

Recuperación trascendental de la racionalidad europea

Vicent MARTÍNEZ GUZMÁN
Universitat Jaume I. Castellón.

0. Introducción

En este trabajo me propongo exponer algunos aspectos de la situación actual de mi investigación en el marco de la manera de hacer filosofía que he venido llamando fenomenología comunicativa. Entiendo esta fenomenología comunicativa como una transformación de la fenomenología lingüística de J. L. Austin desde las posibilidades que las propuestas de este autor tienen, respecto de la presencia de la experiencia del mundo de la vida —que he aprendido del Prof. Montero—, en los intercambios de acciones comunicativas que los seres humanos realizan en el uso de su racionalidad.

1. Racionalidad europea y fenomenología trascendental

No cabe duda que los ecos de los discursos de Husserl en Praga y Viena en los años treinta¹ no sólo resuenan todavía dramáticamente

¹ Como es sabido, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* tiene su origen en la intervención de Husserl en el *Octavo Congreso Internacional de Filosofía* celebrado en Praga del 2 al 7 de septiembre de 1934 con el título «La crisis de las ciencias europeas y la psicología». Fue precisamente el filósofo Masaryk —amigo de Husserl que le recomendó que fuera a Viena a escuchar a Brentano (Cf. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, La Haya, Martinus Nijhoff Publishers, 1982, p. 85)—, el primer presidente de la República Checoslovaca ya desa-

te, sino que, me temo, “sollozan” a la vista de las acciones tan necesitadas de comunicación y de recuperación de las tradiciones² de racionalidad que, aprendemos del mismo Husserl, constituyen la identidad europea misma. Parece que seguimos en una época de pérdida de «*die geschichtsphilosophische Idee (oder den teleologischen Sinn) des europäischen Menschentums*»³ y no por el fracaso de la “actitud racional” sino por la unilateralización de la razón que, con su reducción al pretendido “objetivismo” ha hecho que *bloÙe Tatsachewissenschaften machen bloÙe Tatsachemenschen*⁴.

Al indagar entre las tradiciones de racionalidad nos encontramos inevitablemente con el concepto de Europa y, desde la fenomenología, tenemos el compromiso ético de denunciar las causas de su “enfermedad”, siguiendo, en interpretación de San Martín, el testamento de Husserl⁵. Al filósofo no le importa el sentido geográfico de Europa, sino su finalidad, su sentido teleológico, la comprensión de Europa desde las *Geisteswissenschaften*, las “Humanidades” en el castellano de Ortega⁶. «Bajo el rótulo de Europa —cito *La crisis*—, lo que está en juego es la unidad de una vida espiritual, de un hacer y de un crear: con todos los objetivos, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con las configuraciones teleológicas, con las instituciones y organizaciones»⁷. Esta figura de Europa desde la perspectiva de las

Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Hua VI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, trad. española de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Crítica, 1991, que contiene el discurso de Viena, «La crisis de la humanidad europea y la filosofía».

² Para la necesidad de elegir entre “tradiciones” cfr. A. Cortina, «La democracia como razón de ser de Europa» en V. D. García Marzá y V. Martínez Guzmán, *Teoría de Europa*, Valencia, Nau Llibres, 1993.

³ *Krisis*, p. 314 y p. 323 (en lo que sigue el primer número de página siempre referirá al original alemán, y el segundo a la traducción cuando la haya).

⁴ *Ibíd.* p. 4 y p. 6.

⁵ J. San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 41, 107-134.

⁶ J. Ortega y Gasset, «Prospecto del Instituto de Humanidades», *Obras Completas*, vol. VII, Madrid, Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983.

⁷ *Krisis* p. 319 y p. 328.

Humanidades irrumpe como un salto en la evolución de la humanidad, similar al salto del animal al ser humano desde el momento en que la humanidad «no quiere ni puede vivir sino en la libre conformación de su existencia, de su vida histórica a partir de las ideas de la razón»⁸. Este es el “presentimiento vivo” (*lebendige Vorahnung*) que no, la mera especulación histórica, que Husserl nos ofrece. Desde Grecia, la humanidad adopta una nueva actitud (*Einstellung*)⁹, basada en un “interés vital universal (cosmológico)” (*ein universales [kosmologisches] Lebensinteresse*) por la “teoría”, que lleva a formar “comunidades” de filósofos, científicos (matemáticos, astrónomos, etc.) que no trabajan aislados, sino unos con otros y unos para otros (*nicht vereinzelt sondern miteinander und füreinander*). Un interés que en su desarrollo y extensión será finalmente asumido y la actitud racional será adoptada como una tarea infinita y general.

