

Lafont, Cristina: La razón como lenguaje. Una revisión del "giro lingüístico" en la filosofía del lenguaje alemana. Visor. Madrid, 1993.

Humboldt, W. von: Schriften zur Sprachphilosophie. Hergb. A. Flitner/K.Giel. 5 Bände. Darmstadt, 1979. Bd.3

Humboldt, W. von: Gesammelte Schriften. Hrgb. königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, 17 Bd. Berlin, 1903-36

Lafont parte de un trasfondo, que ella llama la "filosofía de la conciencia". Esta es según ella toda filosofía que considera el lenguaje como un instrumento. Aunque expresa ciertas dudas, la hace dominar desde Aristóteles hasta Kant. A partir de Kant habla del "giro lingüístico", en el cual el lenguaje adquiere un lugar céntrico en la filosofía tanto como constituyente del mundo como instrumento de conocer este mundo constituido y de compartirse en él. El "giro lingüístico" lo hace arrancar con Hamann-Herder-Humboldt, al cual sigue tanto la filosofía hermenéutica alemana (sobre todo Heidegger y Gadamer) como también la filosofía analítica del lenguaje desde Frege, Russel, Wittgenstein. Eso lo expresa en el título: La razón como lenguaje.

En relación al análisis apasionante de la filosofía hermenéutica, su visión de la filosofía anterior - la "filosofía de la conciencia" - es llamativamente fría. Un bloque de 2500 años aparece estáticamente transformado en un simple trasfondo de la filosofía hermenéutica. Aunque haya una novedad excepcional en el giro lingüístico, debe haber antecedentes en la filosofía anterior. Sobre todo el hecho, de que este giro lingüístico aparece a partir de la crítica que Hamann hace a Kant, podría indicar, que ha habido un desarrollo anterior, que podría estar en la raíz del giro lingüístico mismo.

Si la filosofía de la conciencia se destaca por considerar el lenguaje como un instrumento, es bien dudoso hacerla arrancar con Aristóteles. Ver el lenguaje como instrumento presupone una razón instrumental desarrollada. Ella es más bien el resultado de la modernidad, en la cual se formula la razón como razón instrumental abstrayendo de cualquier otra referencia. La misma L. menciona que "los griegos expresaban razón y habla con una misma palabra, logos" (en lo que insiste Herder, 234, nota 3) En el Evangelio de Juan inclusive el logos expresa además la capacidad de creación del mundo. Una consideración del lenguaje como instrumento parece estar muy lejos. Eso es diferente a partir de Descartes. Descartes establece polos del conocimiento, entre res cogitans y res extensa. El pensamiento es ahora puramente instrumental para captar la res extensa, y se refiere a él instrumentalmente. Por tanto, aparece con mucha urgencia el problema de la existencia objetiva de esta res extensa, hacia la cual se dirige el pensamiento. El sujeto pensador como res cogitans no puede dar cuenta de esta objetividad de las cosas. Descartes solucionar este problema por un reflexión teológica: Dios como creador no será un demonio maligno que nos hace aparecer una realidad y verdaderamente no existe.

A partir de este momento se puede hablar de una filosofía de la conciencia, que va desarrollándose hasta Kant. Sin embargo, se desarrolla. Kant sigue imaginando el sujeto del pensamiento como un sujeto pensante de la manera de una res cogitans, pero establece ahora un puente diferente entre la res cogitans (el sujeto conociente) y la res extensa (el mundo objetivo). Se trata ahora de la constitución del mundo objetivo por este sujeto. Al conocer el mundo, el

pensamiento constituye el mundo por conocer. La razón constituye el mundo que va a conocer. Pero este mundo no es imaginación. Como tal es "cosa en sí", que no es posible conocer. Para el sujeto conociente, en cambio, aparece en una forma que es constituida (trascendentalmente) por el propio conocer. Se habla en relación a esta filosofía trascendental de Kant del "giro copernicano" de la filosofía, lo que L. también menciona. Sin embargo, se trata de un giro al revés. Mientras el giro copernicano de Copérnico desplaza la humanidad del centro del mundo, cuando hace girar la Tierra alrededor del sol, el giro copernicano de Kant vuelve a poner al ser humano en el centro de este mundo. El ser humano constituye el mundo, al cual conoce. Por tanto, se vuelve a poner en el centro, del cual Copérnico lo había desterrado. El ser humano, como sujeto conociente, constituye un mundo por conocer, en el cual la Tierra gira alrededor del sol. Está en el centro de un mundo en cuyo centro no está.

