elección y más autonomía; por otra, esta ampliación de los grados de libertad cae bajo una descripción determinista: la emancipación respecto de la coacción estereotipificadora que representan las expectativas de comportamiento institucionalizadas se describe aún como una nueva expectativa normativa —como institución—. Arnold Gehlen trae este reverso a concepto: un individuo no es más que una institución en un único caso[3]. El juego de conceptos tendría por fin que mostrar que incluso el proceso de emancipación del individuo respecto de la coerción de lo universal termina al cabo en la subsunción del individuo bajo lo universal. Gehlen denuncia con ello la idea de individuación como una simple apariencia, y, al igual que Foucault, pretende dejar convicta a la modernidad de

[1] E. Durkheim, *De la division du travail social*, París, 1930, pág. 401.
[2] T. Parsons, «Religion in Postindustrial America», en *Id.*, *Action Theory and the Human Condition*, Nueva York, 1978, pág. 321.
[3] A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Heidelberg, 1957, pág. 118.

una autocomprensión ilusoria[4]. Pero en realidad se trata de un dilema que tiene su fuente en la falta de una conceptuación adecuada.

A los científicos sociales les faltan los conceptos con que poder dar descriptivamente cobro a una experiencia específica de la modernidad, que les es presente de forma intuitiva. Lo individual ha de considerarse lo esencial y, sin embargo, sólo puede definirse como lo accidental, es decir, como aquello que se desvía de la encarnación o materialización ejemplares de un universal genérico: «Ser persona significa ser una fuente autónoma de acción. El hombre sólo adquiere esta propiedad en la medida en que hay algo en él, en él sólo, que lo individualiza, en la medida en que es más que una simple encarnación del tipo genérico de su raza y de su grupo»[5]. Durkheim entiende la individualización social como un crecimiento de las fuerzas espontáneas que capacitan al individuo para ser él mismo; empero, sólo puede describir ésta recurriendo a las particularizaciones por las que el individuo se *desvía* de las determinaciones generales de su medio social. Tales desviaciones respecto de los precedentes normativos de un grupo relativamente homogéneo engendran en el curso del tiempo la pluralidad normativa de un grupo en sí diferenciado. Pero las nuevas normas no pierden por tal multiplicación el carácter de determinaciones generales ya dadas; a ellas queda sometido entonces el individuo de forma similar a como antes lo estaba a los patrones de comportamiento de la forma de vida menos diferenciada. Sólo que lo que antaño fue accidental se ha convertido mientras tanto en esencia, el individualismo mismo se ha convertido en una institución más. Esta descripción oculta, empero, lo específico que también Durkheim tenía propiamente en mientes cuando hablaba de «individualización», el «más» en unicidad y peculiaridad individual, personalidad, poder ser uno mismo. Podremos necesitar un mayor o menor número de roles sociales para caracterizar a un individuo socializado, pero siempre ocurrirá que por compleja que sea la combinación de roles, habrá de expresarse en forma de una conjunción de determinaciones generales. Estos predicados siguen siendo determinaciones generales aun cuando comparativamente permitan combina-

[4] Cfr. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, 1989, págs. 285 y ss.
[5] E. Durkheim, *De la division du travail social*, París, 1930, pág. 399.

ciones muy diversas y cada combinación particular sólo convenga a unos cuantos miembros de un colectivo.

Las diferencias en el grado de individuación las explica Hegel de la siguiente forma: «El astro se agota en su ley simple y trae tal ley a fenómeno; unos cuantos caracteres determinados dan al reino mineral su forma; pero ya en la naturaleza vegetal aparece una plétora infinita de las formas, tránsitos, mezclas y anomalías más diversas; los organismos animales se distinguen por un espectro aún mayor de diversidad y recíproca influencia con el entorno a que se refieren; y si ascendemos por fin a lo espiritual y a sus manifestaciones, encontramos una diversidad aún más polifacética y vasta de su existencia interna y externa»[6]. Enteramente en el espíritu de la vieja escolástica, Hegel entiende aún los niveles del Ser como simultáneas gradaciones de la individualidad. Pero a diferencia de St. Tomas, Hegel descubre también en el proceso de la historia universal la tendencia a una progresiva individuación del ente. Al igual que las formas de la naturaleza, también las formaciones históricas del espíritu están acuñadas de forma tanto más individual cuanto más compleja es su organización. La observación que acabamos de citar se halla en el contexto de la introducción al arte griego, que, según Hegel, se distingue de las formas de arte simbólico de los viejos imperios por su «concentrada individualidad», es decir, por una perfecta compenetración de lo universal y lo particular. Para Hegel la idea de individualidad cobra su encarnación intuitiva más perfecta en los dioses de la mitología griega convertidos en obra de arte, devenidos pura forma plástica. Hace uso del concepto de «totalidad individual», para explicar por qué la pluralidad de determinaciones predicativas no agota la esencia de la individualidad. Pero al sociólogo, que en su ámbito se ve enfrentado a problemas similares, le falta un concepto equivalente; le falta el punto de referencia que pudiera impedirle confundir los procesos de individuación con procesos de diferenciación.

La única tentativa prometedora de dar conceptualmente cobro al pleno significado de la individualización social la veo, al menos en germen, en la psicología social de G. H. Mead. Mead pone en conexión la diferenciación de la estructura de roles con la formación de la conciencia moral y la adquisición de una creciente autonomía por parte de individuos que se socializan en entornos cada vez más diferenciados. Y así como en Hegel la

[6] Hegel, *Theorie-Werkausgabe*, tomo 14, págs. 92 y s.

individuación depende de la progresiva subjetivización del espíritu, en Mead depende de la internalización de instancias que controlan el comportamiento, de instancias que, por así decirlo, emigran de fuera a dentro. A medida que en el proceso de socialización el sujeto va haciendo suyo lo que las personas de referencia esperan de él, para después generalizar por vía de abstracción, e integrar, expectativas múltiples e incluso contradictorias, surge un centro interior desde el que se regula a sí mismo un comportamiento individualmente imputable. La instancia que es la conciencia «implica un cierto grado de individuación, que a su vez requiere una cierta separación respecto de los roles, una distancia respecto de las expectativas que otros nos imponen cuando desempeñamos esos roles. Esta separación e individuación ocurre cuando se le imponen al individuo expectativas en conflicto en el curso de su propia vida y en el círculo de aquellos «otros» que le resultan relevantes. La individuación de la persona resulta de la variedad y el alcance de las acciones voluntarias que realiza. Incluye la realidad de la decisión individual y la responsabilidad de las elecciones personales»[7].

En esta formulación de Gerth y Mills se recogen diversos momentos de la individualización social que precisan de un análisis más detallado. Lo que históricamente aparece como *diferenciación* social, se refleja ontogenéticamente en el rasgo de una percepción cada vez más diferenciada de, y confrontación con, expectativas multiplicadas y cargadas de tensiones recíprocas. La elaboración internalizante de esos conflictos conduce a una *autonomización* del sí mismo (*self*): el individuo tiene, en cierto modo, que empezar «poniéndose» a sí mismo como sujeto autónomo, como sujeto que es fuente de su propia actividad. Por este lado, la individualidad no es pensada en primera línea como singularidad, como rasgo descriptivo, sino como operación propia —la *individuación* es pensada como una autorrealización del sujeto particular[8]—. Pero con tales caracterizaciones no se está haciendo, en cierto modo, otra cosa que dar cobro a la reinterpretación del concepto de individualidad, que la moderna filosofía del sujeto hizo posible al transformar los conceptos básicos de la metafísica. Mead va más allá, su mérito lo veo en haber hecho

[7] H. Gerth, W. Mills, *Carácter y estructura social*, Barcelona, 1984, pág. 109.

[8] A. Piper, «Individuum», en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, ed. por H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild, págs. 728-737.

suyos motivos que pueden encontrarse en Humboldt y Kierkegaard: que la individuación no puede representarse como autorrealización de un sujeto autónomo efectuada en soledad y libertad, sino como proceso lingüísticamente mediado de socialización y simultánea constitución de una biografía consciente de sí misma. La identidad de los individuos socializados se forma en el medio del entendimiento lingüístico con otros, y a la vez en el medio del entendimiento biográfico-intrasubjetivo consigo mismo. La individualidad se forma en las relaciones de reconocimiento intersubjetivo y de autoentendimiento intersubjetivamente mediado.

La novedad decisiva frente a la filosofía del sujeto se tornó posible (también en este aspecto) con ese giro lingüístico y pragmático que otorga el primado al lenguaje abridor de mundo (como medio de entendimiento posible, cooperación social y procesos de aprendizaje autocontrolados) frente a la subjetividad generadora de mundo. Sólo así quedan a punto los medios conceptuales con que podemos dar cobro a una intuición expresada ya desde hace mucho tiempo en el habla religiosa. A partir de la estructura del lenguaje se explica por qué el espíritu humano está condenado a la odisea, por qué sólo puede advenir a sí, encontrarse consigo mismo por el rodeo de un completo extrañamiento en lo otro y en los otros. Sólo en la más completa lejanía respecto de sí mismo, se torna consciente de sí en su unicidad incanjeable como ser individuado.

Antes de entrar en la concepción de Mead, voy a hacer una breve historia conceptual para mostrar cómo el «ser individual» *(das individuelle Wesen)* —la propia expresión delata ya una paradoja— escapa a los conceptos básicos de la metafísica, incluso en la forma que esos conceptos adoptan en la moderna filosofía de la conciencia.

II

En el lenguaje filosófico, «individuo» es la traducción de la expresión griega «atomon» y significa, desde un punto de vista lógico, un objeto del que puede enunciarse algo, y, desde un punto de vista ontológico, una cosa particular o un determinado ser[9]. La expresión «individualidad» no tiene en primer término

[9] Artículo «Individuo», en J. Mittelstrass, *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, tomo 2, págs. 229 y ss.

el significado de lo atómico o indivisible, sino el de la singularidad o particularidad de un objeto numéricamente uno. En este sentido llamamos «individual» a todo objeto que en el conjunto de todos los objetos posibles pueda seleccionarse y reconocerse, es decir, pueda ser identificado como este objeto uno y particular. Términos como los nombres propios, los demostrativos, las descripciones definidas, etc., con cuya ayuda identificamos los objetos individuales, los llamamos desde Guillermo de Occam términos singulares. En la tradición empirista se consideran el espacio y el tiempo como principios de individuación: todo objeto puede identificarse recurriendo a puntos espacio-tiempo. La singularidad de un objeto se determina por la identidad espacio-temporal del cuerpo de que se trate. Así, por ejemplo, un hombre puede ser identificado *numéricamente* por los segmentos espacio-temporales que ocupa su cuerpo. En cambio, hablamos de individuación *cualitativa* cuando caracterizamos al mismo hombre por una determinada combinación genética, por una constelación social de roles, por un patrón biográfico.

Mientras que la *singularidad* de un objeto puede explicarse en el sentido de una identidad numéricamente constatable, en adelante sólo voy a hablar de *individualidad* de un ente si éste puede distinguirse de todas las demás cosas (o por lo menos de la mayoría) por determinaciones cualitativas. Pues bien, en la tradición metafísica las propiedades que pueden predicarse o negarse de un objeto siempre se entendieron en un sentido lógico y a la vez ontológico. Las determinaciones cualitativas reflejan esencialidades ideales, formas o sustancias que se individúan por conexión con sustratos materiales para dar cosas individuales. Así, las diferentes sillas son materializaciones más o menos ejemplares de la misma idea o forma, que determina para qué han de servir las sillas. Este planteamiento idealista prejuzga, sea cual fuere el modo como se piense la relación de los universales con las cosas individuales, un peculiar primado de lo universal sobre lo individual. Se diría que el individuo lleva desde el principio en sí algo de esa cuestionable tozudez que separa de lo universal a lo particular concreto. En alemán el uso del término «individuo», sobre todo en sus capas etimológicas más arcaicas, conserva todavía algo de las connotaciones peyorativas que apuntan a lo bajo y extravagante de una existencia obtusa, aislada y cerrada sobre sí misma.

Esta devaluación de lo individual no solamente expresa una

ideología socialmente determinada, sino también una perplejidad filosófica. Si se considera a la materia como único principio de individuación y si la materia, en tanto que no-Ser, sólo viene caracterizada por poder ser determinada por las formas sustanciales, la individualidad de la cosa particular no puede menos de quedar *subdeterminada*. Pues las determinaciones cualitativas por las que en cada caso se distingue de otros objetos, las debe a las esencias o formas que son per se universales y que, por tanto, no son capaces de caracterizar al individuo como único[10]. Este dilema condujo ya en la Antigüedad tardía[11] a tentativas de otorgar a lo individual, por medio de la determinación que representa lo atómico, es decir, lo indivisible, lo completo, lo autónomo, etc., al menos una apariencia de sustancialidad, y sobre todo al intento (del que es buena muestra la teoría de las propiedades accidentales) de introducir la categoría de lo particular en el ámbito de las formas sustanciales mismas: a la substantia universalis y a la substantia particularis se suman el accidens universale y el accidens particulare. Lo individual no sólo ha de poder ser identificado ya numéricamente por conexión con la materia, sino también *cualitativamente* por las múltiples diferencias de forma. Este camino conduce, finalmente, a Duns Scoto, el cual eleva a determinación formal aquello que convierte a un individuo en tal, aquello que convierte a Sócrates en Sócrates. Scoto completa la cadena de géneros y especies con una última determinación absolutamente individuante —la *haecceitas*—. En la paradoja que representa esta determinación esencial que conviene a todo ente en tanto que individuo, acaba triunfando, pese a los esfuerzos en contra, lo universal sobre lo individual que escapa así en su unicidad e incanjeabilidad a los conceptos metafísicos básicos de forma y materia.

A esta inefabilidad de lo individual Leibniz le da un sentido afirmativo, sin abandonar empero el planteamiento metafísico. Para ello puede apoyarse ya en el concepto de una subjetividad capaz de representarse el mundo en conjunto, y servirse simultáneamente de una figura de pensamiento tomada del cálculo infinitesimal, a saber: la de una aproximación analítica infinita a un

[10] La propia expresión «einzigartig» (único, único en su especie) delata la tradición que diferencia los géneros por especies.

[11] Artículo «Individuum», «Individualität», en *Histor. Wörterbuch de Philosophie*, tomo 4, Basilea, 1976, págs. 300 y ss.

valor límite individual. Todo individuo es un espejo del mundo en conjunto; básicamente puede determinarse por la conjunción de todos los predicados que le convienen. Tal caracterización constituye el concepto completo de individuo; pero como habría de contener un número infinito de proposiciones, nunca podemos disponer efectivamente de ella, sino que sólo representa, como diría Kant, una idea de la razón. Pero, a diferencia de Kant, Leibniz se atiene todavía al significado ontológico de esa idea de la razón. Se representa al individuo total, caracterizado en términos infinitesimales, como una sustancia individual en la que se cierra el hueco que se da entre la infima species y la materia subyacente: el sustrato material se agota en ese comprehensivo plexo de determinación que representan las determinaciones formales que todo lo penetran y lo organizan a la vez que lo consumen y subliman. De ahí que a los individuos no se los introduzca ya en un universo extendido espacio-temporalmente ni tampoco estén en contacto externo unos con otros. Antes bien, cada uno constituye para sí una totalidad que abraza en sí a todo al representarse el mundo en conjunto desde su perspectiva. Las mónadas subsisten en el modo de una representación del universo en conjunto. La fuerza individuante ya no la tiene la materia, sino la circunstancia de carácter trascendental de que toda subjetividad, en su capacidad de representarse el mundo, tiene su centro en sí misma, y cada una se representa en cada caso a su manera el mundo en conjunto. Así, no es, como ocurre en Plotino, Todo en Uno; antes en cada particular se refleja el mundo de forma distinta: «Es incluso necesario que cada una de las mónadas sea distinta de cualquier otra. Pues nunca hay en la naturaleza dos seres que sean perfectamente el uno como el otro y donde no sea posible encontrar una diferencia interna, o basada en una denominación intrínseca» (Monadologia, § 9).

Con ello, Leibniz introduce un modelo ontológico para un concepto de sustancia individual que, en tanto que programa de caracterizaciones exhaustivas, que por tanto no resulta discursivamente desempeñable, se resiste, como tal concepto, a todo intento de explicitación completa. La lógica dialéctica de Hegel puede entenderse como la promesa de cumplir, pese a todo, tal programa. Para ello Hegel puede basarse ya en una reinterpretación, que en términos de filosofía trascendental y en términos estético-expresivos había convertido a la mónada que estáticamente refleja al mundo, en una totalidad individual, creadora, e implicada en un proceso de formación. Ya no es el organismo,

sino el genial poner-en-obra la obra orgánica de arte lo que sirve ahora de modelo. En ella la materia completamente organizada se ha tornado enteramente forma, es decir, está conformada hasta el punto de que, como obra de arte, se agota en su propia forma orgánica. De la subjetividad trascendental toma la totalidad individual la fuerza espontánea de generar mundo, y de la productividad estética el modo de movimiento de un proceso de formación del que brota siempre algo nuevo. En lo concerniente a tal concepto, Hegel[12] se sabe deudor de Schiller, que había pensado el ser individuado conforme al modelo del artista productor. Así como el artista reconcilia lúdicamente en su obra forma y materia, lo mismo acontece con toda forma madurada y devenida individualidad: el hombre «ha de hacer mundo todo lo que no es sino mera forma, y traer a fenómeno todas sus capacidades»; simultáneamente debe «eliminar en sí todo lo que es meramente mundo y poner medida y conformidad en todos sus cambios... debe extrañar todo lo interior y dar forma a todo lo extraño»[13].

Pero, pese a todo, aquí a lo individuado se lo sigue articulando en, y conforme a, los conceptos básicos de la metafísica. El impulso lúdico que media entre forma y materia sin dejar huecos, representa un modelo ontológico aún no traído a concepto. Y, para traer a concepto esa totalidad individual que no se ha hecho más que circunscribir y para hacer accesible lo individual a un conocimiento más estricto, Hegel tiene que explicar la conexión de las mónadas entre sí. Hegel no puede darse por satisfecho con la «intervención» del Dios de Leibniz que pone a las mónadas coexistentes en un orden atemporalmente armónico. A las totalidades individuales implicadas en un proceso de formación, Hegel tiene a su vez que concertarlas y aun fundirlas en una totalidad que pase por ellas a la vez que las penetre. Pero este Espíritu Absoluto que aparece en singular tiene que acabar robando a las figuras individuales del espíritu incluidas en él la individualidad que reclama para sí —exactamente igual que el espíritu del mundo acaba disputando su individualidad a los individuos histórico-universales, de los que sólo se sirve como medio para sus fines—. En la Filosofía de la Historia de Hegel, lo mismo que en su Filosofía del Derecho no hace sino mostrarse, aunque de forma más drástica, algo que tiene validez general. Mientras permanez-

[12] Hegel, *Werke*, tomo 13, 89.
[13] Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, carta 11.

can en pie los planteamientos que caracterizaron a la idea metafísica de unidad-totalidad y se siga haciendo uso de instrumentos conceptuales idealistas, no puede menos de triunfar lo universal que acaba condenando lo individual al destierro de la inefabilidad. Y por el carril del pensamiento metafísico lo individual amenazado se da en todo caso a conocer, en términos paradójicos, como lo no-idéntico, como lo marginal y empujado hacia los bordes, que, en toda tentativa de identificar al individuo como él mismo y distinguirlo de *todos* los demás individuos, acaba quedándose en la cuneta[14].

III

Con Kant la filosofía de la conciencia había cobrado mientras tanto una forma que abría un camino distinto para acercarse a lo no pensado en el concepto de individualidad. Descartes, mediante la relación del sujeto cognoscente consigo mismo, había abierto el ámbito de los fenómenos de conciencia y equiparado a su vez esa autoconciencia con el ego cogito. Desde entonces el concepto de individualidad, en la medida en que quería decir más que singularidad, quedó asociado con el yo como fuente espontánea del conocimiento. Desde Kant, el yo revaluado en términos trascendentales es entendido como *sujeto generador de mundo* y a la vez como *sujeto que actúa autónomamente*. Pero para el concepto de individualidad, de tal conexión sólo se sigue en principio la idea de una subjetividad que tiene su fuente de actividad en sí misma. En la filosofía kantiana el yo individuado se escurre, por así decir, entre el yo trascendental que está frente al mundo en conjunto, y el yo empírico que se halla en el mundo como uno entre muchos[15]. Lo que distingue al individuo de todos los demás individuos, es decir, la unicidad y la incanjeabilidad en sentido enfático, puede, a lo sumo, convenir al yo inteligible; pero como destinatario de la ley moral éste se orienta precisamente por máximas que tienen una validez universal. Además, el yo, en tanto que sujeto moral, es una cosa en sí que, aun cuando pudiese pensarse como completamente individuada, escapa al conocimiento.

Es Fichte quien afila los conceptos kantianos y los hace girar

[14] T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Ges. Schriften, tomo 6, 344.
[15] D. Henrich, *Fluchtlinien*, Francfort, 1982, 20.

en torno al problema de la individualidad al reducir las operaciones trascendentales del yo cognoscente y del yo práctico, es decir, la constitución de mundo y la autodeterminación, al denominador común de una actividad que tiene su fuente en sí misma, y al radicalizarlas y convertirlas en el acto originario de *posición de sí mismo*. Fichte responde a la pregunta: ¿quién soy yo? con el programa: aquel que yo hago de mí o aquel en quien yo mismo me convierto. «¿Quién soy yo propiamente, es decir, qué clase de individuo? ¿Y cuál es la razón de que yo sea ese individuo? Mi respuesta es ésta: Desde el instante en que tomé conciencia de mí, soy aquel en que libremente me he convertido y lo soy porque he sido yo quien me he convertido en él»[16]. Con este giro Fichte interpreta el proceso ontológico de la individuación, que ahora se concentra sobre la génesis del yo, como un acto *prácticamente efectuado* y a la vez *reflexivamente reconstruible;* lo entiende como un proceso de constitución previo, pero penetrable y reconstruible intelectualmente ex post, que el individuo, en la medida en que se halla a sí mismo como fuente de su propia actividad, ha de poder dejarse atribuir a sí mismo. De esta idea partió Kierkegaard con su concepto de autoelección. Pero el propio Fichte hace avanzar un paso más su idea en la dirección de una teoría de la intersubjetividad; y será Humboldt el primero en asentar tal teoría sobre premisas de la filosofía del lenguaje.

Fichte trata de demostrar que el yo sólo puede ponerse a sí mismo como individual; trata de explicar por qué la conciencia de la individualidad pertenece a priori a mi autocomprensión como yo[17]. En el primer acto de autoconciencia me encuentro conmigo mismo como con un objeto que debe ser ciertamente un yo, es decir, un sujeto libre, espontáneamente activo: «Si es cierto, por tanto, que he de encontrarme a mí mismo... como producto natural, no es menos cierto que también he de encontrarme como libremente activo... Mi autodeterminación está presente sin que yo haya hecho nada de mi parte» (pág. 614). Esta paradójica experiencia cabe aclararla diciendo que a mí el concepto de mi libertad empieza saliéndome al paso en la expectativa o exigencia que un sujeto distinto me dirige: «Esta exigencia de que yo actúe desde mí no puedo entenderla sin atribuirla a un ser real fuera de mí, que me quiere comunicar un concepto, el

[16] J. G. Fichte, *Ausgewählte Schriften* (Medicus), tomo 2, 616.

[17] Cfr. para lo que sigue Fichte, *Das System von Sittenlehre* (1789), págs. 395 y ss.

concepto de la acción exigida, y que por tanto (él mismo) es capaz de tener concepto de ese concepto; pero tal ser no puede ser sino un ser racional, un ser que se pone a sí mismo como un yo» (págs. 614 y ss.). Al confrontarme el otro con una exigencia que sólo puede cumplirse por virtud de una voluntad libre, hago experiencia de mí como un ser capaz de una actividad con fuente en sí misma: «Mi yoidad y autonomía vienen condicionadas por la libertad del otro» (pág. 615). Esta relación intersubjetiva entre inteligencias que se oponen y respetan unas a otras como seres libres, exige exactamente el tipo de restricción y autorrestricción que convierte en individuo tanto a un yo como al otro yo; pues mediante la relación recíproca surge «una esfera de la libertad en la que seres distintos se dividen». Yo, como individuo, he de oponerme a un otro y este individuo, a su vez, oponerse a mí. Con ello se muestra «que el ser racional no puede ponerse como tal con autoconciencia sin ponerse como individuo, sin ponerse como uno entre muchos seres racionales que supone fuera de él»[18].