Para comprender esta ampliación del interés por la razón desde las comunidades de filósofos a toda la humanidad, hace falta un replanteamiento de las *Geisteswissenschaften*, de las Humanidades, que no lleve consigo las implicaciones de unilateralización del objetivismo de las ciencias de la naturaleza como todavía ocurría con Windelband, Rickert y el mismo Dilthey. Es el propio espíritu de la humanidad estudiado por las Humanidades, el que es autónomo y el que está presupuesto en las ciencias de la naturaleza¹⁰. La propuesta de Husserl es, como se sabe, que la autorreflexión de las Humanidades sobre la humanidad implicada en la racionalidad europea como actitud, se debe hacer desde la fenomenología trascendental. Sólo ella supera el objetivismo naturalista y todo objetivismo partiendo el que filosofa de su yo y considerándose puramente como el ejecutor de todas sus valideces (*der Vollzieher aller seiner Geltungen*), de las cuales

⁸ *Ibid.*

⁹ «Una actitud significa... un estilo habitual fijo de la vida de la voluntad (*Willensleben*) en orientaciones de voluntad prefiguradas por mediación suya o en intereses, en fines últimos, en rendimientos culturales, cuyo estilo global viene, pues, de este modo determinado» (*Krisis*, p. 326 y p. 335 y s.)

¹⁰ *Krisis*, p. 345 y p. 355.

se convierte en espectador puramente teórico. Desde la fenomenología trascendental-intencional se llega a elaborar una ciencia del espíritu absolutamente autónoma que se propone como una comprensión del espíritu mismo y del mundo como una realización (*Leistung*) del espíritu. No hay dualidad espíritu-naturaleza porque la misma naturaleza entra en la esfera del espíritu. Dicho de forma más suave: no se puede admitir el dualismo Humanidades-naturaleza porque la naturaleza misma no se puede comprender sino desde su propia humanización. Además el “yo” deja de ser una cosa aislada (*eine isoliertes Ding*); la exterioridad y yuxtaposición de los “yoes” personales desaparecen para dar lugar a una relación íntima (*innerliche*) entre los seres que son los unos con los otros y los unos para los otros¹¹.

Interpreto que la fenomenología trascendental-intencional en la medida en que sea capaz de explicitar la universalidad de la actitud racional de Europa para toda la humanidad, sobrepasando la “comunidad de filósofos” de Grecia, orientará las relaciones entre los seres humanos y el mundo —clarificará el sentido teleológico de la idea de Europa—, capacitándonos para denunciar críticamente las desviaciones de la racionalidad que dan lugar a los dolorosos acontecimientos que están ocurriendo en el espacio geográfico llamado Europa o en cualquier lugar donde haya seres humanos. De ahí que la actitud ética debe fundamentarse en un saber “no-étnico” como propone San Mar-

¹¹ *Ibid.* p. 346 y p. 357. No soy fiel a la traducción castellana, para hacer más explícita mi propia interpretación. Me permito traducir *innerlich* por “íntimo”, además de porque parece que en alemán a veces se usa en ese sentido (*innerliche Gedanken* pueden ser “pensamientos íntimos”, *Innerlichkeit* puede ser “intimidad”), para enraizarlo con la tradición fenomenológica española, ligada a Ortega que inicialmente propuso traducir *Erlebnis* por “intimidad”, aunque después acuñó “vivencia”, y finalmente llegó a hablar de la “intimidad ejecutiva” de toda conciencia que se funde con el mundo, incluso de la presupuesta por la conciencia trascendental que es a la que parece que Husserl atribuye, fundamentalmente, ese carácter ejecutivo (*vollziehender Charakter*) que estamos viendo ahora mismo. Cf. V. Martínez Guzmán, «Fenomenología lingüística del ‘yo ejecutivo’», en J. San Martín (ed.), *Ortega y la Fenomenología*, Madrid, UNED, 1992.

tín, o en una “macroética”, como propone Apel¹². El mismo San Martín nos ha enseñado a leer la crítica al psicologismo de las *Investigaciones lógicas* desde el proyecto de hombre europeo de la *La crisis*, que puede resquebrajarse si el ejercicio de la racionalidad se reduce a “hechos” psicológicos, del cerebro o de cualquier otra índole¹³.

2. Pragmática trascendental, racionalidad y humanidades

A pesar de los elementos positivos encontrados en las propuestas de Husserl, seguramente ampliables con interpretaciones más detalladas, en el desarrollo de la filosofía de este siglo parece que la noción de “fenomenología trascendental” de este autor quedaría como demasiado “encerrada” dentro del “paradigma de la conciencia”, para servir definitivamente como clarificación de la racionalidad europea reivindicable desde las Humanidades. Como una alternativa radical al objetivismo, el trascendentalismo husserliano, según Apel y Habermas, todavía estaría dentro de la subjetividad —cierto que subjetividad trascendental— y de la relación cognoscitiva sujeto-objeto más que dentro de una relación entre sujetos, aunque hayamos visto elementos que pueden prefigurar este segundo tipo de relación¹⁴.

¹² Cf. J. San Martín, «El sentido de Europa», K.O. Apel, «¿Necesitamos en la actualidad una ética universalista, o estamos ante una ideología de poder eurocéntrica?» y V. Martínez Guzmán, «Explicitación de la racionalidad europea», todos en V. D. García Marzá y V. Martínez Guzmán (eds.), *Teoría de Europa*, «La problemática que plantea una macroética universalista de la corresponsabilidad», *Europa a la fi de segle, Acta, Quaderns*, núm. 6, Barcelona, 1990.