Kant cree poder solucionar el problema de la constitución del mundo a partir de pensamiento, anteriormente a formularse en lenguaje. Por eso deduce las categorías del conocimiento a priori del mundo de la tabla de juicios del pensamiento, como esta tabla es tradicionalmente enseñada por la filosofía vigente anteriormente a él. Por tanto, el lenguaje no le parece ofrecer un problema.

La crítica de este trascendentalismo de parte de Hamann, sin embargo, pone ahora el dedo en el lenguaje: "la razón es lenguaje, lógos" o "sin la palabra, ni razón ni mundo." Como en Kant, la razón sigue constituyendo el mundo. Pero ahora la razón es lenguaje, y no es razón pura, anterior al lenguaje. Pero la razón - ahora como lenguaje - sigue constituyendo el mundo. L. habla en este contexto muy apresuradamente de la "destranscendentalización" del trascendentalismo de Kant. Pero si la razón es lenguaje, no sigue, que la razón no es trascendental. Eso es precisamente el problema: ¿sigue el trascendentalismo de la razón, cuando se descubre, que la razón es lenguaje? ¿sigue trascendental la razón, si la razón es lenguaje?

L. supone sin más, y con ella toda esta tradición de la filosofía del lenguaje, que se trata de una "destranscendentalización. Parece terminar el trascendentalismo. Sin embargo, precisamente en la filosofía analítica volvió a platearse el trascendentalismo con mucha fuerza. Eso culminó en el primer Wittgenstein con el Tractatus y el intento del segundo Wittgenstein de superar este trascendentalismo. Evidentemente, el giro lingüístico no terminó con el trascendentalismo, aunque haya sido replanteado. Este trascendentalismo de ninguna manera está acertado por Hamann, cuando dice que el significado y la determinación de las palabras es "a priori arbitrario e indiferente, pero a posteriori necesario e imprescindible". (28) Eso se refiere únicamente a la condición del lenguaje como razón. No dice todavía nada sobre los conceptos trascendentales en y a partir del lenguaje. Las palabras a priori y a posteriori no tienen aquí el sentido kantiano.

La problemática del análisis de L. sale a la luz con su análisis de Humboldt. Una importancia clave da al siguiente texto de Humboldt:

"que la diversidad de los lenguajes consiste en más que una amera diversidad de signos, que las palabras y su sintaxis al mismo tiempo conforman y determinan los conceptos y que, considerados en su sistematicidad y su influencia en el conocimiento y la sensibilidad, los distintos lenguajes son de hecho distintas perspectivas del mundo". (L.32. 64 - según Flitner, Bd.s -, IV 420 - según Königl. Preu. Akademie, Bd IV).

Para Humboldt, la palabra no designa el objeto, sino el concepto:

"La palabra, como designación del concepto, está emparentada con el signo y el símbolo... En la medida en que mediante su sonido evoca el concepto, cumple sin duda el fin de todo signo, pero se sale completamente de la clase de los signos por el hecho de que lo designado tiene una existencia independiente de su signo; el concepto, sin embargo, adquiere su completud sólo mediante la palabra y ambos no pueden ser separados. " (L.34/35, V 428)

En una nota L. añade:

"Esta consideración de la función de designación de las palabras como 'indirecta' mediada por 'conceptos' (o significados) - es decir, orientada por el modelo del predicado y no del nombre -, que caracteriza no sólo a esta tradición de filosofía del lenguaje sino igualmente a la tradición procedente de Frege, puede considerarse - visto retrospectivamente - como el origen de la hipostatización del lenguaje inherente a ambas tradiciones; es por ello que en los últimos decenios ha sido puesta en cuestión... mediante los puntos de vista elaborados en torno a una teoría de la referencia 'directa' por autores como Kripke, Putnam, Donnellan, Kaplan, etc." (34, nota 4)

L. distingue dos niveles de esta interpretación del lenguaje:

"En la dimensión cognitivo-semántica, el cambio consiste en considerar al lenguaje no como mero sistema de signos, objetivable (intramundano), sino como constitutivo de la actividad del pensar, es decir, condición de posibilidad de la misma; con ello el lenguaje es elevado al rango de una magnitud cuasi-transcendental, capaz de disputar - con éxito - a la subjetividad la autoría de las operaciones constituyentes de la comprensión del mundo de ésta. Por este transvase de competencias, el análisis del lenguaje queda indisolublemente ligado a la respuesta a la cuestión de las condiciones de posibilidad de la objetividad de la experiencia, que ahora tendrán que ser derivadas de la función de apertura del mundo inherente a aquél." 35

"En la dimensión comunicativo-pragmática, el cambio de perspectiva inaugurado por Humboldt consiste en considerar ese carácter constitutivo del lenguaje como resultado de un proceso, de una actividad: la praxis del habla. Con ello, el lenguaje se vuelve la instancia responsable de asegurar la intersubjetividad de la comunicación, en tanto que condición de posibilidad del entendimiento entre los hablantes." 36

Humboldt basa su idea de la dimensión cognito-comunicativa en toda una teoría sobre las representaciones y de los conceptos:

"la actividad subjetiva forma en el pensamiento un objeto. Pues ningún género de representaciones puede considerarse como un puro mirar un objeto ya existente. La actividad de los sentidos debe unirse sintéticamente con la acción interior del espíritu y de esta unión se libera la representación, se convierte, frente a la fuerza subjetiva, en objeto y retorna como tal, percibido de nuevo, a aquella. Pero, para todo esto, es imprescindible el lenguaje... La representación es entonces trasladada a objetividad real sin, por ello, verse privada de subjetividad. Esto sólo puede hacerlo el lenguaje. Y, sin un traslado semejante. ... sería imposible la formación de conceptos, y, con ello, todo verdadero pensamiento." (L.37. 194-95, VI 155-56)

"la actividad intelectual y el lenguaje son, por tanto, una sola cosa e inseparables la una de la otra; ni siquiera se puede considerar a la primera como generante y a la segunda como generada... La actividad intelectual está ligada a la necesidad de establecer una conexión con el sonido, el

pensamiento no podría de otro modo cobrar claridad, ni la representación convertirse en concepto." (L>37, 191-192, VI 152-153)

"Su (de los lenguajes FJH) diversidad no es una diversidad de envolturas y signos, sino de las perspectivas del mundo mismas.." L.39, 19-20, IV 27-28

Pero conoce también un lenguaje en general:

"El pensar no es meramente dependiente del lenguaje en general, sino... también de cada lenguaje particular determinado" L.39, 16, IV 22

L. Constata:

Identificar al lenguaje como la instancia de la apertura del mundo trae consigo... considerar a éste como una totalidad holísticamente estructurada no susceptible de 'objetivación'; con la pérdida de un equivalente trascendental, esto es, de una omstancia extramundana (o extralingüística, que en este modelo es lo mismo), inherente a esta tematización, se vuelve paradójico el proyecto mismo de Humboldt de una 'ciencia del lenguaje' - o, dicho en términos actuales, de una teoría del mismo." 44/45

Cita a Humboldt:

"el hombre es mantenido siempre por el lenguaje encerrado en un círculo y no puede conseguir un punto de vista externo e independiente de él. Tan pronto como éste quiere pasar de una palabra cualquiera al concepto designado por ella, no tiene más medios a su alcance (si excluimos los objetos de la intuición) que la traducción en otro lenguaje o una definición que a su vez está compuesta de palabras" (L 45, VII 623

Comenta L.:

"...Humboldt se orienta preferentemente por el modelo de predicado, y no de nombre, cuando se refiere a la función de designación del lenguaje -n por ello es su consideración habitual que las palabras designan conceptos (y no entidades del mundo); en esta cita, sin embargo, encontramos que su suposición de una designación 'indirecta', por medio de 'conceptos', que, en cuanto tales, a su vez sólo son definibles en un lenguaje (es decir, por medio de otros conceptos) y que, por ello, convierten la referencia en una cuestión interna al lenguaje, sólo susceptible de un proceso infinito de traducción, encuentra su límite en el caso del nombre, es decir, en el caso - en realidad prototípico de aquello que normalmente se entiende por 'designación' - de que las palabras no designen 'conceptos' sino entidades en el mundo o. como dice Humboldt, 'objetos de la intuición'." 45, nota 12

¿Cómo designan palabras a entidades en el mundo? Precisamente, por medio de conceptos: eso es la tesis de Humboldt, que igualmente aparece en Frege. Donde hay principium individuationis, no puede haber designación directa.

"Precisamente porque el lenguaje se convierte en una globalidad previa e irrebable (nichthintergebar), que no consiente perspectiva externa alguna, a esta concepción le subyace la tendencia a hipostasiar el lenguaje, es decir, a convertirlo - dicho en términos de Habermas - en un 'absoluto contingente', que al coincidir con los límites del 'mundo' mismo determina todo aquello

que puede aparecer en ese mundo. Con esta radical puesta en cuestión de la intuición imprescindible para toda defensa de la objetividad del conocimiento, a saber, la suposición de existencia de un mundo objetivo de entidades independientes del lenguaje, queda relativizado aquello que las cosas son a aquello que de modo contingente aparece lingüísticamente preestructurado en cada lenguaje histórico. Esta hipostatización la encontramos llevada al extremo en la tematización del lenguaje de Heidegger después de la 'Kehre'." 47

"la tesis de la 'preeminencia del significado sobre la referencia' que, en nuestra opinión, es la responsable de dicha hipostatización..."47

"el problema de determinar qué es lo que 'designan' en realidad los predicados." 48

Humboldt dice:

"La palabra concibe todo concepto como universal, designa siempre, en sentido estricto, clases de la realidad, incluso cuando se trata de un nombre propio, puesto que éste incluye en sí todos los estados cambiantes en el tiempo y en el espacio de lo designado" L. 49 V 419

"el hombre vive con los objetos exclusivamente tal y como el lenguaje se los presenta". L. 50 VII 60

"debido a ello surgen en las palabras con idéntico significado de los diferentes lenguajes distintas representaciones del mismo objeto y este modo de ser de la palabra es el que contribuye básicamente a que cada lenguaje ofrezca una 'perspectiva del mundo propia'" V 420

Con conceptos de idéntico significado puede haber representaciones distintas del mundo. Sobre esta base Humboldt puede rechazar "todo craso relativismo" 51

"pero esta intuición ya no puede hacerse plausible por la habitual vía realista de postular un mundo independiente del lenguaje, en sí, garantizador de la objetividad del conocimiento, sino sólo apelando al carácter universal inherente al lenguaje mismo." 52

"Para Humboldt, todo lenguaje tiene, con independencia de lo 'primitivo' de su grado de evolución, un carácter universal, esto es, en todo lenguaje puede expresarse - con más o menos dificultades - todo pensamiento y todo concepto: "sin embargo, y esto es en este contexto lo más decisivo, tanto a los conceptos como al lenguaje de cada pueblo, por primitivo que sea, les subyace una totalidad equivalente en extensión a la ilimitada capacidad de apredizaje (Bildungsfähigkeit) humana a partir de la cual [de la totalidad] es posible crear sin ayuda externa todo aquello que abarca la humanidad" L. 52/53 399, VII 29