Fichte parte en todas sus construcciones, tanto en la *Doctrina de la Ciencia,* como en su *Sittenlehre,* del círculo de toda filosofía de la conciencia: de que en el proceso de cerciorarse conscientemente de sí mismo, el sujeto cognoscente, al convertirse a sí mismo inevitablemente en objeto, se yerra a sí mismo en tanto que fuente previa, absolutamente subjetiva de operaciones de conciencia, que precede a toda objetualización. El yo, en su actividad que tiene su fuente en sí misma, ha de convertirse a sí mismo en objeto. E incluso la solución que Fichte propone en lo tocante a la deducción del concepto de Derecho, permanece atrapada en este círculo inicial. Pues la individuación del yo, que hace posible una relación intersubjetiva entre varios individuos y con ello el encuentro con una libertad ajena, acaba revelándose en el curso de la construcción como una mera apariencia. Pues en los conceptos de la filosofía del sujeto, Fichte sólo puede definir la individualidad como autolimitación, como renuncia a la posibilidad de realización de la propia libertad, y no como desarrollo productivo de las propias fuerzas esenciales. Como los sujetos no pueden ser más que objetos los unos para los otros, su individualidad, incluso en los recíprocos influjos que ejercen unos sobre otros, no puede ir más allá de las determinaciones objetivistas de la libertad de elección estratégica, pensada con-

[18] Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796), *ibid.*, 12.

forme al patrón del arbitrio de sujetos jurídicos dotados de autonomía privada. Y en cuanto las restricciones de la libertad subjetiva son deducidas como jurídicas, pierde también la individualidad de los sujetos jurídicos todo significado. El yo originario de Fichte, al igual que el yo trascendental generador de mundo, sólo aparece en singular, como uno frente a todo; de ahí que la subjetividad «libre en su actividad», de la que trato de asegurarme sin distorsiones en la conciencia de mí mismo, se revele a su vez en cada consciencia individual como algo universal, como yoidad en general. Y como a ésa «le es contingente el que *yo,* el individuo A, sea precisamente A; y el impulso a la autonomía ha de ser un impulso a la yoidad esencialmente como tal; resulta que tal impulso no se dirige a la autonomía del (individuo) A, sino a la autonomía de la razón en general...; ésta sólo puede hacerse presente en los individuos A, B, C, etc., y a través de ellos: y así, por fuerza, me es completamente indiferente que sea A o B o C el que la represente..., pues siempre quedará mi impulso satisfecho, ya que mi impulso no aspiraba a otra cosa»[19].

Fichte no puede agotar el potencial explicativo de su propuesta de solución porque no tiene más remedio que disolver en una relación sujeto-objeto la relación intersubjetiva por la que el yo en general se individúa en distintos individuos. El problema de la intersubjetividad, irresoluble en los términos de la filosofía del sujeto, que a través de la quinta Meditación Cartesiana de Husserl vuelve aún a plantearse, e incluso con más tozudez, en la construcción que Sartre hace del ser-para-otro, está ya en germen en Fichte; se trata de esa dinámica de la objetualización recíproca, que no tiene más remedio que errar lo específico de una comprensión del lenguaje intersubjetivamente compartida, y de una relación comunicativa entre primera y segunda persona[20]. Fichte, en su argumento central, hace ciertamente uso del lenguaje como de un medio en que uno exige o convida a otro a una actividad que se origina en el yo, en el que el yo queda confrontado con las expectativas del prójimo. Pero, como ocurre siempre en los representantes de la filosofía de la conciencia, Fichte mira a través del lenguaje como de un medio cristalino, como de un medio sin propiedades.

Fichte abrió un nuevo acceso al concepto de individualidad. Pero antes de poder hacer uso de sus intuiciones, no hay más

[19] Fichte, *Sittenlehre, ibid.*, págs. 625 y s.
[20] M. Theunissen, *Der Andere,* Berlín, 1977, págs. 176 y ss.

remedio que disociarlas de la arquitectónica de su *Doctrina de la Ciencia.* La conexión entre individualidad e intersubjetividad la estudia W. v. Humboldt recurriendo a la síntesis no coercitiva que tiene lugar en el proceso de entendimiento lingüístico. Y la idea de que todo individuo es él mismo quien ha de convertirse en aquello que es, es afilada por Kierkegaard, quien la eleva a acto de asunción responsable de la propia biografía. Finalmente, la fusión de constitución de mundo y autodeterminación, que Fichte emprende con su concepto de actividad que tiene su origen en el yo, se revela fecunda para entender esa «identidad del yo» que en cada caso *reclama* cada uno para sí. Pero antes de poder trasladar por entero el sentido enfático de «individualidad» al uso realizativo del pronombre personal de primera persona, es menester exonerar de pretensiones teoréticas a la peculiar conexión que Fichte establece entre reflexión y ejecución de una acción en ese acto de ponerse a sí mismo, que, por así decirlo, lleva inserto un ojo. Esta idea será desarrollada por G. H. Mead, quien a la instancia que en la filosofía de la consciencia representa el yo la rebaja a un «mí», a un «sí mismo» *(self)* que sólo puede surgir en los contextos de interacción bajo los ojos de un alter ego, y con ello traslada todos los conceptos filosóficos fundamentales de la base de la conciencia a la base del lenguaje.

IV

Para Humboldt el lenguaje es el todo que forman el sistema de reglas gramaticales y el habla. Exento él mismo de sujeto, el lenguaje hace, empero, posible esa práctica lingüística entre los sujetos pertenecientes a una comunidad de lenguaje por la que al propio tiempo se renueva y mantiene como sistema de lenguaje. El interés de Humboldt se centra sobre todo en un fenómeno: el de que en el proceso de comunicación lingüística opera una fuerza sintética que pone unidad en la pluralidad de forma *distinta* que por vía de subsunción de lo diverso bajo una regla general. Kant se había valido de la construcción de una serie numérica como modelo del establecimiento de unidad. El concepto constructivista de síntesis, Humboldt lo sustituye por el concepto de unificación no coercitiva en la conversación o diálogo. El lugar de la perspectiva fundadora de unidad, que el sujeto constructor, merced a sus formas de intuición y categorías, impone primero al material sensible y después, con el «yo pienso» de

la apercepción trascendental, a la corriente de sus propias vivencias, lo ocupa ahora la diferencia, siempre en pie, entre las perspectivas desde las que los participantes en la comunicación se entienden entre sí sobre un mismo contenido. Estas perspectivas de hablante y oyente no discurren ya hacia el centro de una subjetividad centrada en sí misma; se entrelazan en el centro del lenguaje —y como tal centro señala Humboldt la «mutua conversación en que de verdad se intercambian ideas y sensaciones»—. En ésta se actualiza de nuevo cada vez «el inalterable dualismo» de habla y contestación, de pregunta y respuesta, de manifestación y réplica. La unidad analítica más pequeña es, por tanto, la relación entre el acto de habla de ego y la toma de postura de alter. Humboldt se toma un gran interés en el análisis del uso de los pronombres personales; pues en la relación yo-tú y en la relación tú-«mí», diferenciada de la relación yo-él y de la relación yo-ello sospecha las condiciones específicas de esa síntesis exenta de coacción que representa el entendimiento lingüístico, la cual socializa y simultáneamente individúa a los participantes.

Fue Mead el primero que convierte la actitud realizativa de la primera persona frente a la segunda —y sobre todo la relación simétrica tú-«mí»— en clave de una crítica al modelo, conforme al cual la relación que consigo mismo guarda el sujeto que se objetiva a sí mismo, habría de ser concebida en términos de imagen reflejada en un espejo. Pero ya Humboldt parte también de una crítica similar para explicar la experiencia básica de todo intérprete, a saber: la experiencia de que el lenguaje sólo aparece en el plural de las lenguas particulares, que se presentan como totalidades individuales y, sin embargo, resultan porosas las unas para las otras. Por un lado, las lenguas imprimen en las imágenes del mundo y formas de vida su sello particular dificultando así las traducciones de una lengua a otra; y sin embargo, discurren como rayos convergentes hacia la meta común de un entendimiento universal: «La individualidad se disgrega, pero de forma tan maravillosa que, precisamente mediante la separación, despierta el sentimiento de unidad, e incluso aparece como medio para establecer, a lo menos en idea, esa unidad... Pues, peleando en lo más profundo de su interior por esa unidad y totalidad, el hombre trata de ir más allá de los límites y barreras que su individualidad establece, pero en esa pelea no tiene más remedio que elevar su individualidad. Siempre está haciendo, pues, crecientes progresos en una aspiración que en sí es imposible. Y aquí, de forma realmente prodigiosa, viene en su ayuda el lenguaje, el cual une también al aislar, e insufla bajo la cáscara de la expresión más individual la posibilidad de un entendimiento universal»[21]. Pero Humboldt no logró dar una explicación plausible de por qué el lenguaje es un mecanismo que une *a la vez* que particulariza.

Fichte había deducido el yo individual de que un sujeto aislado no tiene más remedio que oponerse a otro en una relación intersubjetiva. La necesidad de un encuentro entre ego y alter ego resultaría de que un yo que, paradójicamente, se ha puesto *él mismo,* sólo puede tornarse consciente de sí en el modo de una subjetividad vuelta a la acción... Pues bien, esta peculiar figura de pensamiento que representa la posición de sí mismo, Kierkegaard se la apropia hasta el punto de interpretar la relación consigo mismo como un haberse acerca de sí, en que a la vez me he acerca de un otro previo, del que esa relación depende[22]. Ciertamente que Kierkegaard ya no identifica a este otro con el yo absoluto como sujeto del acto originario de ponerse a sí mismo. Pero de forma tanto más aguda se plantea entonces el problema de cómo un sujeto, en las circunstancias contingentes de una biografía que él mismo no puede elegir, ha de poder empero encontrarse a sí mismo como un sujeto que es fuente de su propia actividad, es decir, encontrarse a sí mismo en la consciencia de ser aquel en que uno se ha convertido a sí mismo. El acto de posición de sí mismo ha de hacerse recaer ahora sobre un individuo envuelto en la historia; el «sí mismo» situado, devenido histórico, tiene en cierto modo que recogerse de la facticidad de una configuración biográfica de carácter cuasinatural y elevarla a sí mismo o convertirla en él mismo.

Ello sólo es posible si el individuo se apropia críticamente su propia biografía: en un acto paradójico he de elegirme a mí mismo como aquel que soy y quisiera ser. La *biografía* se convierte en principio de individuación, pero sólo porque por medio de tal acto de elección queda trasladada a una forma de existencia caracterizada por la autorresponsabilidad. Esta extraordinaria decisión por la que un «sí mismo» *(self)* que se ha vuelto histórico, se hace, por así decir, con efecto retroactivo cargo de sí, termina en la pretensión del individuo de ser idéntico a sí mismo en una vida ética: «Descubre ahora que el sí mismo que

[21] W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus* (1827-1829), en *Werke* (Flitner), tomo III, págs. 160 y s.
[22] S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode,* secc. I, A.

él elige encierra en sí una infinita diversidad en la medida en que tiene una historia en relación con la cual confiesa la identidad consigo»[23]. El sujeto auténtico debe su individuación a sí mismo; se ha tomado a sí mismo bajo su propia responsabilidad como este determinado producto de un determinado entorno histórico: «Al elegirse a sí mismo como producto, cabe también decir de él que se produce a sí mismo» (pág. 816). La actividad que tiene su origen en sí misma va asociada para Kierkegaard con la «confesión» en que se origina y constituye la individualidad, porque tal actividad ha de acreditarse a sí misma en el frágil material de la propia biografía: «Quien vive éticamente suprime hasta cierto punto la distinción entre lo contingente y lo esencial, pues se asume a sí por entero como igualmente esencial; pero la distinción retorna porque tras haber hecho eso vuelve a introducirla pero asumiendo una responsabilidad esencial por aquello que excluye como contingente, justo en el respecto de que lo ha excluido» (pág. 827). En la actitud realizativa del sujeto que se elige a sí mismo pierde todo significado la oposición metafísica entre aquello que conviene esencialmente al individuo y aquello que le conviene accidentalmente.

Fichte había puesto en juego dos temas que Humboldt y Kierkegaard hacen suyos desde una perspectiva en la que el pensamiento histórico había introducido una mudanza: individualidad e intersubjetividad lingüística así como individualidad e identidad biográfica. El primer tema viene unido con el segundo por la idea de que es menester la apelación, la exigencia o la expectativa del prójimo para despertar en mí la conciencia de la actividad que tiene en mí su fuente. El «o lo uno o lo otro» de Kierkegaard se plantea ineludiblemente en el diálogo del alma solitaria con Dios. El estadio de vida ético sólo es tránsito hacia el religioso, en que el diálogo consigo mismo se revela como máscara tras la que se había ocultado la oración, el diálogo con Dios. Así, la conciencia cristiana de pecado y la necesidad protestante de la gracia constituyen el verdadero aguijón para la conversión a una vida que sólo cobra forma y consistencia por referencia a la cuenta y razón que el último día habrá de darse de una existencia incanjeable y única. Desde San Agustín hasta Kierkegaard, los monólogos interiores del escritor que hace confesión a la vez que misión conservan la estructura de una plegaria. Pero ya a mediados del siglo XVIII J.-J. Rousseau profaniza

[23] Kierkegaard, *Entweder-Oder*, Colonia y Olten, 1960, 774.

la confesión de los pecados hecha ante un Dios justiciero y la convierte en la autoconfesión que el individuo privado difunde ante el público de lectores que constituyen el espacio público burgués. La oración sufre una deflación y se torna en diálogo público[24].

En enero de 1762 escribe Rousseau cuatro cartas a Monsieur de Malesherbes en las que se presenta y proyecta como aquel que es y, con su voluntad de autenticidad, quisiera ser. Con creciente intensidad y desesperación proseguirá esta autopresentación existencial en sus «Confesiones», más tarde en los «Diálogos» y finalmente en las «Ensoñaciones de un paseante solitario». Pero ya en esas cartas iniciales se mencionan los presupuestos comunicativos del proceso público de inmisericorde entendimiento consigo mismo y de autocercioramiento de la propia identidad. Rousseau se dirige con sus revelaciones a Malesherbes para justificarse ante él: «Usted juzgará cuando le haya dicho todo»[25]. Pero el destinatario es sólo el representante de un público omnipresente. La forma epistolar caracteriza, ciertamente, el carácter privado del contenido; pero la pretensión de veracidad radical con que Rousseau escribe esas cartas exige una ilimitada publicidad. El verdadero destinatario, allende el público contemporáneo, son las generaciones futuras que sabrán juzgar con justicia: «Su juicio me podrá ser favorable o desfavorable, pero no tengo miedo a ser visto como soy» *(loc. cit.*, pág. 1.133).

El trasfondo religioso sigue ciertamente presente; pero sólo como metáfora de un escenario intramundano desprovisto de toda trascendencia, en el que nadie conoce mejor al autor que él mismo. Él solo posee un acceso privilegiado a su propia interioridad. No falta ni la experiencia de la conversión, datable en un determinado lugar y momento, ni el motivo de la conciencia de pecado y la esperanza de redención. Pero los equivalentes profanos invierten el sentido de la justificación religiosa convirtiéndola en el deseo de ser reconocido ante el foro de todos los hombres como aquel que se es y se quiere ser: «Conozco mis grandes defectos y siento vivamente todos mis vicios; pero con todo, moriré lleno de esperanza en el Dios supremo, firmemente convencido de que de todos los hombres que he conocido en mi vida ninguno era mejor que yo» *(loc. cit.*, pág. 1.133). En realidad

[24] Cfr. sobre lo que sigue H. R. Jauss, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Francfort, 1982, págs. 232 y ss.

[25] J.-J. Rousseau, *Oeures complètes*, tomo I, París, 1959, pág. 1.133.

Rousseau se sabe dependiente del juicio del público; quiere arrancarle su reconocimiento; pues sin él la autoelección radical carecería de confirmación. Tras haberse inclinado el eje vertical de la oración y convertido en el horizontal de la comunicación interhumana, el individuo ya no puede dar cobro a su pretensión enfática de individualidad sólo mediante una apropiación reconstructiva de su propia biografía; el que tal reconstrucción se logre es algo sobre lo que ahora decide la postura que tomen los otros.

Desde esta perspectiva secularizada el *uso realizativo* del concepto de individualidad se desliga por completo de su uso descriptivo. En el diálogo, la pretensión de individualidad que la primera persona hace valer frente a una segunda persona cobra un significado totalmente distinto. Las confesiones justificadoras con que puede darse crédito a la pretensión realizativamente entablada de estar en posesión de una identidad en cada caso mía, no han de confundirse con la descripción siempre selectiva que un individuo hace de sí. El género literario que son las cartas, las confesiones, los diarios, las autobiografías, las novelas en que se refleja el proceso de formación del héroe, y las autorreflexiones presentadas didácticamente, género literario del que escritores como Rousseau y Kierkegaard se sirven con preferencia, testimonian el cambio de modo ilocucionario: se trata no de *informes* y constataciones efectuadas desde la perspectiva de un observador, tampoco de *autoobservaciones,* sino de autopresentaciones interesadas con que se justifica una compleja pretensión frente a una segunda persona: la pretensión de reconocimiento de la incanjeable identidad de un yo que se manifiesta en un modo de vida conscientemente asumido. La tentativa, que siempre se queda en fragmentos, de dar credibilidad, por vía de una proyección totalizante de la propia vida, a esa pretensión que el autor hace valer en actitud realizativa, no debe confundirse con el propósito, impracticable en términos descriptivos, de caracterizar a un sujeto haciendo sobre él la totalidad de todos los enunciados que pudieran convenirle. *Las Confesiones* de Rousseau han de entenderse más bien como un comprehensivo proceso de entendimiento ético consigo mismo que en actitud de autojustificación se presenta a un público para que éste tome postura ante él. Pertenecen a un género distinto que la exposición que un historiador pudiera hacer de la vida de Rousseau. Se miden no por la verdad de los enunciados históricos sino por la autenticidad de la presentación que el autor hace de sí. Se exponen, cosa que Rousseau sabe muy bien, al reproche de mauvaise foi y de autoengaño, no al de no-verdad.

V

Al contenido semántico del concepto de individualidad, que apunta más allá del de singularidad, Leibniz le había dado un sentido descriptivo, pero con la reserva de que de ningún ser puede desarrollarse por completo su concepto individual. Fichte había unido la filosofía teorética y la filosofía práctica de Kant en el punto supremo del acto de autoposición; de ahí que en él los momentos de conocimiento y ejecución del acto queden fundidos en la actividad con origen en sí misma del sujeto que se pone a sí mismo. En nuestra ulterior discusión hemos mostrado que el contenido semántico de «individualidad» sólo puede salvarse si reservamos esta expresión para el empleo realizativo, y en los contextos descriptivos sólo la empleamos en el sentido de singularidad. Nuestras discusiones relativas a la historia del concepto de individualidad vienen, pues, a resumirse en la recomendación de que el significado de la expresión «individualidad» hay que explicarlo por referencia a la autocomprensión de un sujeto capaz de lenguaje y de acción, que se presenta y, llegado el caso, se justifica ante los demás participantes en la conversación como una persona incanjeable e inconfundible. Esta autocomprensión, por difusa que pueda ser, funda la identidad del yo. En ella se articula la autoconciencia, no como relación consigo mismo de un sujeto cognoscente, sino como *autocercioramiento ético* de una persona capaz de responder de sus actos. En el horizonte de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido, el individuo se proyecta a sí mismo como alguien que garantiza la continuidad más o menos claramente establecida de una biografía más o menos conscientemente *asumida.* A la luz de la individualidad que ha adquirido, el sujeto quiere ser también identificado en el futuro como aquel en el que él se ha convertido. En una palabra, el significado de «individualidad» ha de explicarse recurriendo a la autocomprensión ética de una primera persona en su relación con una segunda persona. Un concepto de individualidad que vaya más allá del de *mera* singularidad sólo puede poseerlo quien sabe quién es él y quién quisiera ser, tanto ante sí como ante los demás.

Ciertamente que no es del todo aproblemático otorgar a esta autocomprensión el *status* de un saber si éste no puede expresarse en un número finito de proposiciones, sino que, como pretensión que busca reconocimiento, sólo puede ilustrarse en forma de confesiones o autopresentaciones ampliables ad hoc. Se trata de un saber realizativo de tipo especial. También el saber realizativo que, por ejemplo, en la ejecución de un acto ilocucionario el hablante expresa con ayuda de una oración realizativa, acompaña sólo de forma concomitante al saber explícito expresado en el componente proposicional; pero puede convertirse por entero en objeto de un *ulterior* acto de habla constatativo y tornarse así en un saber explícito. En cambio, la comprensión totalizadora que un individuo posee de sí escapa a tal aproblemática explicitación. Toda tentativa de cercioramiento y justificación de la propia identidad tiene que permanecer fragmentaria. En Rousseau fueron primero cartas, después confesiones, y por último comentarios a las confesiones, que adoptaron las formas de diálogos, diarios y libros. Sería del todo erróneo considerar estas tentativas ejemplares como un sucedáneo de una explicitación, *descriptivamente* no factible, de lo individual e inefable. Pues la autocomprensión que funda la identidad de una persona, no tiene un sentido *descriptivo;* tiene el sentido de una garantía; y su significado lo entiende *por entero* el destinatario en cuanto sabe que el otro sale fiador de tal posibilidad de ser él mismo. Y esto se *muestra* a su vez en la continuidad de una biografía más o menos conscientemente asumida.

Así se explica también por qué tal autocomprensión que se articula en la totalidad de un proyecto de vida o una proyección de la propia vida ha menester ser confirmada por otros participantes en la interacción, sean concretos o posibles. La circunstancia de que Rousseau y Kierkegaard permanecieran tan pendientes de la toma de postura de su público va más allá de las razones personales que ambos pudieran tener. Pues, fenomenológicamente, es fácil mostrar que las estructuras de una identidad no amenazada, para poder ser en cierto modo seguras, han de quedar ancladas en relaciones de reconocimiento intersubjetivo. Este hecho clínico tiene su explicación en que la estructura de la que alguien con su pretensión de individualidad sale fiador, no es en modo alguno —como sugiere la conceptuación decisionista desde Fichte a Kierkegaard (y Tugendhat[26])— lo más propio de

[26] E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung,* Francfort, 1979.

la persona. Nadie puede disponer de su identidad como de una posesión. Esa garantía no puede entenderse conforme al modelo de una promesa con que un hablante autónomo liga su voluntad; de *esa* forma no puede obligarse nadie a permanecer idéntico a sí mismo o a ser él mismo. El que ello no esté sólo en su poder se explica por una sencilla circunstancia. El «sí mismo» *(self)* de la autocomprensión o autoentendimiento éticos no es la posesión absolutamente interior de un individuo. Esta apariencia surge del «individualismo posesivo» de una filosofía de la conciencia que parte de la relación abstracta del sujeto cognoscente consigo mismo en lugar de entenderla como resultado. El «sí mismo» de la autocomprensión ética depende del reconocimiento por los destinatarios, y ello porque sólo se desarrolla y forma como respuesta a las exigencias del prójimo. Porque los otros me suponen capacidad de responder de mis actos, me convierto poco a poco en aquel en que me he convertido en la convivencia con los otros. El yo, que, en la conciencia que tengo de mí, me parece estar dado como lo absolutamente propio, no puedo mantenerlo sólo por mis propias fuerzas, por así decirlo, para mí sólo, no me «pertenece». Antes bien, ese yo conserva un núcleo intersubjetivo porque el proceso de individuación del que surge discurre por la red de interacciones lingüísticamente mediadas.