¹³ *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, pp. 20 y s., 39 y s., 53 y s.

¹⁴ Además de mi artículo ya citado, «Fenomenología lingüística del ‘yo ejecutivo’», pueden verse mis reticencias a la fenomenología trascendental en *Lebenswelt, Lenguaje y Ciencias Humanas* en J. Wild» (J. San Martín [ed.] *Husserl y el mundo de la vida*, Madrid, UNED, 1993) en el que critico la fenomenología trascendental a favor del “mundo de la vida” y su expresión en el lenguaje ordinario. Con la superación del “paradigma de la conciencia” por el “paradigma de la comunicación”, me refiero, por supuesto, a Habermas. Para una interpretación “más comunicativista”

Precisamente la “transformación de la filosofía” que Apel propone para su pragmática trascendental trata de explicar nuestra capacidad de entendernos en el sentido de llegar a un “acuerdo sobre algo en el mundo” (*Verständigung über etwas*) buscando una complementariedad entre la tradicional relación cognoscitiva sujeto-objeto y la relación entre los sujetos de la comprensión comunicativa¹⁵. Ahora no se parte de un sujeto trascendental —frecuentemente hipostasiado—, que sea el garante metafísico de la validez intersubjetiva del conocimiento. El sujeto se halla inmerso ya en una comunidad de comunicación de manera que no se puede alcanzar ningún conocimiento sobre algo en el mundo como algo o sobre uno mismo como persona, sin participar ya en un proceso lingüístico interpersonal de acuerdo intersubjetivo. De Peirce toma Apel la transformación del sujeto trascendental kantiano y la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento, en una comunidad real de comunicación —prácticamente idéntica a todo el género humano—, y en la pregunta por la posibilidad de un acuerdo intersubjetivo sobre el sentido y la verdad de los enunciados. De Wittgenstein aprovecha esta transformación de la filosofía la clarificación de “a qué juegan” o “qué reglas siguen”, los miembros de la comunidad de comunicación: son participantes de un juego del lenguaje trascendental presupuesto en todos los juegos lingüísticos fácticamente existentes. Todo juego

de Husserl, cf. C. Moreno Márquez, *La intención comunicativa. Ontología e Intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Sevilla, Themata, 1989. La confrontación entre la relación cognoscitiva sujeto-objeto y sujeto-sujeto entre otros lugares del mismo autor, en K. O. Apel, «The hermeneutic dimension of social science and its normative foundation», *Man and World*, 1992. El paso del “paradigma de la conciencia” al “paradigma de la comunicación” puede encontrarse también en H. Habermas, «Otra manera de salir de la filosofía del sujeto: Razón comunicativa vs. razón centrada en el sujeto», *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 351 y ss, y *Pensamiento postmetafísico*, cap. I, § 3. Cf. V. D. García Marza, *Ética de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1992, cap. 2.

¹⁵ «The hermeneutical dimension...» pp. 2 y ss. Cf. *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, pp. 55, 203 y ss., 212 y ss. y 406 y ss. También A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985.

de lenguaje concreto, independientemente de sus propias reglas, presupone que se sigan las reglas del juego trascendental que supone la posibilidad de que lleguemos a un acuerdo sobre algo en el mundo¹⁶. El científico, el filósofo, el humanista, todos los seres humanos cuando argumentamos, pretendemos que nuestros argumentos en el contexto de comunicación cumplan las pretensiones de validez que hemos aprendido de Habermas: 1) pretendemos que lo que decimos tenga un sentido intersubjetivo, que se entienda. Lo cual está en la base de lo otro que pretendemos. A saber: 2) Pretendemos que lo que decimos sea verdadero para los participantes en la comunicación. 3) Pretendemos decirlo con veracidad o sinceridad. 4) Pretendemos que sea correcto, normativo.

Además a la transformación semiótica de la filosofía trascendental, ligada al “giro lingüístico”, hay que unir el “giro pragmático” de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle. Sobre todo, el descubrimiento de la “ejecutividad” o “performatividad” de lo que decimos, la posibilidad de explicitar lo que hacemos al hablar que ya no es sólo referir ni expresar “proposiciones”¹⁷. Ciertamente negar alguna de estas pretensiones no es una “contradicción lógica”, “ni semántica”, es una contradicción pragmática o performativa, según la cual “se está haciendo aquello que se niega, precisamente negándolo”: quien pretenda negar el carácter fundamental de la “inteligibilidad” lo hace “haciéndose entender”, lo mismo quien niega la pre-

¹⁶ *Transformación de la Filosofía*, I, 55 y ss., II, 154, 209 y ss., 311 y ss.

