

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*

# **Pensamiento postmetafísico**

Versión castellana  
de Manuel Jiménez Redondo



**Taurus Humanidades**

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

## Índice

PREFACIO .....	9
I. ¿RETORNO A LA METAFÍSICA? .....	11
1. El horizonte de la modernidad se desplaza .....	13
2. Metafísica después de Kant .....	20
3. Motivos del pensamiento postmetafísico .....	38
II. GIRO PRAGMÁTICO .....	65
4. Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida .....	67
5. Crítica de la teoría del significado .....	108
6. Observaciones sobre <i>Meaning, Communication and Representation</i> de John Searle .....	138
III. ENTRE METAFÍSICA Y CRÍTICA DE LA RAZÓN .....	153
7. La Unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces .....	155
8. Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Meade .....	188
9. ¿Filosofía y Ciencia como Literatura? .....	240
APÉNDICE .....	261
10. ¿Retorno a la metafísica? Una reseña .....	263

© De la traducción: Manuel Jiménez Redondo  
© 1990, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A.  
Juan Bravo, 38. 28006 Madrid  
ISBN: 84-306-1300-5  
Depósito Legal: M.7323-1990  
Printed in Spain

Diseño: Zimmermann Asociados, S.L.

Todos los derechos reservados.  
Esta publicación no puede ser reproducida,  
ni en todo ni en parte,  
ni registrada en, o transmitida por,  
un sistema de recuperación de información,  
en ninguna forma ni por ningún medio,  
sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético,  
electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro,  
sin el permiso previo por escrito de la editorial.

## 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?

Jürgen Habermas

# 1. El horizonte de la Modernidad se desplaza

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

1. ¿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 autocritica) 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 interdisciplinarios 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 fenomenología

logía se desmenuza a sí misma en múltiples corrientes, en el caso del marxismo y del postestructuralismo el final se efectúa en forma de científización 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 introspectivo, 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 poético 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.

*Handwritten notes on page 19:*  
- *fructuoso*  
- *no se sabe bien*  
- *Ver d. ...*  
- *Regulaciones (Vier, ...)*  
- *W. sup. ...*  
- *lo que para ...*  
- *en la propia ...*  
- *esta ...*  
- *19*



## 2. Metafísica después de Kant

Dieter Henrich ha aprovechado la ocasión de una recensión mía<sup>1</sup> 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?»<sup>2</sup> 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.

<sup>1</sup> J. Habermas, «¿Retorno a la Metafísica?», cfr. más abajo, págs. 263 ss.

<sup>2</sup> 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»<sup>3</sup>. 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

<sup>3</sup> 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 engeguccida 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<sup>4</sup> podrían distinguirse, según eso, una forma

<sup>4</sup> E. Tugendhat, U. Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart, 1983, págs. 7 y ss.

ontol. → fil. reflex. - fil. hist.

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 anámnese, 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 reestructurativas* 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 teórico 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<sup>5</sup>. En otro contexto he distinguido entre el papel de la filosofía como «intérprete» y el papel de la filosofía como «guarda»<sup>6</sup>. 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

<sup>5</sup> H. Schnädelbach, «Philosophie», en E. Maertens, H. Schnädelbach (eds.), *Grundkurs Philosophie*, Hamburgo, 1985, págs. 46-47.

<sup>6</sup> 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 teóricos 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».

14 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<sup>7</sup>. 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.

15 Dejemos de lado el concepto de mundo de la vida que he analizado en diversos lugares<sup>8</sup>. Basta para mi propósito que las

<sup>7</sup> H. Brunkhorst, «Dialektischer Positivismus des Glücks», en *Z. f. philos. Forschung*, 39, 1985, págs. 353 y ss.

<sup>8</sup> 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 págs. 91 ss.

indiv - soc y interdependencia  
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<sup>9</sup>.

16 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 devaluados: 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

<sup>9</sup> A. Kulenkampff, *Antinomie und Dialektik*, Stuttgart, 1970.

Demando M...  
- D.F. - R...  
- Ant...  
- ...

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 teórica. 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»<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Cfr., sin embargo, D. Henrich, *Fluchtlinien*, Francfort, 1982, págs. 99 y ss.

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<sup>11</sup>—. 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-

<sup>11</sup> 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<sup>12</sup>.

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

<sup>12</sup> 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.

ⓁⓂ → *trápez máxima del naturalismo*

### 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

26  
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<sup>13</sup>. 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-

<sup>13</sup> 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 satisfactoriamente 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-origenariedad 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*<sup>14</sup>.

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-

<sup>14</sup> 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<sup>15</sup>. 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.

(78) 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<sup>16</sup> en un problema sin objeto. Pues el «sí mismo», el «auto» de la autorrelación<sup>17</sup> 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,

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

<sup>16</sup> D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Francfort, 1967.

<sup>17</sup> 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<sup>18</sup>. 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 rousseaunismo vulgar.

indut / Rousseaunismo  
(P) (C)

<sup>18</sup> Cfr. más adelante, págs. 215 y ss.