G. H. Mead fue el primero en pensar a fondo este modelo intersubjetivo del yo producido socialmente. Se despide del modelo de la autoconciencia empleado en la filosofía de la reflexión, conforme al cual el sujeto cognoscente, para tomar posesión de sí y con ello devenir consciente, se refiere a sí mismo como objeto. Ya la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte, *empieza* por las aporías de la filosofía de la reflexión, pero sólo Mead logra sacarnos de ellas por la vía de un análisis de la interacción, que de todos modos está ya en germen en las *Sittenlehre* de Fichte.

VI

Mead reasume el programa de la filosofía de la conciencia, pero bajo los presupuestos naturalistas de la psicología funcionalista de un John Dewey. Empieza interesándose por la explicación de la subjetividad y la autoconciencia en términos epistemológicos, es decir, desde el punto de vista de un psicólogo que trata de aclararse sobre la constitución de su ámbito de conocimiento.

Es el problema que Mead aborda en su temprano artículo «Sobre la definición de lo psíquico» (1903). Con la cuestión de cómo puede el psicólogo acceder al mundo subjetivo se asocia en seguida la cuestión genética de las condiciones bajo las que emerge la vida autoconsciente. Una respuesta explorativa se encuentra en el artículo sobre «La conciencia social y la conciencia de los significados» (1910). En rápida secuencia aparecen otros artículos en los que Mead elabora la solución del doble problema de un acceso autorreflexivo a la conciencia y de la génesis de la autoconciencia[27]. El último artículo de esta serie, «The Social Self» (1913), comienza con aquel círculo de la reflexión del que había partido Fichte: el *I* (yo), es decir, aquello como lo que el sujeto cognoscente se encuentra consigo mismo en su autorreflexión, ha quedado siempre objetualizado ya y convertido en un simple *Me* (mí) que el sujeto mira. A este «sí mismo» *(Self)* convertido en objeto hay, ciertamente, que presuponerle el yo espontáneo, es decir, el «auto» de la autorreflexión, pero éste no está dado en la experiencia consciente: «Pues en el instante en que es representado ha pasado al caso de objeto y presupone un yo que observa, pero un yo que sólo puede manifestarse ante sí mismo dejando de ser el sujeto para el que existe el objeto *Me*»[28].

La idea con la que Mead rompe el círculo[29] de esta reflexión autoobjetualizadora, exige el tránsito al paradigma de la interacción simbólicamente mediada. Mientras la subjetividad sea pensada como el espacio interior en que tienen lugar las propias representaciones de cada uno, espacio que sólo se abriría cuando el sujeto que se representa objetos se vuelve como en un espejo sobre su propia actividad representativa, todo lo subjetivo sólo resultará accesible bajo la forma de objetos de la autoobservación o introspección, y el sujeto mismo como un *Me* objetivado en esa intuición. Pero éste se desliga de tal intuición reificante en cuanto el sujeto aparece no en el papel de un *observador* sino en el papel de un *hablante* y, desde la *perspectiva social* de un *oyente* que le sale al encuentro en el diálogo, aprende a verse y entenderse a sí mismo como alter ego de ese otro ego: «El "sí mismo" *(self)* que conscientemente se enfrenta a otros "sí mismos" (*selves*),

[27] Véanse esos artículos en G. H. Mead, *Selected Writtings* (ed. A. J. Reck), Nueva York, 1964, págs. 105-114 y 123-149.
[28] Ebd., 241.
[29] Cfr. H. Joas, *Praktische Intersubjektivität*; Francfort, 1980, págs. 67 y ss.

sólo se convierte, pues, en objeto; sólo se convierte en un otro para sí mismo, por el hecho de oírse hablar y responder»[30].

Intuitivamente resulta convincente que yo como primera persona, en la relación conmigo mismo mediada por la relación con una segunda persona no me objetivo de la misma forma que por introspección. Mientras que ésta exige la actitud objetivante de un observador que se enfrenta a sí mismo en la actitud de tercera persona, la actitud realizativa de hablante y oyente exige la diferenciación entre el «tú» como alter ego que está a la misma altura que yo, *con quien* busco entenderme, y el «algo» *sobre lo que* quiero entenderme con él. El «sí mismo», el «auto» de la autoconciencia, lo explica Mead como aquel objeto social como el que el actor se encuentra a sí mismo en la acción comunicativa cuando al tomar postura frente a la presente relación yo-tú se sale al paso a sí mismo como alter ego de su alter ego. En la actitud realizativa de primera persona, él mismo se enfrenta a sí mismo como segunda persona. Surge entonces un *Me* completamente distinto. Tampoco éste es, por cierto, idéntico al *I* que actúa espontáneamente y que lo mismo antes que ahora sigue escapando a toda experiencia directa; pero el *Me* accesible en la actitud realizativa se ofrece como la memoria o recuerdo exacto de un «estado de yo» espontáneo que, por cierto, sólo resulta legible sin distorsiones en la reacción de la segunda persona. El «sí mismo» que a mí me viene dado por la mirada del otro sobre mí es el «recuerdo» de mi ego, tal como ese ego acaba de actuar cara a cara ante la mirada de un alter ego.

Empero esta construcción se expone a la objeción de que sólo conviene a la relación reflexiva consigo mismo de un sujeto que habla consigo, pero no a la autoconciencia *originaria* que ha de *presuponerse* ya para la proferencia de oraciones de vivencia simples. Según Wittgenstein emisiones como:

1) Me duelen las muelas
2) Me avergüenzo
3) Te tengo miedo

mantienen, pese a su estructura proposicional, todavía algo del carácter sintomático de aquellos gestos expresivos ligados al cuerpo, a los que en ocasiones sustituyen. Incluso los ademanes, en cuanto con intención comunicativa se emplean *como* expre-

[30] Mead, *Selected Writtings*, pág. 146.

siones lingüísticas, revelan una relación intencional del sujeto consigo mismo, sin que podamos suponer ya a éste la relación reflexiva consigo mismo que representa «ese diálogo desplazado hacia el interior» de que habla Mead[31]. Ese *Me* que habría de surgir de la asunción de la perspectiva de un alter ego, sólo podría explicar la autoconciencia como un fenómeno originario si se lo situase a un nivel más profundo, a un nivel que quedase por debajo del nivel de una competencia lingüística, que es ya una competencia adquirida y utilizada para monólogos interiores[32]. De hecho Mead supone que hemos de *presuponer* autoconciencia ya para el empleo de símbolos con significado idéntico. Empecemos, pues, retornando a los inicios de Mead.

En sus primeros trabajos, Mead se había apoyado en las consideraciones de Dewey para poner al descubierto, tras el *Me* introspectivamente cosificado de la psicología positivista, el *I* como fuente de operaciones espontáneas. Un acceso al mundo subjetivo empieza buscándolo Mead a través de la idea pragmatista, ya introducida por Peirce, de problematización de una interpretación acreditada de una situación. Un «problema» perturba la ejecución de un plan de acción que se ha iniciado, priva de su base de validez a una expectativa acreditada hasta entonces y provoca un conflicto de impulsos de acción. En esta fase de desintegración se hunde lo que habíamos tenido por objetivo: «Nuestros objetos quedan desalojados de su posición objetiva y relegados a un mundo subjetivo»[33]. El fragmento de mundo convertido en problemático queda despojado de su familiaridad y validez dentro de un horizonte de mundo que permanece intacto; queda como objeto de representaciones *puramente subjetivas* y representa la materia de la que está hecha «lo psíquico». Así, el actor se torna consciente de su subjetividad en el instante en que queda perturbada la ejecución de una acción a la que está habituado, porque de las ruinas de las representaciones invalidadas ha de desarrollar por vía de abducción mejores hipótesis, es decir, ha de reconstruir su interpretación de la situación, que se le ha desmoronado. Por esta vía la psicología funcionalista encuentra su objeto, es decir, lo psíquico, exactamente desde la

[31] *Ibid.*, 146.

[32] Pues de otro modo no se podría dar razón de la reserva que D. Henrich expone en «Was ist Metaphysik - was Moderne?», en *Id.*, *Konzepte*, Francfort, 1987, págs. 34 y ss.

[33] Mead, *Selected Writtings*, pág. 40.

perspectiva de un agente que en actitud realizativa se torna consciente de la ejecución de su acción, que ha quedado interrumpida por problematización: «El ámbito objetual de la psicología funcionalista es aquel estadio de la experiencia dentro del cual tenemos conciencia inmediata de impulsos de acción en conflicto que privan al objeto de su carácter de objeto-estímulo y nos dejar por tanto, en una actitud de subjetividad, pero durante el cual, en virtud de nuestra actividad reconstructiva, que pertenece al concepto del sujeto yo, surge un nuevo objeto-estímulo»[34].

Esta «definición de lo psíquico» habría de arrojar luz sobre el fenómeno necesitado de explicación, a saber: sobre el mundo subjetivo de un sujeto capaz de desarrollar hipótesis, de un sujeto implicado en una actividad abductiva. Pero Mead se percata inmediatamente de que esta tentativa de explicación fracasa; pues por esta vía no puede hacer plausible cómo el sujeto se torna visible a sí mismo en la ejecución de la acción que resuelve el problema. Ciertamente que un actor, en el instante en que, por ejemplo, se da cuenta de que la esfera es demasiado pesada, de que la zanja es demasiado ancha, de que el tiempo es demasiado inseguro, como para iniciar el lanzamiento, dar el salto o salir de paseo, se ve envuelto en un problema que puede muy bien traerle a conciencia la devaluación de sus *premisas de acción* fracasadas ante la realidad; pero sigue quedando oscuro cómo podría tornarse consciente el *proceso mismo de resolución de problemas*. El fenómeno y emergencia de la vida consciente, Mead sólo puede explicarlos tras haber abandonado el caso modélico para Dewey del trato instrumental de un actor solitario con cosas y sucesos y haber pasado al caso modélico que representa el trato interactivo de varios actores unos con otros.

Mead amplía el conocido planteamiento etológico, que se centra en el organismo particular colocado en el entorno típico de su especie, añadiéndole una dimensión social. Se concentra en las relaciones entre varios organismos (de la misma especie) porque en tales interacciones el comportamiento resolutorio de problemas se halla sometido a las condiciones de una doble contingencia. A diferencia del entorno físico que representan unas nubes que se levantan, un objeto social también se deja influir en sus relaciones comportamentales por mi propio comportamiento. Esta constelación significa, por un lado, la consolidación del peligro de que las expectativas de comportamiento

[34] *Ibid.*, 55.

que yo he desarrollado se tornen problemáticas por las imprevisibles reacciones de la parte contraria; por otro lado, proporciona una ventaja selectiva a la parte que pudiese prever sus propias reacciones comportamentales y, en un sentido elemental, pudiese reaccionar de manera *autoconsciente* al comportamiento del otro: «Cuando uno reacciona a las circunstancias meteorológicas, ello no tiene ninguna influencia sobre el tiempo... en cambio, el comportamiento social acompañado de éxito lleva a un campo en que la consciencia de las propias actitudes puede contribuir al control del comportamiento de otros»[35]. Este argumento funcionalista conduce la atención a situaciones de interacción como el lugar donde de la emergencia de la autoconciencia cabe esperar particulares ventajas adaptativas. Pero el problema sigue siendo cómo puede surgir bajo condiciones de interacción esa relación consigo mismo dotada de tales ventajas *antes de que* se desarrolle un medio lingüístico con perspectivas hablante/oyente que permitiese a ego adoptar frente a sí mismo el papel de un alter ego. La competencia de hablar consigo mismo presupone ya a su vez una forma elemental de relación consigo mismo. Ésta es la razón por la que Mead se ve remitido en su análisis al nivel prelingüístico que representa la comunicación por gestos.

Pues bien, una reconstrucción (efectuada desde dentro) de las condiciones de posibilitación de la autoconciencia original puede apoyarse en una precomprensión de la comunicación lingüística. La idea es que un organismo puede interpretar la reacción comportamental de otro organismo provocada por gestos del primero, como si esa reacción *fuese* una interpretación de esos gestos. Esta idea de conocerse-en-el-otro sirve a Mead de hilo conductor para su explicación, conforme a la cual la forma elemental de relación consigo mismo viene posibilitada por las operaciones interpretativas de otro participante en la interacción. Para entender correctamente la idea de Mead (quizá algo mejor de lo que la entendió él mismo) es menester tener presente la premisa de que la interacción mediada por gestos viene aún gobernada por el instinto. Así, en los círculos funcionales del comportamiento gobernado por el instinto se expresan significados «objetivos», atribuidos desde el punto de vista del etólogo que observa, como son huida, defensa, cuidado de las crías, procreación, etc.[36] En este sentido objetivo hay que entender

[35] *Ibid.*, 131.
[36] Mead remite aquí a Mc Dougall, *Selected Writtings*, pág. 98.

entonces la «interpretación» que el comportamiento de cada organismo experimenta por la reacción del otro organismo. Tal reacción no empieza siendo una interpretación en sentido estricto ni para un organismo ni para el otro. Mead tiene que recurrir a una ulterior circunstancia, mencionada ya por Herder, para explicar cuándo el proceso objetivo de interpretación del propio comportamiento por la reacción comportamental de otro puede ser entendido *como* interpretación por el actor a quien ello sucede, a saber: a condición, o en el caso, de que el gesto interpretado por el otro sea un gesto fónico.

Con el gesto fónico, que ambos organismos perciben simultáneamente, el actor se afecta a sí mismo al mismo tiempo y de la misma forma que afecta al otro. Esta coincidencia haría posible el que un organismo obre sobre sí mismo del mismo modo que obra sobre otro y aprenda en tal proceso a percibirse a sí mismo exactamente como es percibido desde el punto de vista del otro como objeto social. Aprende a entender su propio comportamiento desde la perspectiva del otro y ello a la luz de la reacción comportamental del otro, que es interpretación de mi comportamiento. El sentido objetivo previo de esa interpretación de mi comportamiento —por ejemplo, como de una manifestación a la que un ejemplar de nuestra especie reacciona con agresión, defensa, sumisión— me resulta ahora accesible a mí en tanto que sujeto de esa manifestación. Mi gesto fónico cobra *para mí* un significado, tomado de la perspectiva del otro que reacciona a ese gesto. Pero con ello el gesto fónico muda su carácter. En la autoafección, es decir, al obrar sobre mí mismo con mi gesto fónico, ese gesto fónico representa la reacción comportamental de un prójimo; ciertamente que la fuerza interpretativa que esa reacción comportamental posee la empieza tomando de su propio significado objetivo. Pero, al tornárseme ese significado objetivo accesible *a mí*, el gesto fónico se transforma de un segmento de comportamiento en un sustrato sígnico, es decir, el estímulo se muda en un portador de significado.

Esta consideración permite ver por qué a Mead acaba desplazándosele el tema de cómo la emergencia de una relación originaria consigo mismo depende del tránsito a una nueva etapa evolutiva de la comunicación. Sólo cuando el actor hace suyo el significado objetivo de sus gestos fónicos, que constituyen por igual un estímulo para ambas partes, adopta frente a sí mismo la perspectiva de otro participante en la interacción y se divisa a sí mismo como un objeto social. Con esta relación consigo mismo

el actor se duplica en la instancia que representa un *Me*, que sigue al *I* como una sombra, pues «a mí» «yo» sólo me vengo dado en el recuerdo como iniciador de un gesto ejecutado espontáneamente: «Si se pregunta, pues, dónde aparece directamente el "yo" en la propia experiencia la respuesta es: como figura histórica. Lo que se era un segundo antes, éste es el *I* del *Me*»[37]. El «sí mismo» *(self)* de la relación consigo mismo, el «auto» de la autoconciencia, no es el yo que actúa espontáneamente; éste sólo viene dado en la refracción del significado ahora simbólicamente fijado que «un segundo antes» ese *I* cobró para el otro participante en la interacción en el papel de éste como un alter ego: «El observador que acompaña nuestro comportamiento global consciente de sí mismo no es, pues, el «yo» efectivo, responsable in propia persona de su propio comportamiento, sino que representa una reacción a nuestro propio comportamiento». El término «observador» resulta equívoco. Pues el «sí mismo» de la originaria relación consigo mismo es un *Me* constituido desde la actitud realizativa de segunda persona, pero no objetivado desde la perspectiva observacional de una tercera persona. De ahí que la originaria conciencia de sí no sea un fenómeno inmanente al sujeto, un fenómeno que quede a su disposición, sino un fenómeno generado comunicativamente.

VII

Hasta aquí hemos hablado de la relación epistémica consigo mismo, de la relación que consigo mismo guarda el sujeto que soluciona problemas, es decir, el sujeto cognoscente. El giro a un tipo de consideración intersubjetivista conduce, en lo que a la «subjetividad» concierne, al sorprendente resultado de que, según parece, la conciencia centrada en el yo no representa nada inmediato y absolutamente interior. Antes bien, la autoconciencia se forma a través de la relación simbólicamente mediada con otro participante en la interacción, por una vía que conduce de

[37] G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago, 1938, pág. 174. [Esta nota de Habermas, que se refiere a la versión alemana de *Mind, Self and Society*, va provista de la indicación «traducción corregida». En todos los textos de Mead que aparecen en el presente estudio y cuya traducción he realizado directamente del inglés, he procurado, sin embargo, que la traducción castellana refleje la traducción que Habermas hace o acepta en alemán. *N. del T.*]

fuera adentro. En este sentido posee un núcleo intersubjetivo; su posición excéntrica testimonia la persistente dependencia de la subjetividad respecto del lenguaje como el medio en que un sujeto se conoce en el otro en términos no objetivantes. Lo mismo que ocurre en Fichte, la autoconciencia empieza surgiendo del encuentro con otro yo que se me opone. En este aspecto el yo «puesto» de Fichte puede compararse al *Me*. Sólo que desde el punto de vista naturalista del pragmatismo, este *Me* aparece como la figura superior, es decir, como la forma reflexiva del espíritu y no como producto de un yo previo («que se pone a sí mismo») sustraído a la conciencia. Ahora bien, Mead pasa por alto la distinción entre la relación originaria consigo mismo que es la que inicia el tránsito de la comunicación mediada por gestos fónicos, a la comunicación genuinamente lingüística, y aquella relación reflexiva consigo mismo que sólo se establece en el diálogo consigo, es decir, que presupone ya a la comunicación lingüística. Sólo ésta abre el ámbito fenoménico que son esas representaciones que como mías me atribuyo en cada caso, del que la filosofía del sujeto viene partiendo desde Descartes como si de algo último se tratara. Puede que tal falta de claridad tenga que ver con las debilidades de la filosofía del lenguaje de Mead, que he discutido en otra parte[38].

Igualmente difusa permanece la importante distinción entre la relación *epistémica* consigo mismo del sujeto cognoscente y la relación *práctica* que consigo mismo guarda el sujeto agente. Mead[39] borra en sus lecciones esta diferencia presumiblemente porque de antemano entiende el «conocimiento» como práctica resolutoria de problemas y concibe la relación cognitiva consigo mismo como función de la acción. Sin embargo, el par de conceptos centrales que son el *I* y el *Me* cambia subrepticiamente de significado en cuanto entra en juego la dimensión motivacional de la relación consigo mismo. Ciertamente que la relación práctica consigo mismo Mead la explica, al igual que la epistémica, a partir de una reorganización de la etapa de la interacción prelingüística gobernada por el instinto. Lo mismo que ésta surge del reasentamiento de la interacción sobre un modo de comunicación distinto, aquélla surge del paso a un mecanismo distinto de control del comportamiento. Pero con este paso se diferencian al

[38] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1988, tomo II, págs. 27-37.

[39] Mead, *Mind, Self and Society*, págs. 173 y ss.

tiempo los dos aspectos de coordinación del comportamiento que en el modelo de una reacción instintiva provocada por estímulos propios para cada especie, aún van juntos. La interacción simbólicamente mediada permite una regulación cognitiva autorreferencial del propio comportamiento. Pero ésta no puede sustituir a las operaciones de coordinación que hasta entonces venían aseguradas por un repertorio común de instintos, es decir, por la conexión «adaptativa» de las acciones de un actor a las del otro. Este hueco lo llenan expectativas de comportamiento normativamente generalizadas que ocupan el puesto de las regulaciones instintivas; sólo que esas normas necesitan de un anclaje en el sujeto agente mediante controles sociales más o menos interiorizados.

También esta correspondencia entre instituciones sociales y controles comportamentales en el sistema de la personalidad la explica Mead con ayuda del conocido mecanismo de la asunción de la perspectiva de otro que en una relación de interacción adopta frente a ego una actitud realizativa. Pero ahora la asunción de perspectivas se amplía y se convierte en asunción de *roles:* ego asume ahora las expectativas *normativas* de alter, no sus expectativas *cognitivas*. Ciertamente que el proceso conserva la misma estructura. De nuevo, por vía de que yo me percibo a mí mismo como objeto social de otro, se forma una instancia reflexiva a través de la cual ego hace suyas las expectativas comportamentales de otros. Pero al carácter normativo de esas expectativas corresponden una distinta estructura de este segundo *Me* y una distinta función de relación consigo mismo. El *Me* de la autorrelación *práctica* ya no es sede de una auto*conciencia* originaria o reflexiva, sino instancia de auto*control*. La autorreflexión asume aquí la tarea específica de movilización de motivos de acción y de un control interno de las propias formas de comportamiento.

Aquí no es menester nos ocupemos de las etapas evolutivas que conducen a una conciencia moral convencional, es decir, a una conciencia moral dependiente de las formas de vida e instituciones vigentes en cada caso[40]. Baste decir que Mead concibe este *Me* como el «otro generalizado», es decir, como expectativas comportamentales normativamente generalizadas del entorno social, emigradas, por así decirlo, al interior de la propia persona. Frente a esta instancia el *I* se ha o comporta a su vez como

[40] Habermas, *Teoría de la acción comunicativa,* tomo II, págs. 50-62.

espontaneidad que escapa a la conciencia. Pero el yo práctico, a diferencia del epistémico, constituye un inconsciente que se hace notar de *doble* forma: como empuje de las pulsiones que quedan sometidas a control, y también como fuente de innovaciones que quiebran y renuevan los controles anquilosados en términos de convención. La relación epistémica consigo mismo se tornaba posible merced a un *Me* que al yo que actuaba espontáneamente lo mantenía en la memoria tal como se presentaba en la actitud realizativa de una segunda persona. La relación práctica consigo mismo viene posibilitada por un *Me* que desde la perspectiva intersubjetiva de un «nosotros» social pone barreras a la impulsividad y creatividad de un «yo» siempre dispuesto a resistirse y oponerse. Desde esta perspectiva el «yo» aparece, por un lado, como presión de una naturaleza pulsional presocial, y por otro como empuje de la fantasía creadora —o también como empuje que acaba en un cambio innovador de un determinado punto de vista—. Esta diferencia habría de dar a su vez cuenta de la experiencia de que las formas institucionalizadas de trato social quedan puestas en cuestión por la revuelta de motivos escindidos e intereses reprimidos, de forma distinta que por la irrupción de un lenguaje renovado en términos revolucionarios, que nos hace ver el mundo con nuevos ojos.

En ambos casos, el *Me* de la relación práctica consigo mismo se revela como un poder conservador. Esa instancia se halla hermanada con lo existente. Refleja las formas de vida e instituciones que son habituales y resultan reconocidas en una sociedad particular. Funciona en la conciencia de los individuos socializados como un agente de ellas y expulsa de la conciencia todo lo que espontáneamente resulte desviante. A primera vista resulta, pues, contraintuitivo que Mead atribuya a un «yo» (en lugar de a un «ello» como hace Freud) estas fuerzas inconscientes que empujan a la desviación espontánea, mientras al «sí mismo» *(self)* de la relación práctica consigo mismo, es decir, a la identidad de la persona, a la conciencia de los propios deberes, la concibe como resultado anónimo de interacciones socializadoras. Esta irritación ni siquiera desaparece del todo cuando uno se percata de que en todo ello no se trata en absoluto de un uso idiosincrático del lenguaje, sino del punto central de todo el planteamiento de Mead.