¹⁷ «Austin und die Sprachphilosophie der Gegenwart», H. Nagl-Doceckal (ed.), *Überlieferung und Aufgabe. Festschrift für E. Heintel zum 70. Geburtstag*, Viena, Wilhelm Braumüller, 1982. «Die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Relevanz der Sprechakttheorie», H. G. Bosshardt (ed.), *Perspektiven auf Sprache*, Berlín/Nueva York, de Gryter 1986. «Linguistic Meaning and Intentionality: The Compatibility of the “Linguistic Turn” and the “Pragmatic Turn” of Meaning-Theory within the Framework of a Transcendental Semiotics», D. Welton y H. J. Silverman (eds.), *Critical and Dialectical Phenomenology*, Albany, State Univ. of New York Press, 1987, 2-53. «Is Intentionality more basic than Linguistic Meaning», E. Lepore y R. van Gulik (eds.), *John Searle and his Critics*, Cambridge/Mass., Blackwell, 1991.

tensión de verdad, veracidad o normatividad, hace uso de las condiciones de posibilidad de la argumentación misma que son precisamente las pretensiones de verdad, veracidad o normatividad.

De la fenomenología trascendental aprende Apel la diferencia entre tematizar y objetivar¹⁸. Los grandes temas no objetivables de Husserl serían, a juicio de Apel, “la vida temporal de la conciencia”, los “actos intencionales”, “el mundo de la vida”... El tamiz por el que pasa el último Husserl, a través de Merleau-Ponty, nos ayuda también a diferenciar los cuerpos objetivables (*Körper*) del propio cuerpo humano (*der eigene Leib*) tematizable pero no objetivable. Todos son “fenómenos originarios” no objetivables (*nichtobjektivierbare Urphänomene*). Sin embargo la propia fenomenología trascendental husserliana es insuficiente para explicar cómo podemos tematizar fenómenos originarios no objetivables, porque se queda en la constitución de sentido por medio de las funciones intencionales de la conciencia y no da el paso a la función trascendental del lenguaje en la constitución del sentido del mundo. Según Apel, la transformación de la fenomenología trascendental en semiótica o pragmática trascendental del lenguaje se ha de producir por medio de una reflexión trascendental sobre la función sintáctico-metafórica de la exposición o referencia (*die syntaktisch-metaforische Darstellungsfunktion*) del lenguaje¹⁹. Desde la pragmática trascendental se pueden tomar como ejemplos de fenómenos no objetivables que hay que tematizar como condiciones de posibilidad del conocimiento (y la experiencia) el apriori del cuerpo humano (*das Leibapriori*) y el apriori del lenguaje (*das Sprachapriori*). El apriori del lenguaje como a priori de signos (*Zeichenapriori*), precisamente en tanto que no objetivable, refiere o expone (*darstellt*) también una dimensión del apriori del cuerpo humano.

¹⁸ «Wie ist es möglich, die nichtobjektivierbaren Bedingungen der Möglichkeit der Objectivierung —z.B. den Leib— zu thematisieren? (Von der transzendentalen Phänomenologie zur transzendentalen Semiotik bzw. Sprachpragmatik)». Ejemplar mecanografiado, cortesía del autor.

¹⁹ Dejo de lado para otro trabajo, las atractivas aportaciones del giro hermenéutico-lingüístico de Heidegger y Gadamer, así como la transformación semiótica de Derrida, también tratadas por Apel.

Apel fuerza una interpretación del “giro copernicano” de Kant según la cual, a pesar del idealismo trascendental que le sigue, este autor alude metafóricamente a dónde y cómo deberían ser considerados los aprioris del “cuerpo humano” y “el lenguaje”. Las metáforas utilizadas en el famoso pasaje del prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, son primero la comparación del experimento en las ciencias naturales con una pregunta que el científico hace a la naturaleza, no como el escolar que deja decir al maestro cuanto le place, sino como el juez que obliga a hablar a los testigos. Segundo que la razón en el experimento se acerca a la naturaleza llevando “en una mano” los principios y en “la otra” el experimento establecido según esos principios. Interpreta Apel que para entender las condiciones trascendentales de posibilidad de un experimento en las ciencias naturales, no es suficiente partir de las condiciones de la conciencia (*Bewußtseinsbedingungen*), es decir, de una relación cognoscitiva sujeto-objeto quasi-cartesiana. Más bien se exige presuponer un apriori del cuerpo humano (ilustrado por la metáfora de las dos manos) por medio del cual la razón puede tener su contacto comunicativo con la naturaleza (ilustrado por la “pregunta” o interrogatorio del juez a los testigos). «Se trata de que la razón deba poder expresar sus principios en una lengua, para poder interpretar el objeto-naturaleza como algo a la luz de significados de los signos válidos intersubjetivamente (*intersubjektiv gültigen Zeichen-Bedeutungen*) (y discutir estas interpretaciones en el discurso de una comunidad de comunicación)»²⁰. Ya aquí, según Apel, el apriori del lenguaje opera (*fungiert*) primariamente —a saber, en la interpretación del objeto-naturaleza a la luz de los significados de los signos—, como el apriori del cuerpo humano no objetivable el mismo pero requerido por todo conocimiento. Pero además se trata de que la razón deba poder traducir sus preguntas al lenguaje de la naturaleza, de manera que, mediante el experimento, fuerce a la naturaleza a contestar exactamente a sus preguntas. Para ello debe poder intervenir y actuar sobre la naturaleza con acciones del cuerpo e incluso ampliadas con artefactos, para

²⁰ *Ibíd.* pp. 14 y s.

posibilitar que, en el “interrogatorio (*Verhör*) como el del juez a los testigos”, la naturaleza sea confrontada consigo misma y con las normas (*Maßstäben*) ideales de la razón.

