

TEORIA SOCIOLOGICA III

1

Nº de ficha

Material disponible
en la fotocopiadora
del Cecso

Autor	J. HABERMAS
Titulo Original	Pensamiento postmoderno
Capitulo Página	
Año. Editorial. Pais	Taurus
Información Complementaria	

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 buellas 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 fenómeno-

logía se desmenuza a sí misma en múltiples corrientes, en el caso del marxismo y del postestructuralismo el final se efectúa en forma de cientificación 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 dealin-de 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.

2. Metafísica después de Kant

Dieter Henrich ha aprovechado la ocasión de una recensión mía¹ 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*, Frankfurt, 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*, Frankfurt, 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 engeñecida 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: el mío es una teoría de la subjetividad; el suyo es una 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 Tugendhat⁴ 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

...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 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 estricto⁵. 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*, Frankfurt, 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».

«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 razones⁷. 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 interdisciplinarios. 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 *insolables* 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 lugares⁸. 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 págs. 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, antinómico⁹.

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 hablan 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.

relación 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»¹⁰.

¹⁰ Cfr., sin embargo, D. Henrich, *Fluchlinien*, Frankfurt, 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 pragmáticas, las cuales se remontan a Hegel¹¹. 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 otros 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.

tich 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 cuerpo¹².

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 científicista 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 mismos¹³. 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 lograra 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 excursu sobre Luhmann en J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, 1989, págs. 434 ss.

lingüística. 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-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 decidimos 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 r^o 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 desatar 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 platónica¹⁵. 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 Fichte¹⁶ en un problema sin objeto. Pues el «sí mismo», el «auto» de la autorrelación¹⁷ 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*, Frankfurt, 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 individuación¹⁸. 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.

¹⁸ Cfr. más adelante, págs. 215 y ss.

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 delataba la inaclorada 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 metafísica¹ y la crítica ideológica de Adorno a las formas modernas de filosofía primera encubierta² 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 metafísica³ 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, *Fluchlinien*, Frankfurt, 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 postmetafísico⁴. 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 teórico 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.

El subjetivismo

I. ASPECTOS DEL PENSAMIENTO METAFÍSICO

Pensamiento identitario. La filosofía antigua bereda 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 disímil, 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 ordenada⁵.

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*, Frankfurt, 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 el 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 ideas⁶.

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-identico en la historia de la metafísica, cfr. K. H. Kaag, *Der Fortschritt in der Philosophie*, Frankfurt, 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 autorreferenciales⁷.

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 theoretikos*—.

⁷ Cfr. D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt, 1971, págs. 35 y ss.

kós—. 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 teórico 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 públicos⁸.

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 primacia, 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 fundamenta absolutamente a sí misma⁹.

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

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

⁹ Sobre la idea de fundamentación última en Fichte, cfr. V. Hölle, *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 teóricas 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.

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, atendido 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 comprensivo, 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 prejujudada 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 asimilación¹⁰. 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 Bächner, 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 enérgico del Todo, sin poder competir, empero, digo competir en serio, con las ciencias que en cada caso se habían elegido como modelo.

Como alternativa ofreció 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*, Frankfurt 1963, 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 sí¹¹, a saber: su tenaz insistencia en

¹¹ J. Habermas, «Die Philosophie als Platzhalter und Interpret», en *Id.*, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 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 anámnese 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 aporética 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 bermanada 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 apresarla, 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 vida¹²—. 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 querer-ser-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 precrítico¹³. 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 conceptualización 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 trascendentales 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-trascendental¹⁴. 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 aqueude 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 historicación e individuación del sujeto trascendental impone una mudanza en la arquitectónica de los conceptos bá-

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

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 qué 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 posibilidades¹⁵.

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.

rios¹⁶. 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 entretienen 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 *proprios*, 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*, Frankfurt, 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 objeto¹⁷. 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 enunciados¹⁸.

¹⁷ M. Frank analiza teorías neologísticas de la conciencia, que tratan de buscar una salida a esta aporía, cfr. *Die Unhinuergebarkeit von Individualität*, Frankfurt, 1986, págs. 33-64.

¹⁸ E. Tugendhat, *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt, 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 objetivantes¹⁹.

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*, Frankfurt, 1983; cfr. también A. Honneth, H. Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, Frankfurt, 1980.

objetual público que representan las expresiones gramaticales. Frege y Peirce marcan el punto de inflexión²⁰.

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 éste²¹. 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 Austin²² 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*, Frankfurt, 1976, págs. 141 y ss.

²¹ K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, tomo II, Frankfurt, 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 pelear 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 intuitivos²³.

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 Neostukturalismus?* Frankfurt, 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 metafísica²⁴. 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 veneno 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 esté²⁵.

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 cognitivo 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 constatatadora 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 misma²⁶. 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 fin— 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 validez²⁷.

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

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.

²⁷ Cfr. más adelante págs. 181 y ss.