El «sí mismo» *(self)* de la relación epistémica consigo mismo no coincide con el yo como iniciador de la ejecución espontánea de una acción, pero se acomoda a éste tanto como es posible

porque es retenido (en la memoria) desde la perspectiva de un alter ego co-agente, es decir, de un alter ego que no procede en términos objetivantes. El términus ad quem es aquí la *aprehensión* del sujeto en la ejecución de sus operaciones espontáneas. En cambio, en la relación práctica el sujeto agente no trata de *conocerse,* sino de *cerciorarse* de sí mismo como iniciador de una acción que sólo a él le es imputable, en una palabra: como voluntad libre. En este aspecto resulta plausible emprender tal cercioramiento desde la perspectiva de aquella voluntad generalizada o social que, por así decirlo, encontramos ya encarnada o materializada en las normas y formas de vida intersubjetivamente reconocidas y habituales de nuestra sociedad. Sólo en la medida en que crecemos en ese entorno social nos constituimos como sujetos agentes capaces de responder de nuestros actos y desarrollamos por vía de interiorización de los controles sociales la capacidad de seguir o transgredir *nosotros mismos* —por propia iniciativa— las expectativas consideradas legítimas.

Pero esta interpretación no explica todavía por qué Mead mantiene la diferencia entre el *Me* y el *I* en lugar de fundir el uno con el otro. Pues, en el acto de cercioramiento, el «sí mismo» de la autorrelación práctica parece dar *enteramente* alcance a la voluntad libre constituida socialmente. Aquellos componentes de la personalidad que se le escapan y que a la vez se hacen notar a título de inconsciente, apenas pueden pretender al título de «yo» como de un sujeto capaz de responder de su acción: «Sólo porque asumimos el papel de otros, estamos en situación de retornar sobre nosotros *mismos*»[41]. Esta idea ya válida para la relación epistémica consigo mismo recibe un particular matiz en el caso de la autorrelación práctica. Pues el «auto» de la autorrelación práctica, el «sí mismo» de la relación práctica consigo mismo, no es la sombra de memoria, el recuerdo, que sin esfuerzo se acomoda a una espontaneidad que le antecede, sino una voluntad que únicamente por socialización se constituye en un «yo quiero», en un «puedo poner un nuevo comienzo de cuyas consecuencias soy responsable». Mead dice, pues, también: «el otro generalizado de su experiencia le proporciona un «sí mismo» *(self)*, una identidad del yo»[42].

Pero ya la explicación que da Mead del modo de funcionar de esta «identidad del yo» permite vislumbrar por qué no equi-

[41] Mead, *Selected Writtings*, pág. 284.
[42] *Ibid.*, pág. 285.

para ésta con el *I:* «Nos alabamos a nosotros mismos y nos censuramos a nosotros mismos. Nos damos a nosotros mismos un golpecito en el hombro, y en ciega rabia nos atacamos a nosotros mismos. En la censura de nuestras imaginaciones y de los diálogos con nosotros mismos y en la afirmación de las reglas y principios generales de nuestra comunidad de comunicación adoptamos la actitud generalizada del grupo»[43]. El *Me* es portador de una conciencia moral que permanece ligada a las convenciones y prácticas de un grupo particular. Es el representante del poder de una *determinada* voluntad colectiva sobre una voluntad individual que aún no ha advenido a sí misma. Ésta *no* puede reconocerse *del todo* en su propia identidad generada en términos de socialización mientras tal identidad nos obligue a «atacarnos a nosotros mismos en ciega ira». El *Me* caracteriza una formación de la identidad, que hace posible la acción responsable pero todavía al precio de una ciega sujeción a controles sociales exteriores, a controles que permanecen externos pese a la asunción de roles. La «identidad del yo» de tipo convencional es en el mejor de los casos lugarteniente de la verdadera. Y por mor de esta diferencia Mead no puede borrar la diferencia entre el *I* y el *Me* tampoco en el caso de la relación práctica consigo mismo.

En este importante punto Mead recurre a procesos de diferenciación social y a aquellas experiencias de emancipación respecto de formas de vida rigurosamente circunscritas, sólidamente apegadas a la tradición, estandarizadas, que regularmente acompañan al tránsito a, y a la integración en, grupos de referencia y formas de conversación y trato más amplias a la vez que funcionalmente diferenciadas. Mead habla a este propósito de proceso de «civilización» de la sociedad que significaría un progreso en la individuación del sujeto: «En la sociedad primitiva la individualidad se manifiesta, en un grado mucho mayor que en la civilizada, por una adaptación más o menos perfecta a un tipo social dado... En la sociedad civilizada la individualidad se manifiesta mucho más por el rechazo o realización modificada de los tipos sociales vigentes... propende a ser más diferenciada y peculiar»[44]. Esto concuerda con las descripciones de Durkheim y de otros clásicos de la sociología. La originalidad de Mead radica en que es capaz de dar un significado más exacto a estas categorías sociológicas que otros emplean de forma un tanto vaga, y ello

[43] *Ibid.*, pág. 288.
[44] *Mind, Self and Society*, pág. 221.

desde la perspectiva reconstructiva interna que le proporciona una teoría de la comunicación, que Mead desarrolla con independencia de esas categorías.

VIII

El proceso de individualización social tiene dos aspectos distintos desde el punto de vista de los individuos afectados. En grado creciente se les imbuye desde la cultura y se les exige desde las instituciones tanto *autonomía* como un *modo de vida consciente*. Los patrones culturales y expectativas sociales de *autodeterminación* y *autorrealización* se diferencian además unos de otros, y ello a medida que los acentos se desplazan hacia los rendimientos propios del sujeto. Mientras que en el *Me*, tal como lo hemos considerado hasta aquí, cristalizan las formas de vida concretas e instituciones de un colectivo particular, lo moral y lo ético (en el lenguaje del psicoanálisis: la instancia que representa la conciencia moral, y el ideal del yo) se separan a medida que aquella formación convencional de la identidad se quiebra bajo la presión de la diferenciación social, de la multiplicación de expectativas de rol que entran en conflicto unas con otras. El «abandono de las convenciones rígidas», que viene impuesto socialmente, carga al individuo, por un lado, con sus propias decisiones morales, y por otro, con un proyecto individual de vida, resultante de la comprensión ética que desarrolla de sí, esto es, del entendimiento ético consigo mismo.

Ahora bien, el «sí mismo» a quien se exigen tales rendimientos propios, está constituido por entero socialmente; al desligarse de los plexos de vida particulares, no puede salir de la sociedad en general y ubicarse en un espacio de soledad y libertad abstractas. La abstracción que se le exige se mueve más bien *en la misma dirección* a la que apunta ya el propio proceso de civilización. El sujeto se proyecta en dirección a una «sociedad más amplia»: «apela a otros suponiendo que existe un grupo de otros organizados que reaccionan a su propia llamada, aun cuando ésta hubiera de estar dirigida a la posteridad. Tenemos aquí las actitudes del *I* por oposición a la del *Me*»[45].

Conocemos ya esta apelación a las generaciones futuras por Rousseau, quien ve sometido su propio proceso de autoentendimiento a condiciones de comunicación totalmente similares, contrafácticas, dirigidas al futuro, a condiciones de comunicación anejas a un discurso universal. Y bajo las condiciones de un «universal discourse» habrían de tomarse ahora también aquellas decisiones morales que en las sociedades modernas desbordan, cada vez con más frecuencia, a una conciencia moral puramente convencional. El tránsito a una moral postconvencional se torna ineludible. Mead lo interpreta así: «Se genera una comunidad ilimitada de comunicación que trasciende el orden particular de una determinada sociedad y dentro de la cual los miembros de la comunidad pueden ponerse también, en un determinado conflicto, fuera de la sociedad existente para llegar a un consenso sobre hábitos distintos de acción y sobre una nueva formulación de representaciones valorativas»[46]. La formación del juicio moral (así como de la comprensión ética que cada uno desarrolla de sí) queda remitida a un foro de la razón, que *socializa* a la vez que *temporaliza* a la razón práctica. El espacio público universalizado de Rousseau y el mundo inteligible de Kant quedan socialmente concretizados y dinamizados en el tiempo por Mead. Y en todo ello es la anticipación de una forma idealizada de comunicación lo que otorgaría al procedimiento discursivo de formación de la voluntad individual y común un momento de incondicionalidad.

La figura de pensamiento desarrollada por Peirce de un consenso alcanzado en una comunidad ilimitada de comunicación, de una «ultimate opinion», retorna en Mead. En el discurso práctico erigimos «un mundo ideal, no de cosas reales, sino del método adecuado. La pretensión es la de someter a examen, la de pedir cuentas a todas las condiciones de comportamiento y a todos los valores que se hallan implicados en un conflicto, abstrayendo de las formas fijas de comportamiento y de las buenas cualidades que han llegado a chocar unas con otras»[47]. Para los individuos, la individualización social significa que se espera de ellos una autodeterminación y una autorrealización que presuponen una identidad del yo de tipo no convencional. Sin embargo, también esta formación de la identidad sólo puede *pensarse* como socialmente constituida; tiene, por tanto, que estabilizarse en relaciones de reconocimiento recíproco a lo menos *anticipadas*.

Esto se confirma en aquellos casos extremos en que el «auto» de la autorrelación práctica se ve remitido por completo a sí

[45] *Ibid.*, pág. 199.

[46] Mead, *Selected Writtings*, pág. 404.

[47] *Ibid.*, págs. 404-405.

mismo en la solución de sus problemas morales o de sus problemas éticos: «Una persona puede llegar al punto en que no tenga más remedio que enfrentarse a todo el mundo»[48]. Pero como persona, incluso en este aislamiento extremo no logrará mantenerse en solitario, no logrará mantenerse en el vacío «si no es constituyéndose en miembro de una república más amplia de seres racionales»[49]. Pero ésta no tiene el aspecto kantiano de un mundo ideal escindido del mundo empírico: «Tal república no puede consistir sino en un orden *social,* pues su función es la acción común sobre la base de condiciones del comportamiento reconocidas por todos y de fines comunes.» El reino de los fines de Kant ha de presuponerse aquí y ahora, como plexo de interacción y como una comunidad de comunicación en la que cada uno sea capaz y esté dispuesto a asumir la perspectiva de cada uno de los demás. Quien, remitido por completo a sí mismo, pretenda seguir hablando con la voz de la razón, «ha de abarcar las voces del pasado y del futuro. Sólo así puede el "sí mismo" asegurarse una voz que resulte más potente que la de la comunidad (actualmente existente). Por lo común suponemos que la voz de la comunidad *en general* concuerda con la comunidad más amplia del pasado y del futuro»[50].

Mead desarrolló más su planteamiento de teoría moral que su planteamiento de ética. Este último habría de haber dado al concepto de autorrealización una versión basada en una teoría de la comunicación similar a la que la teoría moral da al concepto de autodeterminación. La progresiva individuación se mide tanto por la *diferenciación de identidades de tipo único* como por el *crecimiento de la autonomía personal.* También en este aspecto insiste Mead en el entrelazamiento de individuación y socialización: «El hecho de que todo "sí mismo" se forme a través de un proceso social y sea la expresión individual de tal proceso... es muy fácil de conciliar con el hecho de que todo "sí mismo" individual posee su propia individualidad específica porque todo sí mismo individual dentro de tal proceso, a la vez que refleja en sus estructuras comportamentales organizadas los patrones de comportamiento de ese proceso considerado en conjunto, lo hace desde su posición peculiar y única... (exactamente igual que en el universo de Leibniz toda mónada refleja el Todo desde su

[48] *Mind, Self and Society,* pág. 168.
[49] Mead, *Selected Writtings,* pág. 405.
[50] *Mind, Self and Society,* 168.

peculiar punto de vista...)»[51]. Aquí repite Mead su temprana afirmación, «de que todo individuo articula los sucesos de la vida de la comunidad que son comunes a todos, bajo un aspecto que lo distingue de cualquier otro individuo. Dicho en palabras de Whitehead, cada individuo estratifica de forma distinta la vida en común, y la vida de la comunidad es la suma de todas esas articulaciones»[52]. Ambos pasajes reflejan bien la intuición que Mead trata de expresar; pero la referencia ontologizante a Leibniz y Whitehead distorsiona la adecuada explicación a la que apuntan las propias consideraciones de Mead.

No sólo como ser *autónomo,* sino también como ser *individuado,* el «sí mismo», el «auto», de la autorrelación práctica no puede cerciorarse de sí volviéndose directamente sobre sí mismo, sino sólo desde la perspectiva de otros. En este caso no dependo del *asentimiento* de ellos a mis juicios y acciones, sino de que *reconozcan* mi pretensión de unicidad e incanjeabilidad. Ahora bien, como una identidad que ya no está simplemente ligada a un «tipo social», es decir, una «identidad del yo» postconvencional, sólo se articula en una incondicional pretensión de unicidad e incanjeabilidad, entra ahora también en juego un momento de idealización. Éste ya no sólo se refiere al círculo de los destinatarios, que virtualmente comprende a *todos,* es decir, a la comunidad ilimitada de comunicación, sino a la pretensión de individualidad misma; tal pretensión se refiere a la garantía de continuidad en mi propia existencia, que conscientemente asumo a la luz de un meditado proyecto individual de vida. La idealizadora suposición de una forma universalista de vida en la que cada uno asume la perspectiva de cualquier otro y cada uno puede contar con el recíproco reconocimiento de todos los otros, posibilita la comunalización de seres individuados —el individualismo como reverso del universalismo—. Y es esta referencia a la proyección de una forma de sociedad la que empieza haciendo posible tomar en serio la propia biografía como principio de individuación, considerarla *como si fuese* el producto de mis decisiones responsables. La apropiación autocrítica y la prosecución reflexiva de la propia biografía se quedaría en un ideal incomprometido, en un ideal incluso indeterminado si yo no pudiera salirme a mí mismo al paso «ante los ojos de todos», es decir, ante el foro de una ilimitada comunidad de comunicación. Y «a mí mismo» significa

[51] *Ibid.,* 201.
[52] Mead, *Selected Writtings,* 276.

aquí: a mi propia existencia en conjunto —en la entera concreción y latitud de los plexos de vida y procesos de formación acuñadores de identidad.

También en esta ocasión el yo sólo halla acceso a sí mismo por el rodeo que le conduce a través de los otros, a través del discurso universal contrafácticamente supuesto. El «sí mismo» de la relación práctica consigo mismo sólo puede cerciorarse a su vez de sí si puede retornar a sí mismo desde la perspectiva de los otros como alter ego de ellos —esta vez no como alter ego de otro alter ego del grupo, siempre concreto, a que en cada caso se pertenezca (es decir, como *Me)*—. El yo sólo puede salirse al encuentro de sí como alter ego de todos los otros socializados, y ello como voluntad libre en la autorreflexión moral y como ser completamente individuado en la autorreflexión existencial. Así, la relación entre el *I* y el *Me sigue siendo* también la llave para el análisis de la identidad postconvencional del yo, que socialmente le viene exigida al individuo. Pero en esta etapa se invierte la relación entre ambos.

Hasta ahora el *Me,* en actos mediados de autoconocimiento y de cercioramiento de sí, había de dar cobro en términos no objetivantes a un *I* que actúa espontáneamente y escapa al acceso directo. Ahora se atribuye al *I* mismo el establecimiento anticipativo de relaciones interactivas con un círculo de destinatarios desde cuya perspectiva el yo puede retornar a sí mismo y cerciorarse de sí mismo como voluntad autónoma y ser individuado. El *Me,* que en cierto modo sigue al yo, ya no viene aquí posibilitado por una relación interactiva *previa.* El yo mismo *hace proyección* de ese plexo de interacción que es el que empieza posibilitando la reconstrucción, ahora a un nivel superior, de la identidad convencional disuelta. La coacción que empuja a tal reconstrucción es resultado de procesos de diferenciación social. Pues éstos ponen en marcha una generalización de los valores y, sobre todo en el sistema jurídico[53], una universalización de las normas, que exigen de los individuos socializados rendimientos propios de tipo especial. Las cargas que en lo tocante a decisiones ha de asumir el individuo requieren una identidad del yo de tipo no convencional. Y aun cuando ésta sólo pueda ser pensada socialmente, no existe aún ningún tipo de formación social que pueda

[53] Mead, «Natural Rights and the Theory of Political Institutions», en *Selected Writtings,* págs. 150-169.

corresponderle. Esta paradoja queda disuelta en la dimensión del tiempo.

A las experiencias características de la modernidad pertenecen una aceleración del proceso histórico y una continua ampliación del horizonte del futuro con la consecuencia de que las situaciones presentes se interpretan de forma cada vez más clara a la luz de pasados anticipados y sobre todo de presentes futuros. Una función de esta distinta conciencia del tiempo, de esa conciencia del tiempo devenida reflexiva, es la exigencia de poner la acción presente bajo las premisas de una anticipación de presentes futuros. Esto vale, así para procesos sistémicos (como son decisiones políticas, endeudamientos, etc., con consecuencias a largo plazo), como para interacciones simples. La conciencia de crisis que en las sociedades modernas se torna endémica es el reverso de este rasgo utópico que no puede menos de tornarse asimismo endémico. Y en tal rasgo cobran también articulación aquellas anticipaciones convertidas en socialmente expectables que se exigen de la voluntad libre en la autorreflexión moral y del ser absolutamente individuado en la autorreflexión existencial. Una «identidad del yo» postconvencional sólo puede estabilizarse en la anticipación de las relaciones simétricas que el reconocimiento recíproco y sin coacciones comporta. Esto puede explicar las tendencias a dar una cierta carga existencial y a moralizar los temas públicos y, en general, a una creciente congestión o resaca normativa en la cultura política de las sociedades desarrolladas, que viene siendo objeto de acusación por los diagnósticos que el conservadurismo hace de nuestro tiempo[54]. Pero de ello extraen también las perspectivas demócrata-radicales de Mead y Dewey su interna consecuencia[55].

IX

La proyección de una comunidad ilimitada de comunicación encuentra su apoyo en la estructura del lenguaje mismo. Al igual que para la filosofía del sujeto el «yo» del «yo pienso», también para su sucesora la teoría de la comunicación desempeña la primera persona del singular un papel clave. Ciertamente que

[54] H. Brunkhorst, *Der Intelektuelle im Land der Mandarine,* Francfort, 1987.

[55] Mead, *Gesammelte Aufsätze,* tomo II, Francfort, 1987, parte III.

hasta ahora el análisis del lenguaje se ha ocupado sobre todo de dos papeles gramaticales del pronombre personal «yo» que sólo tocan indirectamente nuestro problema. Una de las discusiones se refiere al «yo» como expresión autorreferencial con que el hablante se identifica numéricamente a sí mismo frente al oyente, como una determinada entidad dentro del conjunto de todos los objetos posibles[56]. Una segunda discusión se refiere al papel gramatical de la primera persona en las oraciones de vivencia, en que esa expresión señaliza un acceso privilegiado del hablante a su propio mundo subjetivo. El tema es aquí la referencia epistémica del sujeto a sí mismo en los actos de habla expresivos[57]. En cambio, el «sí mismo» *(self)* de la relación práctica consigo mismo sólo se torna visible cuando investigamos el papel gramatical que desempeña la primera persona como sujeto de las oraciones realizativas. El «yo» representa entonces al autor de un acto de habla que en actitud realizativa entabla una relación interpersonal (que queda precisada por el modo de comunicación) con una segunda persona. Bajo este aspecto el pronombre personal de primera persona no cumple ni la función de autorreferencia que, en todo caso, ha de suponerse cumplida; ni tampoco tiene el sentido (limitado a un determinado modo) del «sí mismo» o «auto» de la autopresentación, al que un público atribuye las vivencias que el sujeto descubre ante él, pues esto sólo concierne a una de varias clases de actos de habla. El significado de «yo», en su empleo realizativo, es una función de cualesquier actos ilocucionarios. En ellos esa expresión se refiere al hablante tal como está ejecutando un acto ilocucionario y saliendo al encuentro de una segunda persona como alter ego. En tal actitud hacia una segunda persona el hablante sólo puede referirse in actu a sí mismo como hablante al adoptar la perspectiva de otro y divisarse a sí mismo como alter ego de un prójimo, como segunda persona de una segunda persona. El significado realizativo de «yo» es, por tanto, el *Me* de Mead que ha de poder acompañar todos mis actos de habla.

Mead insistió en que la relación con una segunda persona es inevitable —y en este sentido fundamental— para toda relación consigo mismo, también para la epistémica. Con la formación de distintos modos de comunicación (que Mead no estudió, así como tampoco la doble estructura ilocucionario-proposicional

[56] P. F. Strawson, *Individuals*, Londres, 1959.
[57] E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbsbestimmung*, Francfort, 1979.

del habla[58]) la relación epistémica consigo mismo queda, sin embargo, reducida a la clase de actos de habla expresivos, mientras que de ella se diferencia una relación práctica consigo mismo en sentido estricto. Con esto queda también especificado el significado del sujeto de las oraciones realizativas, y ello en el sentido de aquel *Me* que Mead entendió en términos de psicología social como la «identidad» de la persona capaz de lenguaje y acción.

El «sí mismo» de la relación práctica consigo mismo se cerciora de sí mediante el reconocimiento que sus pretensiones experimentan por parte de un alter ego. Estas pretensiones de identidad enderezadas al reconocimiento intersubjetivo y dependientes de él no deben confundirse con las pretensiones de validez que el actor entabla con sus actos de habla. Pues el «no» con que el destinatario rechaza la oferta de un acto de habla afecta a la validez de una determinada emisión, pero no a la identidad del hablante. Pero éste no podría contar con la aceptación de sus actos de habla si no presupusiese que es tomado en serio por el destinatario como alguien que puede orientar su acción por pretensiones de validez. Uno tiene que haber reconocido a otro como actor capaz de responder de sus actos en cuanto le exige que tome postura con un «sí» o un «no» a la oferta que comporta su acto de habla. Así, en la acción comunicativa cada uno reconoce en el otro la autonomía que se atribuye a sí mismo.

Pero al empleo realizativo del pronombre personal de primera persona no sólo pertenece la autointerpretación del hablante como voluntad libre, sino también su autocomprensión como un individuo que se distingue de todos los otros. El significado realizativo de «yo» interpreta el papel del hablante también en el sentido de su propia posición incanjeable en el tejido de relaciones sociales[59].

Los contextos normativos fijan el conjunto de todas las relaciones interpersonales que en cada caso se consideran legítimas en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido. Un hablante, al entablar con un oyente una relación interpersonal, se ha al propio tiempo como actor social acerca de una red de expectativas normativas. Sin embargo, mientras las interacciones

[58] J. Habermas, «¿Qué significa pragmática universal?», en J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, 1989.
[59] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1988, tomo II, págs. 87 y s.

estén estructuradas lingüísticamente, el cumplimiento de roles sociales nunca puede significar la mera reproducción de esos roles. Las perspectivas entrelazadas entre sí de primera y segunda persona son ciertamente intercambiables; pero un participante sólo puede adoptar la perspectiva de otro *en primera persona,* lo cual significa también: nunca sólo como «delegado» sino ineludiblemente in propia persona. Así, quien actúa comunicativamente, por la propia estructura de la intersubjetividad lingüística se ve obligado, incluso en el comportamiento atenido a normas, a seguir siendo *él mismo.* En la acción dirigida por normas no puede en principio quitarse a nadie la iniciativa de realizarse a la vez a sí mismo, ni nadie puede hacer dejación de tal iniciativa. Ésta es la razón de que Mead no se canse de acentuar en el modo como un actor desempeña interactivamente sus roles el momento de no previsibilidad y de espontaneidad. El efecto individuante que el proceso de socialización lingüísticamente mediado tiene, se explica por la estructura del propio medio lingüístico. Pertenece a la lógica del empleo de los pronombres personales, sobre todo en lo que respecta a la perspectiva del hablante que toma postura frente a una segunda persona, el que éste no pueda desprenderse in actu de su incanjeabilidad, no pueda refugiarse en el anonimato de una tercera persona, sino que haya de entablar la pretensión de ser reconocido como ser individuado.