Interpreto pues que, más allá de la fenomenología trascendental, la pragmática trascendental, requiere de la tematización de los aprioris del cuerpo humano y el lenguaje que ya no sólo muestran las condiciones de posibilidad del conocimiento desde la conciencia sino desde el contexto de una comunidad de comunicación en la que los sujetos participan intersubjetivamente de la interpretación de los signos. No es trivial ni filosóficamente escolástica la dilucidación de lo que en la razón encontremos como fenómenos originarios posibilitadores de cualesquiera otros fenómenos porque nos va en ello la ya aludida dramática pérdida de racionalidad y caída en la “sin razón”. Y con el avance desde la fenomenología trascendental con peligro de “solipsismo metódico”, a la pragmática trascendental llegamos a reconocer que las pretensiones de todo ser humano de inteligibilidad, verdad, veracidad, y normatividad son irrebasables (*nichthintegehbar*) a no ser que se cometa una contradicción performativa.

Las Humanidades que reivindicamos, igual que toda ciencia, tienen como su fundamental contexto de justificación esta irrebasable estructura del discurso argumentativo²¹. Desde el punto de vista científico Apel explica dos posibles intereses cognoscitivos que podemos explicitar en el estudio de la estructura de la *Verständigung über etwas*. Tenemos el interés heredado de la ciencia moderna y de la relación sujeto-objeto, de disponer y controlar el mundo como un conjunto de hechos y sus relaciones nomológicas. Es un interés técnico y con pretensiones de objetivación que, sin embargo, ya no se entiende solamente en sentido externo y empíricamente comprobable, sino en sentido pragmático-trascendental según el cual el fenómeno originario que posibilita la suposición de relaciones nomológico-causales es precisamente la capacidad del ser humano de

²¹ «The hermeneutic dimension of social science and its normative foundation», pp. 7 y ss.

intervenir como causa de acontecimientos en el mundo²². Por eso hay que luchar contra la absolutización de este legítimo interés del conocimiento que ha de ser complementado por la estructura completa de la *Verständigung über etwas* puesto que todo tipo de conocimiento objetivo debe siempre tener la estructura del conocimiento de algo como algo mediada por la comprensión comunicativa en el marco de una relación intersubjetiva.

Pero a este interés hay que añadir el otro interés cognoscitivo que es el de la comprensión de los otros seres humanos²³, como problema básico de las Humanidades. Sin embargo en la medida en que la función cognoscitiva de la comprensión comunicativa está ya siempre presupuesta en todo tipo de conocimiento, mientras no haya alteraciones no necesitamos proponer hipótesis hermenéuticas para la comprensión. Ahora bien, cuando el funcionamiento de la comprensión comunicativa dentro de una comunidad corre serias dificultades —en el caso de crisis en la tradición cultural, con ocasión de un encuentro entre culturas...—, necesitamos hipótesis hermenéuticas que nos ayuden a comprender, a modo de un proceso de objetivación

²² Apel hace uso de su transformación pragmático-trascendental de la noción de causalidad según G.H. von Wright, *Explicación y Comprensión*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, Cap. II, principalmente §§ 7 y ss., tal como la realiza en *Die Erklären-Verstehen Kontroverse*, pp. 129 y ss. Mi interpretación de la causalidad del agente de las acciones humanas como “fenómeno originario” según la Fenomenología Lingüística de Austin en V. Martínez Guzmán, «Reflexions sobre l'home desde la Fenomenología Lingüística de J.L. Austin», *Millars*, Vol. XI, 1-2, 1986, Castellón de la Plana, p. 23.

²³ Ya en «El desarrollo de la 'Filosofía analítica' del lenguaje y el problema de las 'ciencias del espíritu'» (1964), *Transformación de la Filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, vol. II, p. 40 «hace un esbozo fenomenológico» del problema del conocimiento de los otros citando el Husserl de las *Meditaciones cartesianas*: «...los otros los experimento... por una parte como... objetos del mundo;... ligados de un modo peculiar a los cuerpos como objetos psicofísicos, los otros son en el mundo. Por otra parte los experimento al mismo tiempo como sujetos para ese mundo, como experimentando ese mundo, ese mismo mundo que yo experimento, y como teniendo experiencia de mí al hacerlo, de mí tal como yo experimento el mundo y, en él, a los otros».

secundaria, «los cosujetos humanos de comunicación y sus actos de habla y otras expresiones significativas»²⁴. Se constituye así el “objeto” de las Humanidades y otras ciencias sociales.