Esta breve consideración que acabo de efectuar en términos de pragmática formal confirma el resultado a que Mead llegó por otro camino y que concuerda también con el recorrido que hemos hecho en términos de historia de los conceptos. A las presuposiciones universales e inevitables de la acción orientada al entendimiento pertenece el que el hablante pretenda como actor ser reconocido como voluntad autónoma y a la vez como ser individuado. Y, por cierto, el «sí mismo» que puede cerciorarse de sí al ser reconocida esa su identidad por otros, viene el lenguaje en el significado del pronombre personal de primera persona empleado en términos realizativos. Pero hasta qué punto este significado, bajo los dos aspectos de autodeterminación y autorrealización, logra pasar articuladamente a primer plano en cada caso concreto o permanece implícito e incluso neutralizado, depende de la situación de acción y del contexto de que se trate. Los presupuestos pragmático-universales de la acción comunicativa constituyen recursos semánticos, de los que las sociedades históricas extraen y articulan cada una a su manera representaciones relativas al espíritu y al alma, concepciones de la persona, conceptos de acción, la concepción moral, etc.

En el marco de una moral convencional, la pretensión del actor de ser reconocido como sujeto capaz de responder de sus actos es interpretada en sentido *distinto* que a la luz de una ética religiosa de la intención, de una moral de principios que se ha vuelto autónoma o de una ética procedimental completamente profanizada. Al igual que el concepto de voluntad autónoma, también el de ser individual puede radicalizarse. En nuestra tradición, como hemos visto, la idea de un ser completamente individuado sólo desde el siglo XVIII logró desprenderse de sus connotaciones relativas a una historia de la salvación. Pero también en un estadio evolutivo de la sociedad en que la mayoría dispone en principio de una autocomprensión radicalizada de la autonomía y de un modo de vida consciente y en la acción comunicativa se deja guiar por esas intuiciones, tal autocomprensión varía con las situaciones de acción y según los sistemas de acción. Cuando las relaciones sociales están más o menos formalizadas, sea en el mercado, en la empresa o en el trato con las autoridades administrativas, las normas jurídicas descargan de responsabilidades de tipo moral; simultáneamente, patrones de comportamiento anónimos y estereotipados dejan poco espacio para acuñaciones individuales. Excepciones como las que representan las violaciones legalmente decretadas de los derechos fundamentales en un estado de excepción confirman esta regla. Bien es verdad que las pretensiones recíprocamente entabladas de reconocimiento de la propia identidad no quedan por completo neutralizadas ni siquiera en las relaciones estrictamente formalizadas mientras sea posible el recurso a normas jurídicas; en el concepto de persona jurídica como portador de derechos subjetivos quedan suprimidos y conservados ambos momentos.

En la acción comunicativa las suposiciones de autodeterminación y autorrealización mantienen un sentido estrictamente intersubjetivo: quien juzga y actúa moralmente ha de poder esperar el asentimiento de una comunidad ilimitada de comunicación, quien se realiza en una biografía asumida en responsabilidad ha de poder esperar el reconocimiento de esa misma comunidad. Correspondientemente, mi propia identidad, es decir, mi autocomprensión como un ser individuado y que actúa autónomamente, sólo puede estabilizarse si encuentro reconocimiento como tal persona y como esta persona. Bajo las condiciones de la acción estratégica el «sí mismo», el «auto» de la autodeterminación y de la autorrealización cae fuera de las relaciones intersubjetivas. Quien actúa estratégicamente ya no se nutre de un

mundo de la vida intersubjetivamente compartido; tras tornarse, por así decirlo, en amundano, se enfrenta al mundo objetivo y sólo decide a tenor de preferencias subjetivas. Para ello no depende del reconocimiento por otros. La autonomía se transforma entonces en libertad de arbitrio y la individuación del sujeto socializado en el aislamiento de un sujeto liberado de supuestos interactivos, que se posee a sí mismo.

Pues bien, Mead sólo consideró la individualización social bajo el punto de vista de la progresiva individuación. Las sociedades modernas cargarían al sujeto con decisiones que exigen una «identidad del yo» de tipo postconvencional y que, por tanto, hacen también menester una radicalización de la autocomprensión práctica del actor implícitamente presupuesta ya siempre en el empleo del lenguaje orientado al entendimiento. Pero la realidad ofrece un aspecto bien distinto. Los procesos de individualización social en modo alguno se efectúan en forma lineal. Esos complejos procesos se muestran bajo aspectos enmarañados y aun contradictorios. Y estos aspectos sólo podremos a su vez empezar a distinguirlos adecuadamente si interpretamos las categorías sociológicas convencionales a la luz de la teoría de la comunicación que, con una actitud metodológica distinta, Mead empezó poniendo a la base de sus consideraciones[60].

X

En la sociología se ha vuelto usual describir los procesos de modernización social bajo dos aspectos distintos: como diferenciación funcional del sistema social y como destradicionalización del mundo de la vida. La diferenciación complementaria de un sistema económico gobernado a través de mercados de capital, trabajo y bienes, así como del sistema burocrático y monopolizador de la violencia, es decir, del sistema regido a través del medio «poder», que representa la administración pública, constituye el

[60] El análisis reconstructivo del uso del lenguaje, al igual que tampoco la investigación de las operaciones cognitivas efectuada en términos de filosofía trascendental, no es algo que pueda emprenderse desde la perspectiva de un observador. Así como el filósofo trascendental lleva a cabo su investigación en la actitud de una primera persona que se refiere a sí misma, así también Mead desarrolla su pragmática del lenguaje en la actitud de un participante en la interacción, que se refiere a sí mismo desde la perspectiva de una segunda persona.

gran ejemplo histórico de una línea evolutiva en la que las sociedades modernas emergen poco a poco con sus subsistemas sociales funcionalmente especificados. La disolución de los mundos de la vida tradicionales se refleja, por otro lado, en el desmoronamiento de las imágenes religiosas del mundo, de los órdenes de dominación estratificados y de aquellas instituciones en que se agavillaban tal cantidad de funciones, que lograban poner aún su impronta en la sociedad en conjunto.

Desde el punto de vista de los individuos socializados ello lleva anejas tanto la pérdida de apoyos convencionales como también la emancipación respecto de dependencias de tipo cuasinatural. Este doble significado encuentra un eco, por ejemplo, en Marx cuando irónicamente habla del trabajo asalariado «libre». El *status* del trabajo adquisitivo dependiente de un salario lleva aparejada en términos ejemplares la ambigua experiencia que representa la emancipación respecto de condiciones de vida caracterizadas por el tipo de integración que vengo llamando social, pero marcadas por relaciones de dependencia, unas condiciones de vida que orientaban al individuo a la vez que lo protegían, pero que también lo reprimían y prejuzgaban su destino. Este complejo de experiencia de múltiples capas constituye el trasfondo de lo que los clásicos de la sociología llamaron individualización social. Insistieron en la ganancia que esa pérdida de vínculos traía consigo pero sin disponer de conceptos que hubieran podido descargar a esa intuición de la sospecha de una valoración arbitraria de hechos sociales. Pues bien, Mead, con su concepto de «identidad» articulado en términos intersubjetivos, ofrece un medio con que poder distinguir netamente entre aspectos contrarios de la individualización social.

De individuación progresiva de los sujetos socializados sólo puede hablarse en un sentido descriptivo si no se la interpreta simplemente en el sentido de una ampliación de espacios de opción para decisiones presuntivamente racionales con arreglo a fines. Esa interpretación hace derivar el efecto individualizador que la modernización social tiene, de un trueque de ligaduras por posibilidades ampliadas de elección[61]. Pero la destradicionalización que los propios afectados experimentan como ambigua sólo puede describirse en tales términos si la disolución de los mundos de la vida tradicionales se considera exclusivamente como fun-

[61] C. Offe, «Die Utopie der Null-Option», en J. Berger (ed.), *Die Moderne, Soziale Welt*, n.° 4, 1986.

ción de la diferenciación social. Tal imagen da pábulo a una teoría sistémica de la sociedad que en el mundo de la vida sólo ve el sustrato y la forma de una sociedad tradicional, que sin, por así decirlo, dejar residuo alguno desaparecerán en los subsistemas funcionalmente diferenciados. Los subsistemas funcionalmente diferenciados empujan a los individuos socializados a sus «entornos» y sólo exigen de ellos rendimientos que se ajusten a funciones específicas. Desde el punto de vista de los subsistemas regidos por sus propios códigos y reflexivamente encapsulados sobre sí mismos la individualización social aparece como un proceso de «inclusión» (Parsons) comprehensiva de «sistemas de la personalidad» que quedan a la vez segregados de esos subsistemas, es decir, de «sistemas de la personalidad» liberados y aislados.

Parsons llamó «inclusión» a lo que Luhmann explica de la siguiente forma: «El fenómeno que suele designarse como inclusión, ... sólo surge con la disolución de la sociedad viejoeuropea estratificada por estamentos. Ésta había asignado cada persona (o más exactamente: cada familia) a una y sólo una capa. Pero con el paso a una diferenciación orientada primariamente por funciones hubo de abandonarse este orden. Su lugar lo ocupan regulaciones relativas a accesos. El hombre vive como individuo fuera de los subsistemas funcionales, pero todo individuo ha de poder tener acceso a cualquier sistema funcional... Todo sistema funcional incluye a la totalidad de la población, pero sólo en lo tocante a aquellos fragmentos de su modo de vida que resultan relevantes para la función de que se trate»[62]. Ulrich Beck ha expuesto estos mismos procesos desde el punto de vista de los individuos afectados. Éstos quedan *excluidos* de los subsistemas cosificados, pero simultáneamente quedan incluidos en ellos desde el punto de vista específico de una determinada función, es decir, como fuerza de trabajo y consumidores, como obligados a pagar impuestos y como asegurados, como electores, como individuos en edad escolar...

Para los individuos la destradicionalización de su mundo de la vida se presenta ante todo como una diferenciación (que experimentan como destino) de multiplicadas situaciones relevantes para la propia biografía, y expectativas de comportamiento en conflicto, que exige de ellos nuevos rendimientos en lo que a coordinación e integración se refiere. Mientras que en las generaciones pasadas nacimiento, familia, matrimonio, profesión y postura política, constituían una constelación específica para cada capa social, la cual prejuzgaba en buena parte las pautas de la biografía individual, hoy se disuelven cada vez más esas gavillas normativamente aseguradas de situaciones vitales típicas y planes de vida. En los espacios de opción ampliados crece la necesidad de tomar decisiones, a que el individuo ha de enfrentarse. Su medio ni siquiera descarga ya al individuo de las decisiones biográficamente más importantes: qué escuela se escoge, qué profesión se elige, qué relaciones se entablan, si uno se casa y cuándo, si se van a tener hijos, si se entra en un partido, si se cambia de mujer o de marido, de profesión, de ciudad o de país, etc.: «En la sociedad individualizada el sujeto tiene que aprender a comprenderse a sí mismo como centro de acción, como oficina de planificación en lo tocante a su biografía, a sus capacidades, a sus relaciones. Bajo estas condiciones de una biografía que es el propio individuo quien ha de planificar, la "sociedad" no puede ser considerada por él sino como una variable... de este modo los determinantes sociales que afectan a la propia vida han de entenderse como "variables del entorno" que pueden eludirse o neutralizarse con "fantasía" en lo que a la "toma de medidas" se refiere»[63].

La teoría de sistemas proyecta, pues, como imagen simétrica de la inclusión un individuo liberado y aislado que en roles multiplicados se ve enfrentado a posibilidades de elección asimismo multiplicadas; mas estas decisiones ha de tomarlas bajo condiciones sistémicas de las que no puede disponer a voluntad. Como miembro de organizaciones, como implicado en sistemas, el individuo aprehendido por la «inclusión» queda sometido a *otro tipo* de dependencias. El individuo ha de haberse acerca de medios de control tales como el dinero y el poder administrativo. Éstos ejercen un control del comportamiento que por un lado *individualiza* porque están cortados al talle de una elección individual gobernada por preferencias individuales, pero por otro lado también estandariza porque sólo otorga posibilidades de elección en una dimensión previamente dada (la del tener o no-tener, la del mandar u obedecer). La primera decisión aprisiona, además, al individuo en una red de ulteriores dependencias. Aun cuando el individuo se convierta cada vez más en

[62] N. Luhmann, *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, Munich, 1981, págs. 25 y ss.

[63] U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Francfort, 1986, 216.

«unidad de reproducción de lo social», liberación y aislamiento no han de confundirse con «emancipación lograda»: «Los individuos liberados se convierten en dependientes del mercado de trabajo y con ello también en dependientes de una formación escolar, en dependientes del consumo, en dependientes de las regulaciones y providencias típicas del Estado social, de las planificaciones del tráfico, de las ofertas de consumo, de las posibilidades y modas en la atención médica, psicológica, y pedagógica»[64]. La inclusión progresiva en cada vez más sistemas funcionales no significa un aumento de autonomía, sino en todo caso una mudanza en el modo de control social: «En lugar de los vínculos y formas sociales tradicionales (clase social, familia pequeña), aparecen instancias secundarias que determinan la biografía del individuo y que, a contracorriente de la capacidad de decisión individual, la cual se impone como forma de conciencia, lo convierten en juguete de modas, relaciones, coyunturas y mercados»[65].

La individualización social va ligada, según esta lectura, a un cambio de polo por el que la integración social efectuada a través de valores, normas y entendimiento intersubjetivo queda en buena parte sustituida por medios de regulación o control tales como el dinero o el poder, que parten de, y conectan con, las preferencias de actores aislados que deciden racionalmente. Quien de esta guisa entienda la disolución de los mundos de la vida tradicionales *sólo* como reverso de una inclusión referida a una determinada función, es decir, de una inclusión de los individuos en subsistemas autonomizados tras haber sido segregados de ellos, tiene que llegar a la conclusión de que la individualización social aísla o *singulariza,* pero no *individúa* en sentido enfático. Y por cierto, Beck muestra un buen olfato para este sentido enfático de individuación que las categorías convencionales de la sociología insistentemente yerran. Resignadamente constata: «Muchos asocian con "individualización" individuación igual a personificación igual a unicidad igual a emancipación. Puede que esto sea verdad. Pero puede que también ocurra lo contrario»[66]. Beck se percata de que el desgajamiento respecto de formas sociales previamente dadas y la pérdida de seguridades tradicionales, es decir, la liberación y desencantamiento, *también* puede suponer

[64] Beck, *ibid.*, 219.
[65] Beck, *ibid.*, 211.
[66] Beck, *ibid.*, 207.

un impulso no sólo para la singularización de individuos ya por lo demás socializados sino también para «una nueva forma de establecer vínculos sociales»[67].

Esta nueva forma de establecer vínculos sociales tendría que pensarse como *rendimiento* de los propios individuos. Pero para ella no basta, como Mead mostró, una formación convencional de la identidad. Tampoco basta para ella el yo como centro de una elección inteligente, egocéntrica, entre posibilidades de participación sistémicamente preestructuradas. Pues este individuo a la vez liberado y singularizado no dispone de otros criterios para la elaboración racional de una creciente necesidad de decisión que su propio sistema de preferencias, las cuales vienen reguladas por el imperativo cuasinatural que representa la necesidad de autoafirmarse. La instancia de un yo despojado de toda dimensión normativa, reducido a la operación cognitiva de adaptarse, constituye, ciertamente, un complemento funcional de los subsistemas regulados por medios; pero no puede sustituir a los rendimientos que, en lo tocante a integración social, un mundo de la vida racionalizado exige de los individuos. Tales exigencias sólo podrían ser satisfechas por una identidad postconvencional del yo. Y ésta sólo podría formarse en el curso de una individuación progresiva.

El contenido empírico de esta consideración lo ilustra el propio Beck recurriendo a la dinámica que a través de la movilización de las fuerzas de trabajo femeninas induce el mercado de trabajo en el ámbito de socialización que representa la familia pequeña. Las tendencias, estadísticamente comprobadas, a una disminución más o menos fuerte (según las distintas capas) de los matrimonios y nacimientos, así como el aumento de separaciones matrimoniales, economías unipersonales, casos de educación de los hijos por uno solo de los padres, cambios de pareja y amigos, etc., Beck las interpreta como signos de una solución (atenida al mercado de trabajo) de los problemas que se siguen de la creciente actividad profesional de las mujeres: «A la cuestión crucial de la movilidad profesional se suman otras cuestiones cruciales: el número y cuidado de los hijos y el momento en que han de tenerse; esa estufa de fuego lento que representan los trabajos domésticos, que nunca se distribuyen por igual; la "unilateralidad" de los métodos anticonceptivos; la pesadilla de una posible interrupción del embarazo; las diferencias en el modo y frecuen-

[67] Beck, *ibid.*, 206.

cia de la sexualidad; no habiendo de olvidarse el vigor de esa óptica que incluso en los anuncios de margarinas apesta a sexismo.» Además, estos temas conflictivos tienen distintos pesos en los ciclos vitales no sincronizados del hombre y la mujer. Beck da una visión dramática de ello: «Lo que aquí irrumpe en la familia como caída de tabúes y nuevas posibilidades técnicas... va haciendo derrumbarse trozo a trozo situaciones antaño bien articuladas: la mujer contra el marido, la madre contra el niño, el niño contra el padre. La unidad tradicional se desmorona en las decisiones que se exigen de ella»[68].

Esta última frase deja, ciertamente, abierta la cuestión de si el mundo de la vida familiar se desmorona bajo la creciente presión que sobre él ejerce la necesidad de decidir o de si se transformará *como* tal mundo de la vida. Si el proceso de destradicionalización sólo se considera desde la perspectiva del mercado de trabajo y del sistema de ocupaciones, sólo se considera como reverso de la «inclusión», no puede sino esperarse que la progresiva no concordancia de esas situaciones biográficas individualizadas sólo pueda tener por consecuencia la singularización de los miembros de la familia liberados y una transformación por la que las relaciones antaño articuladas en términos de integración social pasan a convertirse en relaciones contractuales. La institucionalización jurídica del matrimonio y la familia se convierte entonces en una juridificación cada vez más transparente de las relaciones interfamiliares, juridificación que los miembros de la familia tienen cada vez más a la vista. Punto de fuga de esa tendencia sería la disolución de la familia en general: «La forma de existencia del individuo que vive solo no es en ningún caso desviante en el camino de la modernidad. Representa el prototipo de la sociedad articulada en torno al mercado de trabajo, una vez que ésta logra imponerse. La negación de los vínculos sociales que se hace valer en la lógica del mercado, en su estadio más avanzado comienza a disolver también los presupuestos de unas relaciones familiares duraderas»[69].

Cuando se leen estas cosas se tiene la sensación de que tal descripción hecha en términos de teoría de sistemas no da en el blanco y de que, sin embargo, no deja de dar por entero en el blanco. Pero los hechos que describe, sólo en las zonas patológicas marginales no están del todo falseados. La irritación que este

[68] Beck, *ibid.*, 192.
[69] Beck, *ibid.*, 200.

tipo de descripción provoca no es sólo de naturaleza moral, tiene razones empíricas. La estructura de las decisiones que los subsistemas regidos por medios exigen, toma un camino equivocado cuando se hace extensiva a los ámbitos nucleares privados y públicos del mundo de la vida. Pues los rendimientos que en esos ámbitos se exigen de los sujetos consisten en algo distinto que en una elección racional determinada por las propias preferencias; lo que en esos ámbitos han de aportar es ese tipo de autorreflexión moral y existencial que no es posible sin que uno adopte las perspectivas de los otros. Sólo así puede también establecerse una nueva forma de ligaduras sociales entre los sujetos individualizados. Los implicados han de generar ellos mismos sus propias formas de vida socialmente integradas reconociéndose mutuamente como sujetos capaces de actuar autónomamente y además como sujetos que responden de la continuidad de su propia biografía cuya responsabilidad asumen.

Beck se atiene a la convincente hipótesis de que «las normas, orientaciones valorativas y estilos de vida que caracterizan el mundo de la vida de los hombres en el capitalismo industrial desarrollado, en lo que a su origen se refiere no son tanto producto de la estructura de clases inducida por la industria, sino más bien reliquia de tradiciones precapitalistas, preindustriales»[70]. Desde este punto de vista se nos torna comprensible por qué es precisamente hoy cuando se nos plantea con toda su urgencia la tarea de una reconstrucción, que el propio individuo ha de efectuar, de las formas premodernas de integración social. La individualización social puesta en marcha desde hace mucho tiempo por la diferenciación sistémica es objetivamente un fenómeno ambiguo; tanto más importante resulta entonces una descripción que no lo reduzca sólo a uno de sus aspectos. Sólo en la medida en que se produzca una *racionalización* del mundo de la vida puede significar ese proceso la *individuación* de los sujetos socializados, es decir, algo distinto que la liberación singularizadora de sistemas de la personalidad autorreflexivamente regulados. Mead puso al descubierto el núcleo intersubjetivo del yo. Con ello puede explicar por qué una identidad postconvencional del yo no puede desarrollarse sin, a lo menos, la anticipación de estructuras comunicativas transformadas; pero tal anticipación, cuando se convierte en hecho social, no puede dejar a su vez intactas las formas tradicionales de integración social.

[70] Beck, *ibid.*, 136.

9. ¿Filosofía y ciencia como literatura?

I

Juristas como Savigny, historiadores como Burckhardt, psicólogos como Freud, filósofos como Adorno fueron, a la vez, escritores importantes. Todos los años una conocida academia alemana de lengua y literatura da un premio de prosa científica. Kant o Hegel no hubieran podido expresar adecuadamente sus ideas sin dar al lenguaje tradicional de su especialidad una forma completamente nueva. En filosofía, en las ciencias del hombre, el contenido proposicional de los enunciados queda bastante más ligado a la forma retórica de su exposición, que lo que sucede en Física. Pero incluso en la Física, la teoría (como ha mostrado Mary Hesse) no está del todo libre de metáforas, de las que hay que echar mano para hacer plausibles (haciendo intuitivamente uso de los recursos que representa nuestra precomprensión desarrollada en el medio del lenguaje ordinario) nuevos modelos, nuevas formas de ver las cosas, nuevos problemas. No es posible una ruptura innovadora con las formas de saber acreditadas y las costumbres científicas sin innovación lingüística: tal conexión apenas si se pone hoy en duda.

Freud era *también* un gran escritor. Pero cuando decimos esto no pensamos que su genio científico se expresara en la fuerza creadora de lenguaje que tiene su limpia prosa. No fue su eminente capacidad como escritor la que le hizo descubrir un nuevo continente, sino su mirada clínica y sin prejuicios, su fuerza especulativa, su sensibilidad y audacia en el trato escéptico consigo mismo, su tenacidad, su curiosidad, es decir, las virtudes de un científico productivo. Nadie juzga inadecuado considerar los textos de Freud como literatura, pero ¿son sólo o ante todo

literatura? Hasta hace poco estábamos seguros de la respuesta; ahora parecen aumentar las voces que no están tan de acuerdo en ello. ¿Es la orientación por cuestiones de verdad realmente un criterio suficiente para la demarcación a que estamos habituados entre ciencia y literatura? La influyente escuela del deconstructivismo pone en cuestión las tradicionales diferencias de género. El último Heidegger distingue todavía entre pensadores y poetas. Pero a los textos de Anaximandro y Aristóteles los trata de la misma forma que a los textos de Hölderlin y Trakl. Paul de Man lee a Rousseau igual que a Proust y a Rilke, Derrida trabaja los textos de Husserl y Saussure no de forma distinta que los de Artaud. ¿No es una ilusión creer que los textos de Freud y de Joyce pueden clasificarse conforme a características que, por así decirlo, a nativitate los definen como teoría en el primer caso y como ficción en el segundo?

En nuestros periódicos y suplementos de cultura se separan todavía ambas cosas —libros de ciencia y libros de literatura—. Contamos con distintas rúbricas: primero la ficción, después la búsqueda de la verdad, en primer lugar los productos de los poetas y literatos, en segundo lugar las obras de los filósofos y científicos (en la medida en que pueden atraer sobre sí un interés general). Por eso, fue todo un acontecimiento el que el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* se decidiera a dedicar la primera página de un suplemento literario al libro de un filósofo, y no por cierto a uno de sus excelentes estudios de historia de las ideas, sino a una colección manual de reflexiones y notas. El recensionista tampoco se andaba con ninguna clase de tapujos a la hora de aclarar tal demostración: «En el futuro cuando hablemos de los principales escritores del país habremos de incluir también el nombre de Blumenberg. Blumenberg reúne glosas, anécdotas, narraciones filosóficas, en una palabra: las incesantes historias de un desencantamiento histórico universal, que en sus mejores partes pueden compararse con los paradójicos ensayos de Jorge Luis Borges»[1]. Pero aquí no me interesa tanto esta rotunda valoración[2] como la liquidación de la diferencia de géneros. El texto de las solapas del libro lo sugería ya: el propio autor ponía

[1] F. Schirrmacher, «Das Lachen vor Letzten Worten. Hans Blumenbergs "Die Sorge geht über den Fluss"», *FAZ*, de 17 de nov. de 1987.

[2] H. Schlaffer, «Ein Grund mehr zur Sorge», *Merkur*, abril 1988, págs. 328 y ss.

su confianza «en la indeterminación del género en que cabría incluir su contenido».

Tempora mutantur. Cuando hace una generación aparecieron los *Minima Moralia* de Adorno, ni el autor ni el lector tenían problemas de género. El que en ese libro un importante filósofo, que a la vez era un brillante escritor, publicara máximas y reflexiones no impidió entonces al recensionista recomendar la lectura de esa colección de aforismos como si de una importante obra de filosofía se tratara. Pues nadie dudaba de que en cada uno de esos afilados fragmentos quedaba a la vista la totalidad de la teoría. ¿Se trata de dos casos no comparables, o sólo de una comprensión *distinta* de la misma cosa?

II

La nivelación de la diferencia de géneros entre filosofía y ciencia, por una parte, y literatura por otra, expresa una comprensión de la literatura que se debe a discusiones filosóficas. Y éstas, a su vez, se mueven en el contexto de un giro desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje, que rompe de forma particularmente furiosa con la herencia de la filosofía del sujeto. Pues sólo cuando de las categorías filosóficas básicas han sido expulsadas todas las connotaciones de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización, puede el lenguaje (en vez de la subjetividad) autonomizarse y convertirse hasta tal punto en destino epocal del Ser, en hervidero de significantes, en competencia de discursos que tratan de excluirse unos a otros, que los límites entre significado literal y metafórico, entre lógica y retórica, entre habla seria y habla de ficción quedan disueltos en la corriente de un acontecer textual universal (administrado indistintamente por pensadores y poetas). A la genealogía de este pensamiento pertenecen, estilizando quizá excesivamente las cosas, el primer Heidegger, el estructuralismo y el segundo Heidegger.

Ya Fichte señala el círculo en que se ve atrapado un sujeto orientado al conocimiento de sí, cuando, al referirse a sí mismo, se convierte a sí mismo en objeto y en tal acto se yerra a sí mismo como subjetividad espontáneamente generadora. Con el análisis que en *Ser y tiempo* efectúa del ser-en-el-mundo, Heidegger escapa de ese círculo. Entiende el pensamiento teorético y objetivante como modo derivado de un trato práctico más originario

con el mundo, y después interpreta la tendencia al objetivismo como el reverso de una subjetividad empecinada en su propia autoafirmación. En la historia que Heidegger traza de la metafísica ese pensamiento que trata de representarse todo y disponer de todo tiene su lugar en el mundo moderno entre Descartes y Nietzsche. Podemos entender esta crítica como el equivalente idealista de la crítica materialista de la cosificación, que se remonta a Marx y a Max Weber. Todas las tentativas de romper la magia y coerción conceptual que ejerce ese pensamiento centrado en el sujeto que caracteriza a la moderna filosofía de la conciencia, se valen del tránsito al paradigma del lenguaje que había tenido ya lugar en la filosofía analítica, es decir, con completa independencia de toda crítica de la razón instrumental. Pero las direcciones se distinguen según el concepto de lenguaje de que se parta en tal empresa; y de ello depende a su vez el que se limiten a transformar el contenido normativo del concepto de razón desarrollado de Kant a Hegel o lo rechacen de forma más o menos radical.

El enfoque articulado en términos de *teoría de la comunicación* parte con Humboldt del modelo del entendimiento lingüístico y supera a la filosofía del sujeto poniendo al descubierto en el «auto» de la autoconciencia, de la autodeterminación y de la autorrealización la estructura intersubjetiva de perspectivas que se entrelazan entre sí y reconocimiento recíproco. La relación epistémica y la relación práctica que el sujeto guarda consigo mismo son objeto de deconstrucción, pero de suerte que los conceptos transmitidos por la filosofía de la reflexión se *transforman* en los de conocimiento intersubjetivo, libertad comunicativa e individuación por socialización.

El enfoque *estructuralista* parte con Saussure del modelo del sistema de reglas lingüísticas y supera la filosofía del sujeto al hacer derivar de las estructuras subyacentes y de las reglas generativas de una gramática las operaciones del sujeto cognoscente y agente, del sujeto enredado en su práctica lingüística. Con ello la subjetividad pierde la fuerza de generar espontáneamente mundo. Lévi-Strauss, que amplía ese enfoque en términos antropológicos, trata de penetrar y desenmascarar a la filosofía del sujeto (poniéndole delante el espejo del pensamiento salvaje) como bosquejo de una autocomprensión ilusiva de las sociedades modernas. Sin embargo, esta destrucción no se hace todavía extensiva al propio científico en su actividad de observador, cuya mirada etnológica rasga los fenómenos habituales y los aprehen-

de, sin dejarse engañar por ellos, como la obra anónima de un espíritu que opera de forma inconsciente.

Los pensadores *postestructuralistas* abandonan esta autocomprensión cientificista y con ella el último momento que aún restaba del concepto de razón desarrollado en la edad moderna. Parten con el último Heidegger del modelo del lenguaje como un acontecer de la verdad y superan la filosofía del sujeto entendiendo la interpretación moderna del mundo como el acaecimiento *(Ereignis)* de un discurso epocal que posibilita a la vez que prejuzga todo acontecer intramundano, ya se lo entienda, como todavía Derrida, como acaecimiento dentro de una historia orientada de la metafísica o, como Foucault, como acaecimiento en el proceso contingente de emergencia y hundimiento de formaciones de poder y saber. El último Heidegger concibió el lenguaje como casa del Ser que «se acaece» él mismo; con ello logró reservar todavía a las distintas etapas de la comprensión del Ser una relación trascendente con un Ser que permanece en cada caso *él mismo*. Foucault incluso elimina esta última y débil connotación de una referencia a la verdad, que Heidegger articula en términos de filosofía de la historia. *Todas* las pretensiones de validez se tornan inmanentes al discurso, y quedan simultáneamente absorbidas en el todo del ciego acontecer de discursos y entregadas al «juego de azar» de su recíproco sobrepujamiento. Esta concepción exige «sacrificar al sujeto cognoscente» y sustituye a la ciencia por la genealogía. Ésta «investiga el suelo que nos ha visto nacer, la lengua que hablamos y las leyes que nos gobiernan, para traer a luz los sistemas heterogéneos que bajo la máscara del yo prohíben toda identidad»[3].

Tras el desmoronamiento de la subjetividad trascendental el análisis se orienta a un anónimo acontecer del lenguaje, que saca de sí y pone mundos para volver a engullirlos después, que antecede a toda historia óntica y a toda praxis intramundana y que penetra a través de todo: a través de unos límites del yo que se han vuelto porosos, del autor y de su obra. Tal análisis «conduce a la disolución del sujeto y deja rebullir en los lugares y plazas de una síntesis vacía mil contingencias perdidas»[4]. Para Foucault, para Derrida, para los postestructuralistas en general, se trata de algo que puede darse por sentado: «La disolución de

[3] M. Foucault, «Nietzsche, la Genealogía, la Historia», en M. de Foucault, *Microfísica del Poder*, Madrid, 1978, pág. 27.
[4] *Ibid.*, pág. 12.

la subjetividad filosófica, su dispersión en un lenguaje que la priva de su poder y la multiplica en el ámbito de su propio vacío, es probablemente una de las estructuras fundamentales del pensamiento contemporáneo»[5]. En su tránsito por el estructuralismo tal movimiento de pensamiento ha hecho desaparecer tan radicalmente la subjetividad trascendental, que con ella se pierde incluso de vista el sistema de referencias al mundo, de perspectivas de los hablantes y de pretensiones de validez inmanentes a la propia comunicación lingüística. Pero sin ese sistema de referencias se torna imposible, e incluso en un sinsentido, la distinción entre niveles de realidad, entre ficción y mundo real, entre práctica cotidiana y experiencia extracotidiana, entre las correspondientes clases de textos y géneros. La casa del Ser se ve ella misma arrastrada a la vorágine de una corriente de lenguaje carente de toda dirección.

Este contextualismo cuenta con un lenguaje fluidificado, que sólo puede consistir ya en el modo de su propio fluir, de suerte que es de tal flujo de donde brotan todos los movimientos intramundanos. Tal concepción sólo puede encontrar un débil apoyo en la discusión filosófica. Básicamente se apoya en experiencias estéticas, o más exactamente: en evidencias provenientes del ámbito de la literatura y de la teoría literaria.

III

Italo Calvino, que a la vez que un narrador imaginativo es un buen conocedor de este asunto y un analista implicado sobre todo en la discusión francesa, trata el tema «Los planos de realidad en la literatura» desde el punto de vista de un autor que tiene ante sí la frase: «Yo escribo que Homero cuenta que Ulises dice: he escuchado el canto de las sirenas.» Analiza los distintos niveles de realidad que el escritor genera *a)* al referirse reflexivamente a su propio acto de escribir, *b)* y fingir a otro narrador, el cual hace que *c)* una figura que aparece en su narración informe sobre una vivencia de contenido *d)*. Los niveles *b)* a *d)* son niveles dentro de la obra, es decir, niveles de realidad fingidos. Para estos niveles el texto no pretende la credibilidad de un informe histórico, de una documentación o de la deposición de un testigo,

[5] M. Foucault, «Préface a la transgression», en *Critique* 1963, agosto-septiembre, pág. 761.

sino «esa peculiar credibilidad del texto literario, que es inmanente a la lectura, una credibilidad, por así decirlo, entre paréntesis, a la que por parte del lector corresponde la actitud que Coleridge caracterizó como «suspension of disbelief»[6]. Es propio de un texto literario no presentarse con la pretensión de documentar un acontecimiento en el mundo; y sin embargo, trata de atraer paso a paso al lector al encantamiento de un acontecer imaginario, llegando el lector a seguir los sucesos narrados *como si fueran reales*. También la realidad fingida tiene que ser vivida por el lector como real, pues de otro modo la novela no lograría lo que pretende.

Pues bien, como el texto literario establece de esta guisa un puente en el gradiente entre ficción y realidad, Calvino se interesa por la cuestión de si un texto no podría tornarse reflexivo de modo que lograse salvar incluso el gradiente de realidad que se da entre él, como *corpus* de signos, y las circunstancias empíricas que le rodean, que lograse, por así decirlo, absorber en sí todo lo real. Por este medio el texto se ampliaría hasta convertirse en una totalidad ya no rebasable. En todo caso es la idea de una realidad lingüística que se pone absolutamente en obra a sí misma, de una realidad lingüística que todo lo abraza, lo que en nuestro contexto convierte en relevantes las consideraciones de Calvino.

Para poder totalizar de esta guisa el mundo fingido, el texto tiene que dar cobro en términos reflexivos a las tres relaciones con el mundo en las que él mismo está inserto: la relación con el mundo en que vive el autor y en el que éste ha compuesto el texto; la relación entre ficción y realidad; y finalmente, la relación con la realidad que la narración pinta y que, a lo menos, ha de poder aparecer como real. El texto se corta en tres puntos con una realidad que le es externa: en el punto en que se deslinda o separa de los pensamientos del autor, en el punto en el que hace surgir una diferencia entre mundo ficticio y realidad, y finalmente, en el punto en el que la credibilidad del texto depende de que el lector refiera lo expuesto en la narración a un mundo independiente del texto, mundo que el lector *supone como real.*

ad a) La distancia entre el texto y el autor puede salvarla el texto incluyendo en sí al autor como narrador en primera persona. Conforme al esquema de la frase que hemos empezado poniendo como ejemplo, Calvino tematiza el elemento «yo escribo

[6] I. Calvino, *Kybernetik und Gespenster,* Munich, 1984, 143.

que...» recurriendo a un famoso proceso: «El Gustavo Flaubert, que es el autor de las obras completas de Gustavo Flaubert, proyecta fuera de sí al Gustavo Flaubert que es el autor de "Madame Bovary", el cual proyecta fuera de sí mismo la figura de una dama burguesa de Rouen, Emma Bovary, la cual proyecta fuera de sí a *la* Emma Bovary que ella se imagina ser»[7]. Al final el círculo semántico entre texto y autor no puede menos de cerrarse conforme al famoso dictum de Flaubert: «Madame Bovary, c'est moi.» Basta considerar al autor sólo como variable independiente en la secuencia de sus propios productos: «¿Cuánto del yo que presta forma a las figuras no es, en realidad, un yo al que las figuras prestan forma? Cuanto más progresamos en la distinción de las diversas capas de que se compone el yo del escritor, con tanta más fuerza nos tornamos conscientes del hecho de que muchas de estas capas no pertenecen al individuo escritor, sino a la cultura colectiva, a la época histórica o a profundos sedimentos de la especie.» La conclusión que Calvino saca de ello suena como una frase de Foucault o Derrida: «El punto de partida de la cadena, el verdadero sujeto primero de la escritura nos aparece cada vez más lejano, más diluido, más difuso: quizá se trate de un yo fantasma, de un lugar vacío, de una ausencia»[8].

ad b) El texto puede engullir no sólo al autor, sino también a la diferencia categorial entre ficción y realidad al hacer en sí transparente la operación de generación de un nuevo mundo. Calvino explica esto recurriendo al segundo elemento de la oración que utiliza como ejemplo: «Yo escribo que Homero cuenta...» El narrador puede introducir una figura que sufra y elabore el choque entre dos mundos incompatibles: «La figura de Don Quijote posibilita el enfrentamiento y encuentro entre dos lenguajes antitéticos, incluso entre dos mundos literarios sin nada en común: entre lo maravilloso de las novelas de caballería y lo cómico de la novela picaresca»[9]. Con ello no sólo abre Cervantes una nueva dimensión, antes hace surgir del horizonte de vivencias de una figura situada en el punto de intersección de dos mundos literariamente acuñados con anterioridad una lectura nueva, quijotesca, del mundo en conjunto. En esa figura el texto refleja en términos autorreferenciales precisamente la operación de apertura de mundo que lo convierte a él mismo en un texto literario.

[7] *Ibid.*, 149.
[8] *Ibid.*, 150.
[9] *Ibid.*, págs. 150 y s.

ad d) Recurriendo al último elemento de la oración utilizada como modelo «... yo he oído el canto de las sirenas», Calvino discute la posibilidad de tender un último puente. El texto choca con una realidad que le es externa incluso en el punto en el que finge una referencia objetiva de la vivencia y acción narradas; para que el texto pueda tener credibilidad el mundo al que se refieren sus figuras ha de poder ser supuesto como mundo objetivo. El lector ha de poder tener lo expuesto por real. Y aquí Calvino no puede menos que pasar a especular, porque lo que se abre es un vacío que el texto no puede fácilmente salvar. Para ajustarse en todo momento a las expectativas de realidad, el texto habría de poder controlar y gobernar el horizonte ontológico de expectativas de sus lectores. Un autor es contemporáneo de su propio texto y sufre la retroacción de su producto de forma distinta que un lector que puede que desde contextos completamente distintos se acerque a un texto que le es ajeno, sin estar de antemano ligado con él por medio de los hilos internos que representa la historia de influencias y efectos de dicho texto. Frente a este flanco abierto, así piensa Calvino, el texto podría quizá asegurarse cerrándose reflexivamente sobre sí mismo, a saber: reflejándose a sí mismo como un todo en una de sus partes: «¿Qué cantan las sirenas? Una hipótesis pensable es que su canto no consista en otra cosa que en los versos de la Odisea»[10].

Pero esta reflexivización del contenido semántico no es sino una reacción de defensa, que hace salir a la palestra al propio lector. El problema de cómo un texto puede dar cobro incluso a las suposiciones de realidad de los acontecimientos narrados sólo puede resolverse a través de la referencia del texto al lector. Pues el que el texto pueda obrar esa peculiar «suspension of disbelief» es algo que en definitiva depende de las suposiciones de realidad que el lector hace.

ad c) Hasta aquí no he mencionado la referencia del texto al lector como una cuarta referencia al mundo. Calvino la trata (por lo demás de forma no muy convincente) recurriendo al tercer elemento de la oración que escoge por modelo «Ulises dice». Apela al principio de la narración marco, principio que permite incluir en la trama narrativa a lectores u oyentes ficticios. Ahora bien, aquellas damas y caballeros que en el año 1348 Boccaccio hace huir de la peste de Florencia y reunirse en una bucólica finca

[10] *Ibid.*, 155.

campestre no pueden pretender *representar* a un lector alemán del año 1888 o a un lector japonés del año 1988, por lo menos no en lo tocante a la precomprensión ontológica, fuente de credibilidad, con la que éstos se acercan al texto. Calvino cierra, pues, su brillante estudio de forma más bien cautelosa. Como teórico de la literatura no cede a la tentación de inferior del entretejimiento reflexivo de mundos ficticios un modelo que eleve el lenguaje al rango de un poder primordial temporalizado: «La literatura no conoce *la* realidad sino sólo los *niveles*», es decir, los niveles de realidad ficticios dentro del universo de esas palabras escritas a las que es inmanente la «peculiar credibilidad» de los textos literarios.

Cosa distinta es lo que sucede con el escritor Calvino. En una de sus novelas introduce a un escritor que en su diario desarrolla precisamente esa idea postestructuralista del lenguaje. Ese escritor siente el deseo de abandonarse al vórtice de un acontecer del lenguaje, anónimo, omnicomprensivo y que tiene lugar en el trasfondo: «Al escritor que quiere anularse a sí mismo para dar voz a cuanto existe fuera de él, se abren dos caminos: o el de escribir un libro que pueda ser el único libro, el libro omnicomprensivo, por agotar en sus páginas el todo, o escribir *todos* los libros para apresar ese todo mediante imágenes parciales.» Calvino opta con Silas Flannery, su imagen del escritor ideal, contra el primer concepto, el concepto metafísico, y en favor de un radicalizado historicismo del lenguaje: «El último libro, el libro omnicomprensivo no podría ser otra cosa que el libro sagrado, la palabra total revelada. Pero yo no creo que la totalidad pueda apresarse en el lenguaje. Mi problema es lo que queda fuera, lo no escrito, lo no escribible. De ahí que no me quede otro camino que escribir *todos* los libros, los libros de todos los autores posibles.» Con la novela de la que proviene esta cita[11], Calvino emprendió la tentativa literaria de dar cobro en la literatura misma, de convertir en literatura incluso la apropiación de la literatura por el lector. En la práctica literaria misma trata de hacer visible como apariencia, como una diferencia engendrada por el propio texto, los límites entre ficción y realidad y de hacer reconocible ese texto (al igual que cualquier otro texto) como fragmento de un texto *universal,* de un prototexto que no conoce límites porque es él quien empieza haciendo surgir de sí las

[11] Italo Calvino, *Si una noche de invierno un viajero,* Barcelona, 1983, pág. 177.

dimensiones de las delimitaciones posibles, es decir, el espacio y el tiempo.

IV

Si una noche de invierno un viajero es una novela que consta de diez inicios. Éstos están insertos en una narración marco que pinta a un lector y a una lectora a la búsqueda de las prosecuciones de los fragmentos, a la búsqueda del original perdido. Esta metanarración lleva a su vez ingeniosamente inserta una metarreflexión del autor del séptimo inicio de novela, por cuya boca, Calvino, en un diálogo del autor ideal con la lectora ideal, expresa las intenciones que lo guían a él mismo en la construcción de ese texto de autorreferencialidad múltiple. En esa metarreflexión aparecen, en primer lugar, motivos más bien superficiales: ¿No interrumpe aburrido el sobresaturado lector la lectura de cada nueva novela tras las primeras treinta páginas? Y lo que es peor aún: ¿No tiene el propio autor tras unas cuantas páginas el sentimiento de haberlo dicho ya todo? ¿No podría una novela que pusiera al lector en la pista de diez novelas más reducir la terrible complejidad de la creciente inundación de libros? Más digno de tomarse en serio es ya el motivo que aparece a continuación: el deseo de someter al lector a un ejercicio que, por lo demás, no le ofrece otra cosa que comienzos de novelas por entregas. Calvino hace que su lector cruce diez veces la frontera que separa su vida cotidiana de un heterogéneo mundo de ficción y en el clímax del suspense otras tantas veces lo arranca de una ilusión que poco a poco había dejado ya de serlo; diez veces lo devuelve bruscamente al suelo de la práctica cotidiana trivial dejando su curiosidad insatisfecha acerca de cuál pueda ser la continuación de la historia que se le hurta: «Siento, anota Flannery, la excitación de un comienzo al que pueden seguir infinitos desarrollos de inagotable pluralidad de formas... La fascinación novelesca que aparece en estado puro en las frases iniciales de tantas novelas, no tarda en perderse en el curso de la narración... me gustaría poder escribir un libro que fuera sólo un incipit, que conservase a lo largo de todo él la potencialidad del comienzo... ¿se reduciría tal libro a ensamblar un comienzo de narración con otro, como *Las Mil y Una Noches?*» (págs. 172 y s.).

Pero en el meollo sólo da una consideración ulterior: «Quisiera disolverme, inventar para cada uno de mis libros un yo

distinto, una voz distinta, un nombre distinto, extinguirme y renacer. Mi objetivo es atrapar en el libro el mundo no legible: el mundo sin centro, sin yo.» (pág. 176). La persona identificable del autor, la unidad de una obra con principio y fin localizables en el espacio y el tiempo, el enraizamiento de la palabra escrita en el contexto en que nace, esta apariencia de individuación se opone a la verdad de la literatura, a la verdad de un libro que «quiere ser el contrapunto escrito del mundo no escrito»: «¡Qué bien escribiría yo si *yo* no existiera! Si entre el papel en blanco y el bullir de las palabras, oraciones, historias que en él toman forma para desvanecerse de nuevo sin que nadie las escriba, no se interpusiese el impedimento de este tabique de separación que es mi persona... Si yo sólo fuera una mano, una mano exenta que sostuviese una pluma y escribiese... Pero ¿quién movería la mano? ¿La masa anónima? ¿El espíritu de la época? ¿El inconsciente colectivo? No sé... no, no es para convertirme en portavoz de algo indefinible para lo que me gustaría anularme. Sólo para convertirme en medio de lo susceptible de escribirse que aguarda a ser escrito, de lo susceptible de narrarse que nadie ha narrado todavía» (págs. 167 y s.). En esta añoranza de despojarse de todo lo subjetivo, de convertirse en una fuerza impersonal que escribe, se expresa, así la genuina experiencia del proceso de apertura del mundo, de ese proceso de innovación lingüística que nos hace ver el acontecer mundano con otros ojos, como también el deseo de *estirar* esa experiencia estética, de totalizar el contacto con lo extracotidiano, de absorber lo cotidiano. Todo lo que en el mundo se nos acumula como problema, todo lo que en el mundo solucionamos o erramos ha de quedar rebajado y convertido en mera función de la apertura de horizontes siempre nuevos y de formas distintas de ver las cosas. Tal necesidad sólo puede satisfacerla el concepto de un libro que se escribe a sí mismo: «leo, luego *él* escribe» (pág. 172).

Calvino totaliza experiencias relativas a la productividad abridora de mundo que posee la obra lingüística de arte resumiéndolas en una concepción del lenguaje que no es casual que coincida con la teoría de Derrida. Esta teoría queda, por así decirlo, escenificada como búsqueda de aquellas continuaciones misteriosamente desaparecidas que pudiesen completar los fragmentos transmitidos, que pudiesen devolverles su forma e integridad originales, que, sin embargo, nunca han poseído y nunca llegarán a alcanzar. Ludmilla, la instruida lectora que se sumerge gozosa en cada nueva novela, que se deja consumir por cada

nuevo mundo con la esperanza de que éste, con principio y fin, llegue a formar un todo, ha entendido empero que la persona del autor tiene poco que ver con el papel de autor, que los libros surgen de forma cuasinatural, es decir, que «se hacen» al modo «como un calabazal hace calabazas». Pero su búsqueda de continuaciones permite también reconocer lo que la lectora ideal aún no ha entendido: que nunca hubo un original. Sólo su alter ego, el intrigante traductor Marana, que falsifica todos los manuscritos, lo sabe. Marana sueña con un «complot de los apócrifos», y este sueño revela la verdad *acerca* de la literatura.