En el marco de la pragmática trascendental no se puede considerar ya la “comprensión” de textos, estados psicológicos o procesos expresados por esos textos, como “objetos” en el sentido de la relación cognoscitiva sujeto-objeto. Es una tentación de la modernidad, suponer que el “humanista” (el *Geisteswissenschaftler*) puede hacer abstracción del *background* primordial de la estructura comunicativa, de la compleja estructura de la *Lebenswelt* —otra herencia fenomenológica—, que se expresa en la frase alemana “*Verständigung mit anderen über etwas in der Welt*”. La comprensión ya no es “revivencia” psicologista sino que está incrustada (*embedded*) en el contexto de la comunicación intersubjetiva y rezuma la ejecutividad o performatividad que se manifiesta en los fenómenos originarios —las pretensiones de validez— que posibilitan que nos entendamos unos con otros sobre algo en el mundo. Reinvidicar las Humanidades, interpretar, es convertir en objeto de investigación los asuntos humanos cuyas características originarias, están presentes en toda actividad

²⁴ «The hermeneutic dimension...» p. 10 y ss. En F. Montero, *Objetos y palabras*, Valencia, F. Torres editor, 1976, encontramos ya una explicación de la necesidad de hacer “filosofía del lenguaje” ligada a épocas de “crisis”. Por otra parte en mi «A Linguistic Phenomenology of ‘Intention’», *Analecta Husserliana*, Vol. XXXVI, 73-81, interpreto la propuesta fenomenológico-lingüística de Austin, explicitando el “fenómeno originario” de la “acción normal” que, en circunstancias normales, no requiere modificadores del tipo “lo hice *intencionadamente*...” o “*voluntariamente*...” o lo que sea “mente”, aunque por razones diferentes según los casos, pero que se pueden resumir con el lema, “no hay modificación sin aberración” (*Philosophical Papers*, Oxford, University Press, 1961, cap. 8, apartado 1). Produjo un debate “escolástico” como se puede ver en J. Searle, «Assertions and Aberrations», en K. T. Fann (ed.), *Symposium on J. L. Austin*, Londres, Routledge & Kegan, 1969, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, University Press, 1970, § 6.3. S. Cavell, «¿Debemos querer decir lo que decimos?» en V. C. Chappell (ed.), *El lenguaje común*, Madrid, Tecnos, 1971. Propongo que este “fenómeno originario” también ayudaría a explicar que cuando hay “aberración” de la razón comunicativa implícita en todo quehacer humano necesitamos empezar a hacer hermenéutica.

científica incluida la científico-natural. No cabe duda que estamos en una situación de crisis porque el sólo uso de la racionalidad instrumental y estratégica puede cegarnos —nos ciega de hecho, y nos hace violentos—, ante la originariedad irrebasable de la racionalidad comunicativa que pretende inteligibilidad, verdad, veracidad y corrección. Y que conlleva el compromiso ético de reconocer igualdad de derechos y deberes a todos los participantes del discurso «en el sentido de estar comprometidos a la solidaridad y a la corresponsabilidad en la aventura conjunta, por decirlo así, de proponer y resolver problemas mediante (la fuerza) de los argumentos»²⁵ y no mediante “argumentos de fuerza”.

3. Consideraciones desde la fenomenología comunicativa

Apel propone con valentía la necesidad de “fundamentación última” de la filosofía dado el carácter de “trascendentales” de las pretensiones de validez de la argumentación. Ciertamente hay que tener la valentía de dilucidar la suerte de confianza que podemos tener con aquellos “fenómenos originarios” cuya explicitación puede enderezar las desviaciones de la racionalidad que llevan a las consecuencias dramáticas que ya hemos señalado. Con estos tintes de dramatismo no es ociosa ni escolástica la discusión que todavía sigue entre Apel y Habermas respecto del estatus de fundamentalidad que atribuyamos a los argumentos trascendentales y que, podemos calificar como «dos versiones diferentes de un mismo proyecto»²⁶,

²⁵ «The hermeneutic dimension...», p. 19.

²⁶ *Ética de la justicia*, cap. 9. Cf. K.O. Apel, «El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje», *Estudios filosóficos*, 102, vol. XXXVI (1987), 251-300. «¿Límites de la ética discursiva?», Epílogo a A. Cortina *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. «Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última», en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991. «Normatively Grounding ‘Critical Theory’ through Recourse to the Lifeworld? A Transcendental-Pragmatic Attempt to Think with Habermas against Habermas», A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe, y A. Wellmer

discusión que García Marzá ha seguido con gran agudeza en su reciente libro sobre Habermas y la ética discursiva. Especialmente porque la misma importancia de las consecuencias prácticas que el debate conlleva, también nos alerta de que se pueda calificar la propuesta de Apel, como Habermas hace, de “fundamentalismo” y “dogmatismo”. Aunque no es menos peligrosa la acusación de “decisionismo” y peligro de “falibilismo” con la que Apel responde.

Por mi parte, en la fase actual de mi investigación, todavía tengo claros prejuicios contra el “trascendentalismo” y las “fundamentaciones últimas”. De la Fenomenología Lingüística de Austin he aprendido que «los filósofos deberían enfrentarse con algo más a su medida para esforzarse con ello» (*philosophers should take something more nearly their own size to strain at*)²⁷. Como una consecuencia, he aprendido a desconfiar de los argumentos trascendentales en el sentido estrictamente kantiano de explicar cómo es posible que hagamos determinadas cosas porque, por ejemplo, en el caso de la postulación de “entidades universales”, la propia elaboración del argumento trascendental postula la solución que requiere la existencia de universales como si fueran entidades con las que nos topamos todos los días (es posible que nombremos diferentes cosas que sentimos con un mismo nombre porque existen universales). Y en el sentido que también suelen tener los argumentos trascendentales de probar la existencia de una clase de entidades de tipo diferente de lo que sentimos²⁸.

En una primera reflexión que tendría que madurar, la misma importancia que tiene que nos ocupemos de la suerte de fundamentación que atribuyamos a las pretensiones que tenemos cuando nos comunicamos, me hace poner reservas a que esté sometida al riesgo

(eds.), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge (Ma.), MIT, 1992.

²⁷ *Philosophical Papers*, p. 117. *Escritos filosóficos*, Madrid, Revista de Occidente, 1975.

²⁸ *Philosophical Papers*, pp. 33 y ss. *Escritos filosóficos*, pp. 53 y ss. Cf. M. Furberg, *Saying and Meaning*, Oxford, Basil Blackwell, 1971 pp. 9 s.

de que se diluya en la naturaleza del propio argumento trascendental en el primer sentido. Y respecto del segundo sentido que permitía probar la existencia de entidades de tipo diferente de lo que sentimos, me temo que estaría más cerca de Habermas²⁹ que de Apel, porque me parece que sólo desde la situación real de la experiencia originaria del mundo de la vida que manifestamos en lo que hacemos al hablar —los actos de habla—, somos capaces de reconstruir los fenómenos originarios no objetivables que tematizamos como compartidos por todo ser humano que participa de una actividad discursiva. Entre la tradición trascendentalista que afecta también a la fenomenología de Husserl y la tradición, igualmente fenomenológica, de explicitación de fenómenos originarios utilizada por el mismo Apel, como hemos visto en esta misma ponencia, todavía me quedo con la segunda por influencia de Montero, aunque me siento inquieto por la trascendentalidad entendida apelando a la propia trama discursiva del lenguaje y que posibilita que nos entendamos unos con otros.

Para no caer en una contradicción pragmático-performativa tendré que reconocer no obstante que mi afirmación “no es última” y todavía confío en que el estudio riguroso de la minimización del argumento trascendental por parte de Strawson³⁰ y a veces del mismo

²⁹ «¿Qué significa pragmática universal?», *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1989. Cf. A. Cortina, op. cit. pp. 126 y ss. V.D. García Marzá, op.cit. pp. 116 y ss. «El concepto de *Lebenswelt* en Habermas y Husserl», en J. San Martín (ed.), *Husserl y el mundo de la vida*, Madrid, UNED, 1993.

³⁰ La recepción de Kant por Strawson en *Los límites del sentido*, Madrid, Revista de Occidente, 1975. Además en *Individuos*, Madrid, Taurus, 1989, muestra como en el juicio de percepción sólo es posible predicar y describir identificadoramente suponiendo que nuestra experiencia está organizada en unas categorías básicas que son los “particulares de base”, a saber, los cuerpos y las personas. A juicio de Apel este uso del argumento trascendental, todavía estaría al nivel de la dimensión proposicional de los actos de habla. Mientras que su uso de argumentos trascendentales se basaría, como hemos visto, en la dimensión performativa o ejecutiva («The hermeneutic...» p. 7). También me interesa el uso de “redes conceptuales” de la noción de acción que se valoran como “trascendentales” por Ricoeur, en su intento de combinar “filosofía analítica” y “fenomenología” en *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1981, pp. 11, 19 y ss., 134.

Habermas, al entenderlo como el mantenimiento de un cierto esquema conceptual o red de categorías que se muestra en cualquier experiencia coherente, y siempre que no quede refutada la afirmación de su necesidad y universalidad, me puede hacer reconstruir la genuina relevancia de lo que se considere trascendental.