Con sus intrigas y maquinaciones Marana combate la idea «de que tras cada libro haya alguien que garantice una verdad a ese mundo de espejismos e invenciones, simplemente porque se identifique a sí mismo con esas construcciones de palabras». Sueña «en una literatura integralmente apócrifa de puras atribuciones falsas, imitaciones, falsificaciones y pastiches» (155). Marana/Derrida genera sistemáticamente incertidumbres acerca de la identidad de obras, autores, y contextos de nacimiento. Se cuida de que dos ejemplares que tienen exactamente el mismo aspecto contengan dos novelas completamente distintas, de que bajo la firma de Flannery, un autor de éxito, se pongan en circulación falsificaciones que imitan hasta en sus más mínimos detalles el estilo del original. Confunde manuscritos, lía obras y autores, lenguas y lugares de origen. Marana/Derrida conoce ese misterio del que Calvino quiere que su lector haga experiencia: que las páginas emigran constantemente de un libro al siguiente. Calvino convierte la búsqueda de los libros aparentemente desaparecidos en un ejercicio cuya misión es traer a luz la verdad *sobre* la literatura: —que no existen originales, sino solamente sus rastros, que no existen textos, sino sólo lecturas, que no existen mundos ficticios a los que se opusiese un mundo real.

Pero si el texto se disuelve en el acaecer de la búsqueda de textos apócrifos, no puede tener consistencia en otra parte que en los fugaces actos de recepción. El libro vive únicamente en el instante de ser leído. Es el receptor el que gobierna la producción. El escritor que conoce la verdad sobre la literatura y se extingue a sí mismo como autor, busca conectar con el circuito de sus lectores: «Quizá la mujer que está ahí abajo en la hamaca sepa lo que yo debería escribir... En todo caso sabe lo que ella *espera,* qué vacío deberían llenar mis palabras.» El escritor siente la necesidad de «escribir algo, pero pensando siempre que lo que escriba ha de pasar por la lectura que haga *ella*» (pág. 168).

Hasta aquí me he limitado a las concepciones relativas a estética de la recepción que Calvino, en términos de comentarios efectuados en un plano metarreflexivo, incorpora a su novela. Pero esta teoría, que se nutre de una experiencia estética, pero que apunta bastante más allá del ámbito de lo estético, tiene que acreditarse todavía (y en ello Calvino es más consecuente que Derrida) en la propia práctica estética. Sólo si puede *llevar a término* el experimento de una novela consecuentemente escrita en segunda persona, puede *mostrar* Calvino que la referencia de la novela al lector no puede permanecer externa al texto mismo. La teoría requiere que se efectúe en la práctica la demostración de que el texto literario, al incorporar en sí mismo la recepción que de él hacen sus lectores, puede disolver su propia identidad como texto literario que viene determinada por la diferencia con la vida cotidiana y con ello dar cobro a la pretensión de universalidad de la literatura. Si el experimento tuviese éxito, tampoco podría hablarse ya en realidad de una teoría en sentido estricto. Lo que he empezado llamando teoría se revelaría entonces como un elemento literario más, pues como tal elemento literario aparece también en la novela. Literatura y teoría de la literatura quedarían asimiladas la una a la otra.

V

La novela en segunda persona convierte al lector en un colaborador que difusamente se mantiene entre un mundo ficticio y su mundo real, que se halla a la vez dentro y fuera: dentro como uno más entre los diversos personajes de ficción, pero a la vez fuera porque la figura del lector fingido remite al lector real y establece, por tanto, una referencia allende el libro. La novela, al tornar reflexiva su referencia al lector, rompe de forma híbrida las barreras de la ficción, pero con los medios de la ficción.

Los límites de la novela vienen marcados por el principio y fin de su encuentro con «el» lector. A esta circunstancia Calvino le da cobro en su novela. *Si una noche de invierno un viajero* de Calvino comienza con que el lector adquiere en una librería un ejemplar de la novela de Calvino *Si una noche de invierno un viajero,* que acaba de aparecer, y se sumerge de inmediato en su lectura, la cual acaba literalmente con la última frase del libro y con la última página de éste. Pues bien, Calvino establece una doble relación con su lector. Cuenta cómo «el» lector encuentra

una lectora, se ve enredado con ella en una fantástica historia (la de la búsqueda de libros perdidos), cómo se enamora mientras tanto de ella, se acuesta con ella y se casa con ella. En este aspecto ambos adoptan los papeles normales de figuras novelescas sobre cuya vida decide sin limitaciones el autor. Esta soberanía queda restringida, al menos gramaticalmente, en cuanto el autor se dirige al lector real como segunda persona; pues entonces éste queda en situación de responder. La autonomía del lector crece por una triple refracción de esta relación con el autor.

El autor, que se identifica con el narrador en primera persona de los inicios de novelas así enmarcados, empieza tomando al lector de la mano y refinadamente lo introduce en los mundos ficticios que esos sucesivos comienzos abren. En términos surrealistas el mundo del lector fingido al que el autor se dirige se compenetra con el mundo que la lectura empieza a abrirle, y constituye un tejido que mantiene presente el proceso de introducción e inmersión en la trama ficticia de segundo orden. La primera novela en la novela empieza con las palabras: «La novela empieza en una estación de ferrocarril, resopla una locomotora, un vaivén de pistones cubre el comienzo del capítulo, una nube de humo esconde parte del primer párrafo. Alguien mira a través del cristal empañado, abre la puerta encristalada del bar...». A la vez el lector fingido y real mantiene en su oído la voz del autor: «Tu atención como lector se concentra ahora por entero en la mujer, desde hace algunas páginas andas rondando en torno a ella, ando yo, no, anda el autor rondando en torno a esa figura femenina...»

En el siguiente nivel de reflexión el lector es instruido por el propio autor en la ingeniosa construcción de la inclusión del lector en la novela misma. El autor se dirige, por ejemplo, a Ludmilla, a la que mientras tanto «el» lector ha encontrado como alma que le es por entero afín: «¿Cómo eres, lectora? Es hora de que este libro en segunda persona se dirija no sólo a un genérico tú masculino, acaso hermano y doble de un yo quizá hipócrita, sino ahora también directamente a ti que desde el segundo capítulo has aparecido como necesaria tercera persona... para que entre la segunda persona masculina y la tercera femenina pueda suceder algo, pueda ponerse en marcha algo» (138). El plano de los receptores ha de cobrar vida propia para que ese lector solitario que aparece en la novela no se quede en un mero reflejo del autor.

Pero sólo en el tercer nivel de reflexión cobran el lector y la lectora la autonomía que les permite tomar postura con un «sí» o con un «no» frente a las reflexiones de su prójimo y poner en juego sus *propias* concepciones. Curiosamente sólo se convierten en autónomos cuando se enfrentan al autor Calvino no en el papel de segunda persona, sino como terceras personas dentro del diario del escritor Flannery (el alter ego teoretizador de Calvino). No deja de ser interesante que lector y lectora deban esa autonomía, no al papel gramatical que en ese lugar se les asigna de una figura novelesca triplemente enmarcada, sino a su papel social como oponentes de un escritor que los introduce en una *argumentación,* casi en una discusión relativa a teoría literaria. Calvino consigue, pues, la meta de incorporar en el texto literario la referencia al lector, no con medios literarios, sino sólo en la medida en que logra motivar al lector real a olvidar por un instante el mundo de la novela y a tomar en serio como tales los argumentos que figuras de ficción expresan en ella. No tiene más remedio que dejar en suspenso las leyes de la novela, para dar cobro en ella a lo que pertenece al entorno de la novela, a saber: las posibles reacciones de *un* lector. Pues sólo en el papel de un participante en la argumentación se transforma *el* lector —en tanto que figura que Calvino añade— y pasa a ocupar el papel de *cualquier* lector.

Como es natural, la eminente habilidad de Calvino le lleva a percatarse exactamente del problema que habría que solucionar. El lector fingido tiene que ser, por un lado, un sustituto abstracto que mantenga abierto su puesto para cualquier lector real. «El» lector permanece, por tanto, sin nombre. Habría que preguntarse si como varón no está definido ya en términos demasiado específicos, en términos demasiado estrechos, o si no viene identificado con excesiva exactitud por la adquisición de un ejemplar de la última novela de Calvino que acaba de aparecer, por el medio urbano, por su profesión de empleado, etc. Por otro lado, «el» lector ha de cobrar determinados rasgos propios y, pese a todas las medidas cautelares, salir de su anonimato porque en tanto que figura novelesca no puede impedir verse implicado en una historia. Calvino cree poder resolver este problema asignando también a la división que practica en el contenido de papel de lector (en una figura masculina, anónima y en una figura femenina, plásticamente trazada) la tarea de una división gramatical del trabajo. En la página 138 el autor hace saber a «la» lectora: «Hasta aquí el libro estaba cuidadosamente pensado para man-

tener abierta al lector que lo lee la posibilidad de identificarse con el lector que en él se lee. Por eso el lector no recibió ningún nombre que automáticamente le hubiera equiparado a una tercera persona, a una persona novelesca (mientras que tú como tercera persona tuviste que recibir un nombre, el de Ludmilla), sino que fue intencionadamente dejado en el estado abstracto de un pronombre, disponible para cualquier atributo y cualquier acción. Veamos ahora si el libro logra trazar de ti, lectora, un verdadero retrato, empezando por el marco para captarte desde todos lados y definir los contornos de tu figura.»

La potencia fabuladora de Calvino que consigue tensar un suspense tras otro (para cortar bruscamente y dejarlo en el aire), lo logra brillantemente pero sólo a costa de tener que privar poco a poco de su anonimato al lector fingido, al lector que cae en el círculo mágico de Ludmilla. En el plano del receptor la narración se va polarizando poco a poco. Un polo lo constituye la dinámica de una acción que también individualiza cada vez con más fuerza al yo abstracto «del» lector, que cada vez más marcadamente llena de carne y hueso el lugar vacío que ocupa el término singular «tú» y que poco a poco va aproximando el pronombre de segunda persona a las características de un nombre propio; el otro polo lo constituye el esfuerzo desesperadamente defensivo de proteger a la ficción gramatical «del» lector de la concreción de la vida, de mantener lo más difuso posible su amor a Ludmilla, la primera noche con ella, la decisión de casarse con ella, de poner todo ello entre paréntesis y, en el mejor de los casos, iluminarlo con los reflejos que proyectan acciones paralelas que se desarrollan en otros planos. La novela no logra trascender los límites de la novela.

La ficción, que trata de trascenderse a sí misma, cae víctima de las leyes de la ficción. Lo que Calvino quería mostrar *con* la novela, ha de limitarse a exponerlo *en ella:* el tránsito de la novela a la vida, la escenificación de la vida como lectura. Calvino *pinta* en Ludmilla a la persona cuya vida se agota en la lectura. Pinta el poder de la palabra escrita sobre la vida, flanqueando a Ludmilla con el contratipo de su hermana que en vano trata de protegerse contra el remolino de un acontecer textual que resulta irresistible. Lotaria, una figura típica del sesenta y ocho, queda bañada con la luz postmoderna de un distanciamiento irónico. Considera la literatura una pérdida de tiempo, permanece a la zaga de las corrientes de la época, quiere todavía «resolver problemas». Pero también ella queda al cabo atrapada por la frecuencia de sus propias listas de palabras, por el torbellino de significantes. E incluso Irnerio, el personaje que por principio no lee, no escapa al mundo de los libros; las formas plásticas de pappmaché en que convierte los libros de Ludmilla caen en manos de los críticos de arte y en las páginas de los catálogos de arte. «Al» lector se le insinúa: «Tú te concentras en la lectura y tratas de desplazar al libro tu preocupación por ella como si esperaras que te saliese al encuentro desde sus páginas» (137).

En una palabra, Calvino cuenta una historia cuyas escenas se desarrollan literalmente en el mundo del libro —en las librerías y editoriales, en los seminarios sobre teoría literaria, en los gabinetes de trabajo de los escritores, ante los estantes de libros, en camas de matrimonio que parecen dominadas por la lectura nocturna—. Pero al cabo es el autor el único director de ese mundo y mira desde arriba al lector y a su lectora que, incluso como segundas personas, permanecen terceras personas. A la soberanía del autor no escapa nadie: «Lector y lectora, hoy sois marido y mujer. Una gran cama de matrimonio acoge vuestras lecturas paralelas.» Ludmilla cierra su libro y pregunta al lector: «Apaga tú también. ¿No estás cansado de leer?» Esta última página no tiene en mi ejemplar ninguna numeración. ¿Quizá una última vana tentativa de *borrar* el tránsito de un mundo a otro?

VI

Tal tentativa constituye también una indicación de que incluso Ludmilla queda liberada de la ficción y pasa a la vida cotidiana. El contacto con lo extracotidiano permanece intermitente, ni se lo puede hacer continuo ni tampoco cabe hincharlo y convertirlo en totalidad. Los textos literarios *permanecen* limitados por la vida cotidiana y el experimento estético con ellos no proporciona confirmación alguna de la concepción del lenguaje como un acontecer textual universal que nivelase la diferencia entre ficción y realidad, que lograse domeñar y posesionarse de todo lo intramundano. Pero, ¿qué es aquello a lo que la literatura remite sin poder darle cobro? ¿En qué sentido limita la vida cotidiana a la literatura?

En la práctica comunicativa cotidiana los actos de habla mantienen una fuerza que pierden en los textos literarios. En la práctica comunicativa cotidiana funcionan en contextos de acción en que los participantes han de dominar situaciones y, por con-

siguiente, han de resolver problemas; en el texto literario están cortados al talle de una recepción que descarga al lector de la necesidad de obrar: las situaciones a las que se enfrenta, los problemas que se le ponen delante no son directamente los suyos propios. La literatura no obliga al lector al mismo tipo de tomas de postura que la comunicación cotidiana a los agentes. Ambos se ven implicados en historias, pero de forma distinta. Un aspecto bajo el que cabe aclarar tal diferencia es la conexión entre significado y validez.

Mientras que las pretensiones relativas a la verdad de los enunciados, a la rectitud de las normas y a la veracidad de las manifestaciones expresivas, al primado de valores que impregnan la prosa de la vida cotidiana, afectan tanto al hablante como al destinatario, las pretensiones de validez que se presentan dentro del texto literario poseen la misma fuerza vinculante sólo para los personajes que aparecen en él, pero no para el autor ni para el lector. La transferencia de validez queda interrumpida en los márgenes del texto, no continúa hasta el lector a través de la relación comunicativa. En este sentido los actos de habla literarios son actos de habla ilocucionariamente depotenciados. La relación interna entre el significado y la validez de lo dicho sólo permanece intacta para los personajes de la novela, para las terceras personas o para las segundas personas convertidas en terceras —para el lector fingido—, pero no para el real.

Este desacoplamiento hace desistir al lector de dirigir al texto determinadas preguntas: por ejemplo, la de si las versiones japonesas de las novelas de Flannery que Calvino hace que el personaje de ficción que es el traductor Marana componga y a la vez anuncie como falsificaciones son *de hecho* falsificaciones. El lector sabe que aquello que el autor llama «flannerys falsificados» son flannerys falsificados. Pues para el lector no existe posibilidad alguna de «controlar la función del autor». Lo que vale y lo que no vale, lo decide sólo el autor; y sólo él puede creíblemente afirmar: «En definitiva no existe ninguna verdad al margen de la falsificación» (189). En cuanto el autor otorga al lector la posibilidad de juzgar él mismo si aquello que Flannery dice a Ludmilla y Ludmilla replica a Flannery es también sostenible, está abandonando la posición decisoria que le compete como autor literario, pero a costa de *otro* tipo de texto. El lector que frente a las pretensiones de validez dentro de un texto toma postura igual que «fuera» en la vida cotidiana, penetra a través del texto para dirigirse a un problema, quedando destruida la ficción.

Éste es el modo como el lector se ha acerca de los textos filosóficos y científicos. Éstos le convidan a una crítica que se dirige a las pretensiones de validez entabladas dentro del texto. Su crítica no se refiere, como la crítica estética, al texto y a la operación de apertura de mundo que éste efectúa, sino a lo que en el texto se dice acerca de algo *en* el mundo. También los textos teóricos están en cierto modo descargados de acción, pero, a diferencia de los textos literarios, se alejan de la práctica cotidiana *sin detener en sus márgenes la transferencia de validez,* sin eximir al lector de su papel de destinatario en lo tocante a las pretensiones de validez entabladas en el texto.

El autor filosófico y científico abandona la posición decisoria del autor literario, que éste ha de pagar, empero, con otra dependencia. Esa dependencia del autor literario respecto de la capacidad de abrir los ojos, que tiene un lenguaje que no está a su entera disposición, un lenguaje al que el autor literario no tiene más remedio que entregarse en su contacto con lo extracotidiano, es el tema de Calvino. Tampoco el autor científico puede liberarse por entero de esa dependencia y mucho menos el filósofo. Adorno consideró el aforismo, centelleante en su evidencia, como la forma más adecuada de exposición; pues el aforismo *como forma* puede traer a lenguaje el secreto ideal de conocimiento que siempre abrigó Adorno, una idea que en el medio del habla argumentativa no puede expresarse o en todo caso no puede expresarse sin contradicción, a saber: que el conocimiento habría de romper la prisión del pensamiento discursivo y terminar en intuición pura[12]. La inclinación de Blumenberg a lo anecdótico delata otro modelo literario, quizá el de Georg Simmel, pero en todo caso no el de Nietzsche. Pues también en el caso de Blumenberg se da una correspondencia entre la forma literaria y la convicción filosófica: quien entiende en términos contextualistas el enraizamiento de la teoría en el mundo de la vida, no podrá menos de querer descubrir la verdad en la metafórica de la narración.

Pero tampoco las reflexiones y «narraciones filosóficas» de Blumenberg hacen desaparecer la diferencia de género. En todo momento se dejan guiar por cuestiones de verdad. A diferencia de textos literarios de los que uno puede parodiar a otro, repetirlo introduciendo desplazamientos, o comentarlo, un texto filo-

[12] H. Schnadelbach, «Dialektik als Vernunftkritik», en L. v. Friedeburg, J. Habermas (ed.), *Adorno-Konferenz,* 1983, Francfort, 1983, págs. 66 y ss.

sófico puede *criticar* a otro. Así por ejemplo, Blumenberg critica a Adorno sin mencionarlo: «En la medida en que se pierde la oposición entre ciencia y error porque los resultados de la ciencia ya no encuentran prejuicios que les correspondan y contra los que pudieran dirigirse, desaparece la aguda urgencia de ser liberado de algo. Fue un síntoma de gran claridad el que la irrupción del malestar presuntamente causado por la ciencia se viera acompañado de una "última tentativa" por parte de quienes vivían de la ciencia de mantener la impresión, mediante el simple añadido del epíteto "crítico" a todas las disciplinas posibles y a la ciencia en conjunto, de que aún había que habérselas con un oponente que se hacía cada vez más secreto y astuto»[13]. Pueden consultarse los *Minima Moralia* para averiguar qué hubiera respondido Adorno a esta metacrítica.

P.S. También nuestro recensionista que —en el mismo lugar un año después— comenta a Karl Kraus se percata de ello mientras tanto y advierte de las consecuencias de una falsa literalización de la ciencia y de la filosofía: «La charlatanería que Kraus oía en la prensa ha penetrado ahora en las ciencias, el lugar de la racionalidad. Filósofos e historiadores y, en general, quienes cultivan las ciencias del espíritu creen poder renunciar a los argumentos y comienzan a hablar en términos de ficción»[14].

[13] Blumenberg (1987), 75.

[14] F. Schirrmacher, «Wie Worte Taten gebären», Sección de literatura del *FAZ* de 29 de marzo de 1988.

Apéndice

10. ¿Retorno a la metafísica? Una recensión

Cuando Dieter Henrich inició en 1981 su actividad docente en la facultad de filosofía de la universidad de Munich invocó el cambio, adelantándose por cierto un tanto al cambio de coalición gubernamental. Según Henrich, los verdaderos filósofos, que durante decenios no quisieron resignarse a la impotente empresa de salvamento de una tradición mantenida presente sólo en términos historiográficos, no habían tenido más remedio que adoptar una actitud receptiva, la de aprender de la filosofía analítica: «Pero parece que esa época ha pasado, que ahora se inicia el giro que venía perfilándose desde hace un decenio.» Y con la vista puesta en Munich, que desde los días del viejo Schelling está muy lejos de haberse hecho sospechosa en filosofía de cualquier tipo de intriga tendente a establecer democracias de consejos, añadía el filósofo: «Estoy agradecido por haber sido llamado a esta universidad en un momento en que la filosofía parece encontrar un nuevo comienzo.»

Dieter Henrich ha seguido escrupulosamente como ningún otro en la República Federal los movimientos de pensamiento que van de Kant a Hegel; como ningún otro ha elaborado soberanamente los impulsos que aún irradia este pensamiento clásico y, por tanto, no superado. Si él, que hasta ahora había desarrollado su propio pensamiento al hilo de comentarios a esos grandes textos, cambia ahora de un golpe su estilo de pensamiento; si él se desprende de toda contención en el *pathos,* abandona su habitual puntillosidad en lo tocante a cuestiones metodológicas y se despide de su forma retraída e indirecta de hacer filosofía, para prometer a la filosofía un nuevo comienzo y renovar sin más rodeos la pretensión de la metafísica, ello quiere decir que tal

pretensión ha de tomarse en serio[1]. Y por más que tal pretensión brote de los impulsos que recibe del propio espíritu de la época, en ningún caso debería confundirse la empresa de Henrich con *otras* tendencias que se limitan a difundirse a la sombra de ese espíritu.

*

En su brillante historia de la filosofía alemana desde la muerte de Hegel, preparada para la Cambridge University Press, Herbert Schnädelbach elabora los motivos de una tradición de filosofía académica que había sido dejada a la sombra por los grandes marginales que fueron Marx, Kierkegaard, Nietzsche y Freud[2]. Con erudición y sentido sistemático, acumulando datos y opiniones pero sin que por ello la exposición pierda nunca sensibilidad, Schnädelbach ordena su rico material por capítulos en que se recogen los complejos de discusión más importantes: historia, ciencia, comprensión, valores, ser. Así, en el capítulo sobre la «ciencia» expone Schnädelbach cómo entonces, a mediados del siglo XIX, cambió la autocomprensión de la filosofía, sobre todo en confrontación con las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu reunidas aún bajo el techo de la Facultad de filosofía. Aquel tipo de pensamiento sistemático dirigido al mundo en conjunto se vio por primera vez desafiado, e incluso sumido en una crisis de identidad, por la racionalidad procedimental de una ciencia experimental caracterizada por sus métodos de investigación. Schnädelbach distingue cuatro tentativas de enfrentarse a esa situación por parte de una filosofía que ya había dejado de confiar en la *Lógica* y en la *Enciclopedia* de Hegel. La filosofía se transformó, o bien en una historia de la filosofía que procedía en términos filológicos, asimilándose por tanto a las ciencias del espíritu; o, en términos positivistas, se dedicó a ensalzar la ciencia como forma privilegiada de saber, sobreviviendo, por tanto, en las formas que representan el materialismo filosófico y la teoría de la ciencia; o se despidió en términos explícitos de su propia tradición, convirtiéndose en crítica, sobre

[1] Esta intención aparece también en la columna de filosofía de Henrich (*Merkur*, n.º 430, diciembre, 1984), aunque de forma mucho más contenida; sin embargo, creo que un autor tiene derecho a que se tomen en serio sus publicaciones monográficas.

[2] H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Francfort, 1983.

todo en crítica de la metafísica. Una cuarta forma de reacción consistió, finalmente, en la tentativa de rehabilitar la filosofía en su pretensión clásica.