No obstante en lo que se refiere al desmarque que el mismo Habermas hace de la pragmática trascendental de Apel, para considerarla simplemente pragmática universal, apelando a la ligazón de los actos de habla con la *Lebenswelt*, creo que minimaliza excesivamente este último concepto y parece reducirlo a la *Lebenswelt* concreta con toda su carga de historicidad que, a mi juicio, debe ser el punto de partida para reconstruir las “estructuras universales” de la *Lebenswelt* originaria³¹ válidas para todo ser humano y fundamentales para las Humanidades. Por supuesto que, precisamente por reivindicar las Humanidades, nos tendremos que entender con la “historia”, pero creo que la explicitación de los fenómenos originarios del mundo de la vida originario que vamos siendo capaces de reconstruir cuandos nos comunicamos en situaciones efectivas de nuestro mundo de la vida concreto, está en la misma línea de compromiso ético de dilucidar aquello que, en nuestra situación actual, pueda valer para todo ser humano, precisamente para denunciar las desviaciones estratégicas que desvirtuan la racionalidad europea que, husserlianamente, concebimos al inicio como “actitud” del ser humano.

Desde la “fenomenología lingüística”, que deviene ya cada vez más fenomenología comunicativa, me atrevo a proponer algunos “fenómenos originarios” que tendríamos la responsabilidad de tematizar:

1) La misma explicitación de la performatividad o ejecutividad de las acciones humanas que se enmarca en la tradición fenomenológica del *volziehender Charakter* de toda conciencia y que no sólo se remonta a Husserl, sino también, al menos, a Ortega y a Reinach, se convierte, me parece, en una categoría antropológica del hacer de todo ser humano y por tanto coparticipada en el mundo de la vida

³¹ F. Montero, *Retorno a la Fenomenología*, Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 37 y ss.

originario. Supongo que tendríamos la obligación de denunciar las desviaciones o privaciones del carácter ejecutivo de las acciones de cualquier ser humano, su pueblo, su cultura, etc.

2) Desde el punto de vista argumentativo nos permite, además, el salto desde el discurso lógico-semántico susceptible de contradicciones lógicas, al discurso pragmático que se inserta en la tradición de la vieja “paradoja de Moore” (decir “hay un gato sobre la estera y yo no lo creo” no es una contradicción lógico-semántica, sino ejecutiva) y nos permite la validez de actos de habla autoreflexivos como los que se usan en las Humanidades. Desde la originariedad del discurso pragmático se puede denunciar la pretendida “limpieza”, de argumentaciones únicamente lógico-semánticas.

3) También la ejecutividad permite el reconocimiento originario del compromiso del hablante. Como dice Austin, al hablar nos comprometemos y siempre quedamos sometidos a que se nos exija por qué dijimos lo que dijimos.

4) Además la ejecución de acciones no se realiza nunca en solitario sino en el marco de la comunicación que para que sea “afortunada”, conlleva el efecto ilocucionario de *uptake*: captación de las intenciones del que habla que se convierte en explicitación de la *comprensión* originaria que también se convierte heideggerianamente en una característica antropológica, implícita en todo quehacer y convertida en objeto hermenéutico cuando convertimos en objeto los asuntos humanos de que tratan las Humanidades.

5) Este mundo de la vida originario no simplemente no se “nos da”. Aunque “se resiste” a nuestra acción ejecutiva, sin embargo, entre lo que hacemos al hablar hay un cierto efecto constitutivo sobre el mundo: Si bautizo este barco como “Queen Elyzabeth”, dice Austin, ya no puedo llamarlo “Generalísimo Stalin”.

6) El principio de Confianza al hablar está presente en Austin, completado con afirmaciones del tipo “no se puede engañar a todo el mundo todo el tiempo”. Lo originario es que al hablar confiamos unos en otros a no ser que tengamos motivos para sospechar.

7) La unidad psicofísica del ser humano es tan fuerte, que distanciar estratégicamente lo que decimos de lo que pensamos es “alla-

nar el camino a los perjuros". No es originario en el mundo de la vida el viejo dicho "mi lengua lo juró, pero mi corazón no". Recordemos el apriori del cuerpo humano (*Leib*) heredado de Husserl y asumido por Apel.

8) Hablar con pretensión de decir la verdad no es decir "la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad", es tratar de evaluar el ajuste de lo que decimos con los hechos conjugando las dimensiones ejecutiva y referencial de lo que hemos dicho.

9) Finalmente, como estructura del mundo de la vida originario está el reconocimiento del propio ejercicio de la causalidad, sólo a partir del cual podemos atribuir relaciones de causalidad a la naturaleza que permiten su expresión nomológica.

Puede que haya más motivos para explicitar respecto de cómo hacemos originariamente lo que hacemos y cómo explicitamos el mundo de la vida originario. Y si lo compartimos o no todos los seres humanos. O puede que, al menos, siga siendo más riguroso quedarse con las pretesiones de validez del discurso propuestas por Apel y Habermas. En este caso seguiríamos con la necesidad de dilucidar la presencia en el lenguaje del mundo de la vida originario. En cualquier caso comenzar a interpelarnos sobre estas cosas, puede que sea comenzar a ejercer la responsabilidad que tenemos de clarificar la genuina racionalidad de la que participamos todos los seres humanos para ser capaces de denunciar o autocriticarnos cuando unos hombres privemos a otros de esa racionalidad.