Esto último era ya una reacción a las reacciones a la crisis en la autocomprensión de la filosofía. Los intentos de rehabilitación de la metafísica no son, pues, algo que provenga de ayer. Schnädelbach recuerda los títulos de algunos libros: en 1907 proclama Karl Stumpf *Die Wiedergeburt der Philosophie* (El Renacimiento de la Filosofía). D. H. Kerler habla en 1921 de la *Auferstandene Metaphysik* (Metafísica resucitada), y Peter Wurst en 1925 de la *Auferstehung der Metaphysik* (Resurrección de la Metafísica). Y un «redespertar a la Metafísica» es lo que Nicolai Hartmann pone en perspectiva con su *Grundlegung der Ontologie* (Fundamentación de la Ontología) aparecido en 1935. El giro neoontológico cobró impulso con la primera generación de fenomenólogos y alcanzó incluso al viejo Rickert.

Pero no todo lo que se presenta con el nombre de «ontología», vive de ese impulso de rehabilitación —ni entonces ni tampoco hoy—. Cuando Héctor-Neri Castañeda[3] o Wolfgang Künne[4] hablan de ontología, se trata de la explicación semántica de las estructuras lingüísticas más generales que determinan nuestra comprensión del mundo. La premisa wittgensteiniana de este tipo de investigaciones la explica Donald Davidson sencillamente así: «Al compartir un lenguaje... compartimos una pintura del mundo que, en sus rasgos más generales, tiene que ser verdadera. Se sigue, por tanto, que haciendo manifiestos los rasgos más generales de nuestro lenguaje, hacemos manifiestos los rasgos más generales de la realidad. Una forma de hacer metafísica es, por tanto, estudiar la estructura de nuestro lenguaje.» Sólo que, ¿qué significa aquí todavía «metafísica»? Pues las explicaciones semánticas de nuestra precomprensión gramaticalmente regulada de la realidad en general, no pueden satisfacer la necesidad de una interpretación de nosotros mismos y del mundo dotada de contenido normativo, de una «interpretación de la vida» como dice Henrich. Naturalmente que este tipo de investigaciones postmetafísicas en sentido estricto, pese al sabor que poseen de trabajo filosófico especializado, están entretejidas con determi-

[3] Héctor-Neri Castañeda, *Sprache und Erfahrung, Texte zu einer neuen Ontologie*, Francfort, 1982.

[4] Wolfgang Künne, *Abstrakte Gegenstände, Ontologie und Semantik*, Francfort, 1983.

nadas perspectivas de mundo. Éste es, por ejemplo, el caso de la aguda y original introducción que Ursula Wolf[5] hace preceder a su excelente documentación sobre esa discusión acerca de los nombres propios que viene manteniéndose desde Russell. En esa introducción Ursula Wolf une la teoría de los nombres propios que Saul A. Kripke desarrolla ateniéndose al modelo del bautismo —y de la tradición histórica de poner nombres de pila—, con las ideas básicas de la teoría de los términos singulares desarrollada por Tugendhat, llegando así a una tesis ontológica que en modo alguno es compatible con *cualesquier* conceptos de persona. Pero entre tal explicación semántica y la doctrina metafísica de la «sabiduría», la distancia se ha vuelto tan grande que Henrich ha abandonado ya, al parecer, todo intento de partir de trabajos de este tipo[6].

*

El retorno a la metafísica se efectúa por *otros* caminos. Para tal movimiento los importantes estudios de Gadamer y también los trabajos de Joachim Ritter, cortados más bien al talle de lo político, habían creado sin duda un clima favorable. Empero este neoaristotelismo de refracciones hermenéuticas, que confluía con ideas neohegelianas, se había quedado a medio camino: más que efectuar él mismo el giro hacia el pensamiento metafísico y hacia la autocomprensión clásica de la filosofía, se limitaba a sugerir la necesidad que el pensamiento moderno tenía de complementación. Esto vale incluso de representantes más jóvenes que, como Rüdiger Bubner, tratan de renovar sistemáticamente, bajo la influencia de Gadamer, el concepto aristotélico de acción o el concepto hegeliano de eticidad[7]. Un giro hacia una posición más afirmativa sólo cabe observarlo en algunos de los más destacados discípulos de Ritter. Éstos desarrollan lo que aprendieron de Ritter en direcciones muy distintas. Pero alentados por el espíritu de la época, todos se atienen unánimemente al diagnóstico que de nuestro tiempo hizo Ritter, sobre todo a la idea de que la

[5] Ursula Wolf (ed.), *Eigennamen*, Francfort, 1985.

[6] Como promotor y mediador en lo concerniente a filosofía analítica del lenguaje, Henrich ha desarrollado una labor más que meritoria: los títulos mencionados anteriormente provienen en su totalidad de una serie editada por él.

[7] Rüdiger Bubner, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen*, Francfort, 1984.

sociedad moderna necesita compensación. Están convencidos de que la libertad subjetiva de que gozamos como miembros de una sociedad inevitablemente extrañada, ha de sujetarse a vínculos que la liguen al horizonte histórico de los viejos poderes protectores. Como la modernidad no puede producir por sí misma el contrapeso creador de sentido de que hemos menester en las vicisitudes de la existencia, necesita de tradiciones en que podamos apoyarnos, de tradiciones que operen como antídoto —ya sea la religión para el pueblo o la metafísica para los más cultos.

Y en favor de esta común convicción de fondo luchan, tanto con medios filosóficos como políticos. Los unos siguen insistiendo, con argumentos funcionalistas, en que hay que fomentar los buenos usos antiguos por los buenos efectos que tienen. Los otros difunden argumentos escépticos, para llegar de nuevo, por la puerta trasera, a la conclusión de que para las situaciones normales nunca podrá haber suficiente metafísica. A los terceros, en fin, las dos posiciones anteriores se les antojan demasiado instrumentales; y sin pensarlo más, emprenden el regio camino de la *prima philosophia* para descubrir en el ente mismo su sentido objetivo. Y en todo ello no debería subestimarse la aportación que la escuela de Ritter ha hecho a la cultura política de la República Federal. Este tipo de filósofos ya no confía sólo en sus argumentos, sino que se hacen contratar también por las instituciones del Estado y de la Iglesia como expertos en filosofía. Hacen giras por los *Länder* (regiones) como protectores intelectuales de la Constitución, entregan en la cancillería de Bonn sus informes sobre la situación espiritual y moral de la nación o reúnen para el Papa una plantilla de consejeros en temas de crisis. En una palabra, el período de reacción de la última década ha contribuido a que la capacidad que el hegelianismo de derechas siempre tuvo para hacer diagnóstico de la época haya experimentado una segunda floración neoconservadora, que resulta sorprendente. Con ello se ha creado un clima favorable para expectativas que se orientan hacia una renovación del pensamiento metafísico. Pero un clima favorable no constituye todavía un cambio en un status quaestionis.

Los esfuerzos más interesantes y fecundos de retornar *directamente* a la metafísica los viene emprendiendo desde hace años Robert Spaemann[8]. Pero aún no he podido entender cómo po-

[8] Robert Spaemann/Reinhard Löw, *Die Frage Wozu. Geschichte und Wiederentdeckung des teologischen Denkens*, Munich, 1981.

dría Spaemann salvar la barricada con que Kant nos cortó el camino a todo tipo de teleología objetiva. Henrich elige una posición de partida completamente distinta; no sólo parte de la actitud de la conciencia moderna, sino que quiere atenerse a ella. Sus grandes interpretaciones de los clásicos vinieron siempre inspiradas por la intención de unir las ideas básicas de Kant y Hegel[9]. Una teoría de la autoconciencia, no una cosmología, sería la encargada de devolvernos la universalidad del pensamiento platónico. Los rasgos más importantes de esta teoría quedaron ya perfilados a mediados de los años sesenta en un famoso estudio sobre «el yo de Fichte», que se hizo famoso y que Henrich desarrolló después como monografía. Pero su elaboración en términos sistemáticos pareció después verse más bien impedida por una familiaridad con la filosofía analítica que se tornaba cada vez más íntima. Henrich quedó fascinado por lo ejemplar del estilo de explicación de que hacían gala los analíticos; puede que en algún momento abrigase la esperanza de poder desarrollar con más contundencia su propia teoría con los medios de la filosofía analítica. De ahí la sorpresa que causaron los ensayos filosóficos que Henrich publicó finalmente bajo el ambiguo título de *Fluchtlinien* (Líneas de fuga), dejando indeciso si éstas constituían la perspectiva para la construcción de la teoría o sólo ya un camino de huida de una modernidad que cada vez se torna menos llevadera[10].

*

En este libro Henrich se sirve de un lenguaje sencillo, a veces plástico. El autor habla por primera vez enteramente en nombre propio. Renuncia a la red, tanto de sus profundos conocimientos históricos, como de sus conocimientos analíticos. Una exposición exotérica, pues, que se ajusta enteramente a su propósito. Porque lo que Henrich quiere es explorar y medir esa dimensión que son las interpretaciones de la vida que —como antaño las grandes religiones— pueden asimilarse «sin distancia» y sin necesidad de una compleja preparación previa. Alfa y Omega de esta consideración lo sigue siendo la figura básica que en la filosofía de la conciencia representó la autoconciencia. Cuando el sujeto cognoscente se refiere a sí mismo, se halla en la doble posición de

[9] Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, 1982.
[10] Dieter Henrich, *Fluchtlinien*, Francfort, 1982.

una persona en el mundo y de un sujeto frente al mundo en conjunto. Da consigo mismo como uno entre muchos y como uno frente a todo, como un ser individual empírico en un mundo de cosas particulares ordenadas, y a la vez como subjetividad fundadora de unidad, a la que permanece referido como totalidad el mundo y todo lo que aparece en el mundo.

La «vida consciente» tiene, pues, una raíz extramundana, trasciende el mundo. Y con nada estamos tan familiarizados a nativitate como sujetos como con esta vida peculiarmente redoblada de la subjetividad, que por sí misma tiende a hacerse transparente a sí misma y con ello a cobrar independencia. El idealismo de Henrich se nutre de una intuición: que en la vida conscientemente asumida van juntas la comprensión contemplativa de sí y del mundo y la autonomía.

Desde este punto de vista no cabe sino decir sí a la modernidad, pues ésta extrae cooriginariamente de su seno el conocimiento objetivante de la naturaleza y una autonomía fundada en la autoconciencia. Pero por ambos lados surgen también peligros para los esfuerzos modernos por autocomprenderse. En cuanto las ciencias empíricas orientadas a la naturaleza quedan elevadas a autoridad racional absoluta, el sujeto se ve presionado a entenderse ya sólo a partir de las cosas. En cambio, en cuanto la reflexión del sujeto que se torna consciente de sí se vuelve contra sí misma y se radicaliza hasta perder suelo, el fundamento de la autonomía amenaza con desintegrarse —la subjetividad no es ya más que una burbuja en el tolladar de la pura autoafirmación—. Este doble peligro que representan la autocosificación objetivista y la extinción nihilista de sí mismo, Henrich cree poder conjurarlo con una división de poderes. Deja el mundo natural a las ciencias definidas en términos procedimentales y a un análisis que se ocupe de la ontología de cosas y propiedades, en una palabra: a la *investigación*. Simultáneamente, devuelve a la filosofía o al *pensamiento* sus ancestrales derechos relativos a una autoilustración metafísica de la vida consciente. El *pensamiento* dialéctico ha de envolver a una *investigación* condenada a la parcialidad. Sin irritaciones provenientes de exigencias de racionalidad científica, el «pensamiento» reina en su región primordial, la de la relación que consigo mismo guarda un ser dotado de conciencia, que se describe a sí mismo como persona y simultáneamente se entiende como sujeto. La filosofía, al explorar la relación básica que consigo misma guarda esa conciencia natural, se sumerge a la vez en la fuente de esas interpretaciones de la

vida que dan respuesta a la pregunta existencial: ¿quién soy realmente yo?

Quien haya seguido a Henrich hasta aquí, no puede menos de verse atraído por el suspense del paso siguiente del que todo depende. ¿Qué *status* atribuye Henrich al pensamiento filosófico? ¿Ha de desarrollarse conforme al modelo platónico y constituir una teoría universal o se restringe al papel más modesto de una iluminación de la existencia? Henrich habla de «un análisis de formas de vida, que sirve a la desocultación». Esto recuerda a Jaspers. Pero éste había entendido el desciframiento de lo «envolvente» como un negocio postmetafísico. También él había establecido una separación entre autocomprensión filosófica, por un lado, e investigación y ciencia objetivante, por otro, pero sin atribuir a tal autocomprensión filosófica un sobrepujamiento de la pretensión teorética de las ciencias. La iluminación de la existencia había de operar por *debajo* de los estándares de un conocimiento falible pero orientado por pretensiones universales de validez, una razón por lo demás de por qué Jaspers ha sido «descubierto» ahora también por los representantes del racionalismo crítico[11]. Henrich se basa en el mismo tipo de problema que Jaspers. Pero se impone a sí mismo la paradójica tarea de atenerse a la actitud de la conciencia moderna y, sin embargo, de justificar la iluminación filosófica de la existencia como metafísica, como una forma de teoría que *sobrepuja* a las ciencias.

El formato metafísico que Henrich da a su proyecto puede reconocerse en que el pensamiento filosófico ni es falibilista como las ciencias ni tampoco pluralista como las múltiples interpretaciones de la vida que rigen en la modernidad. La teoría de la autoconciencia promete un peculiar tipo de certeza: puede verse confirmada por una libertad actualizada en el saber teorético. A causa de este anclaje en la biografía del cognoscente, un anclaje que se convierte en generador de certeza, la única forma que resulta adecuada a la filosofía, como antaño a la religión, es la doctrina: la filosofía, escribe Henrich en las *Fluchtlinien*, «ha de ser reconocida como verdadera en la evidencia que posee como doctrina y recibirse como doctrina y enseñanza». Simultáneamente, la filosofía asigna a las distintas religiones universales el puesto que les corresponde: «Pero la filosofía es sucesora de la religión en el doble sentido de que la sustituye, mas de suerte que toma y llena a su modo los motivos que durante milenios han

[11] Kurt Salamun, *Karl Jaspers*, Munich, 1985.

convertido a la religión en la forma suprema de vida consciente.» Y en vez del camino de salvación tenemos el *bios theoretikos* como etapa suprema en una jerarquía de formas de vida: «Pues existe una forma de acción nacida de la relación racional consigo mismo, una forma de acción enderezada a la conservación de una comunidad, y una forma de acción al servicio de una posibilidad suprema de la vida consciente.» Naturalmente, es esta última forma de vida, una vida fundada en la *theoria*, la que desde Platón los filósofos han reservado siempre como privilegio a los pocos: «Lo que las religiones codificadas han venido llamando "fe" significa para el pensamiento "vida en y desde las ideas"».

Con tales formulaciones tomadas de la metafísica, Henrich anuncia una pretensión que no resulta consonante con la «actitud de la conciencia moderna». Quien quiere complementar y, por así decirlo, curar el falibilismo de las ciencias con un saber que no puede errar, con un saber que se ve remitido a la forma de tradición que es la doctrina; quien se atribuye la capacidad de poder enjuiciar normativamente formas de vida en conjunto y establecer entre ellas una jerarquía objetiva, no cabe duda de que se presenta con un gesto bien pretencioso, al cabo no menos pretencioso que el de Peter Handke, que mientras tanto se apresta a devolver a la creación literaria la cualidad del canto anunciador, de lo adivinatorio. Se da un parentesco en los gestos. Ahora bien, no es un argumento contra una gran pretensión el que los espíritus mezquinos se asusten de ella. Y a mí no me asustan tanto los gestos radicales como aquellos que sólo deben su desmesura a la circunstancia de que resultan incompatibles con las condiciones de un mundo desencantado y desmitologizado. Ello no significa que no debamos resistirnos al peligro de quedar privados de la luz de los potenciales semánticos antaño preservados en el mito.

*

Henrich no hace ningún intento de defender contra una crítica que viene repitiéndose una y otra vez desde Nietzsche el paradigma de la filosofía de la conciencia que definitivamente se impuso con Kant. Se atiene a la experiencia intuitiva de la autoconciencia como a una «presencia de razones últimas libre de todo discurso». Esto apenas puede resultar satisfactorio en vista de un dilema que el propio Henrich ha señalado y elaborado con toda claridad como idea originaria de Fichte: la espontaneidad de

la subjetividad que se es familiar a sí misma sin más mediaciones, no puede menos de escapar a la relación consigo mismo de un sujeto que inevitablemente se convierte a sí mismo en objeto. Partiendo de este dilema de la autoobjetivación, y también del autorredoblamiento empírico-trascendental del sujeto cognoscente, Foucault ha sido el último en desarrollar, en el impresionante capítulo final de *Las Palabras y las Cosas,* una crítica de la subjetividad a la que apenas si es posible hacer frente de otro modo que con un cambio de paradigma.

Además, con su planteamiento en términos de filosofía del sujeto, Henrich se cierra a sí mismo el acceso a una esfera que ya Hegel había tenido presente como esfera del espíritu objetivo. Al igual que en la arquitectónica kantiana, tampoco en la de Henrich queda lugar alguno para las ciencias de la cultura y las ciencias sociales, entre una investigación en último término fisicalista de la naturaleza externa y la autoilustración trascendental del espíritu. Los ámbitos simbólicamente preestructurados, lingüísticamente constituidos que son la cultura y la sociedad exigen un terreno intermedio entre la investigación y el pensamiento, entre la racionalidad de la objetivación y la de la vida consciente.

Henrich adopta, además, una división de poderes entre filosofía y ciencia que le obliga a poner a la filosofía analítica del lado de la simple investigación. Con ello no sólo priva el «pensamiento» de la posibilidad de conectar productivamente con las investigaciones que se han venido haciendo en el campo de la semántica formal, sino que reduce a la vez el ancho espectro de los planteamientos de filosofía analítica a unas pocas posiciones empiristas (Quine, Sellars). Correspondientemente, el espectro de temas de esos planteamientos queda reducido a la problemática cartesiana de las relaciones entre mente y cuerpo.

Ciertamente que a propósito del materialismo analítico Henrich practica algo así como una investigación del adversario. Pero como pionero del temido objetivismo, ese materialismo filosófico hace ya tiempo que quedó disuelto por un funcionalismo sistémico que argumenta en términos más específicos y que, por tanto, resulta más eficaz.

Finalmente, el falibilismo se ha posesionado hasta tal punto del pensamiento moderno que la tentativa de oponer la filosofía a la ciencia ha perdido toda plausibilidad. Ciertamente que Henrich afirma todavía un cierto continuum de racionalidad entre ambas, pero de suerte que frente a la «investigación», es al «pensamiento» al que convienen los atributos de un saber intensificado, de un saber más elevado. Este excedente de certeza no puede justificarse a su vez limitándose a apelar a lo que, sin más, sería seguro y evidente. Otros colegas, que coinciden con Henrich en no querer abandonar toda idea básica al falible destino que caracteriza al desarrollo de las teorías científicas, se ven en la necesidad de destinar a este propósito unas nada desdeñables reservas argumentativas[12].

Los motivos especulativos que Henrich trata de salvar por muy buenas razones definen, en efecto, el destino y lo más propio de la filosofía. Pero para resultar convincentes tienen que hacerse valer en el interior de la ciencia o conectando con ella. No hay forma de remediarlo: en filosofía seguimos siendo contemporáneos de los jóvenes hegelianos. Desde entonces la filosofía trata de pasar a otro medio; Karl-Otto Apel habla de una «transformación». Característico de la situación es el título de un colectivo editado por Thomas A. McCarthy: *After Philosophy.* El libro da una visión de conjunto de los planteamientos más serios de pensamiento *postmetafísico* en Estados Unidos y Europa: de Davidson a Putnam y MacIntyre, de Gadamer a Ricoeur y Apel[13].

Henrich parece dar la impresión de que, tras Kuhn y Feyerabend, del ciego ir y venir de los cambios de paradigma, cambios dependientes por lo demás del contexto, ya no es posible extraer de forma interna a la ciencia un sentido racional, y se apresta, por tanto, a poner razón *desde fuera* en el proceso cultural de desarrollo de la ciencia. En cambio, Hilary Putnam[14] se introduce directamente en la arena, entabla una discusión con Quine y Rorty, y defiende con ayuda de un ingenioso concepto no realista de verdad posiciones universalistas *dentro* de la teoría de la ciencia. En la segunda parte de un notable libro, Richard J. Bernstein[15] penetra aún más en el castillo interior del contextualismo. Ambos autores se han desligado de los conceptos básicos de la filosofía del sujeto. La propuesta de Putnam de entender la verdad como aceptabilidad racional (o como justificación bajo condiciones ideales) remite ya a un planteamiento de teoría de la

---

[12] Sobre la pragmática trascendental de Apel, cfr. Wolfgang Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung,* Friburgo, 1985.

[13] K. Baynes, J. Bohman, Th. McCarthy, *After Philosophy -End or Transformation,* Boston, 1987.

[14] Hilary Putnam, *Razón, Verdad e Historia,* Madrid, 1988, «Why Reason Can't be Naturalized», en *Synthese* n.º 52 (1982).

[15] Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism,* Filadelfia, 1983.

intersubjetividad. Es ese planteamiento el que desarrolla Bernstein partiendo de supuestos pragmatistas y relativos a hermenéutica del lenguaje; para ello se apoya tanto en Peirce como en Gadamer.

El paradigma del entendimiento lingüístico constituye también el trasfondo para las primeras discusiones productivas con Derrida, Foucault y Lyotard, los influyentes autores del postestructuralismo francés que, junto con Richard Rorty[16], han encontrado en Estados Unidos algo más que eco y que mientras tanto han sido entre nosotros objeto de una recepción que filosóficamente hay que tomar en serio. Albrecht Wellmer y Axel Honneth inician, por así decirlo, desde dentro la disputa argumentativa con esa crítica radical de la razón que sobre las huellas de Nietzsche viene practicándose en Francia, y lo hacen sobre el terreno preparado por Horkheimer y Adorno. Wellmer[17] sigue líneas de argumentación de la teoría estética y de la filosofía de la historia, y Honneth se orienta por cuestiones de teoría de la sociedad. Por lo demás, como puede verse en ambos libros, la filosofía alemana puede seguir produciendo todavía textos literariamente brillantes.

Pero con el cambio de paradigma desde la conciencia al entendimiento lingüístico no está predecidida todavía la cuestión que mueve a Henrich, la cuestión de un retorno a la metafísica. Los últimos trabajos de Michael Theunissen[18] permiten más bien esperar también por este lado el enérgico esfuerzo de hacerse con una pizca de absoluto, aun cuando esta vez en conceptos de intersubjetividad, y ello tras una larga marcha por los montones de ruinas de la teología negativa. Con ocasión de una conferencia que provocó sensación en su momento, Theunissen flexibilizó en términos de teoría de la intersubjetividad (aunque sin servirse de los medios de la filosofía analítica del lenguaje) el concepto de universal concreto de Hegel, matizándolo de suerte que pudo servirse de él como clave para una interpretación (en términos de diagnóstico de nuestro tiempo) de los actuales movimientos de huida. Pero Theunissen se detiene en cuanto la verdad empieza

[16] Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982; Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Francfort, 1985.

[17] Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Francfort, 1985; Axel Honneth, *Kritik der Macht*, Francfort, 1985.

[18] Michael Theunissen, «Negativität bei Adorno», en L. v. Friedeburg, J. Habermas (eds.), *Adorno-Konferenz 1983*, Francfort, 1983.

a disolverse en aceptabilidad racional; insiste en un momento metafísico: «La exigencia de que la cosa sea en sí misma racional o de que la razón sea legible en la propia cosa evita el peligro de una subjetivización, al que la verdad sucumbiría si tratara de buscársela en una simple ampliación de la subjetividad, mediante la que ésta quedase convertida en intersubjetividad»[19].

[19] Michael Theunissen, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit*, Berlín, 1982.

Índice

Este libro se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 1990 en los talleres de Impresora Publicitaria, S.A. Sur 113 B No. 2149, Col. Juventino Rosas, 08700 México, D.F. La edición consta de 3000 ejemplares más sobrantes para reposición.