"la forma de todos los lenguajes tiene que ser esencialmente la misma y que todos ellos alcanzan el fin universal" L.53 651, VII 252

L. concluye:

"En la medida en que Humboldt tiene cerrada toda vía para defender un punto de vista realista - que remita la garantía de la objetividad del conocimiento a la unidad de un mundo objetivo independiente del lenguaje -, sólo le queda la vía de buscar dicha garantía en el lenguaje mismo. Humboldt se apoya para ello en otra dimensión del lenguaje, la comunicativa, intentando

reformular... la cuestión de la objetividad del conocimiento en términos de intersubjetividad en la comunicación." 53

Humboldt: "el lenguaje ha de pertenecer necesariamente a dos.."58 225, VI 181 "todo descansa en el diálogo (Wechselrede)..."58 137, VI 26

"La palabra tiene, pues, que cobrar esencialidad en un oyente y replicante. Este prototipo de todas las lenguas lo expresa el sistema de pronombres personales mediante la distinción entre la segunda y la tercera persona. Yo y él son, en y por sí mismos, distintos en cuanto se piensa en uno de ambos; objetos necesariamente opuestos entre sí y con los que también queda todo agotado, pues expresado en otras palabras estos son yo y no-yo. Tu es un él enfrentado al yo. Mientras que el yo y el él descansan en la percepción interna y la externa, respectivamente, al tú subyace la espontaneidad de la elección. Es también un no-yo pero no, como el él, en la esfera de todos los seres, sino en una esfera distinta, en la de la acción realizada en común. Al él subyace, por ello, además del no-yo, también el no-tú y no está meramente enfrentado a uno de ellos, sino a ambos." L. 59/60 202, VI 161

"la verdadera validez completa del pronombre, también en el habla, sólo es realmente vista cuando se reconoce su fundamento profundo en la naturaleza más interna del lenguaje". L. 62 202/3, VI 161/162

La circularidad es evidente, porque Humboldt ve el reconocimiento yo-tú sobre todo como un reconocimiento entre hablantes a partir de su habla. Eso será posteriormente el problema tanto de Habermas como de Apel.

L. comenta:

"Una vez producida esta relación sujeto-objeto, es decir, en la contraposición entre sujetos de la primera y segunda persona, se transforma a su vez el carácter de la tercera: 'a él subyace por ello además del no-yo, también un no-tú, y no está meramente enfrentado a uno de ellos, sino a ambos'. Sólo al ser elevada esta tercera persona a objeto común de las dos primeras, alcanza su carácter de objeto, convirtiéndose con ello en eje de una perspectiva complementaria e irreductible a la otra (a saber, la persp[ectiva sujeto-objeto). La primera constituye la esfera 'de la acción realizada en común' (la esfera social centrada en la relación sujeto-sujeto) y la segunda 'la esfera de todos los seres' (la esfera de la totalidad de los entes centrada en la relación sujeto-objeto)." 61

L. presenta estas reflexiones de Humboldt como el fundamento del giro lingüístico en la filosofía alemana. Lo que le critica fundamentalmente, es, que esta teoría no puede establecer la objetividad del mundo. No lo puede en su función cognitivo-semántica, porque se queda en la predicación, sin poder decir, de que se expresan los predicados. No lo puede tampoco en su dimensión comunicativo-pragmática, porque otra vez establece como raíz del reconocimiento de tú en la relación tú-yo la misma "naturaleza más interna del lenguaje" ibid.

Aparece un círculo, del cual Humboldt difícilmente encuentra una salida.

L. va a descubrir este círculo en formas cambiadas en la filosofía hermenéutica alemana y en la teoría de la acción comunicativa de Habermas. De la filosofía analítica, que empieza con Frege,

casi no habla. Pero allí podría mostrar el mismo círculo, aunque esta tradición no trabaje la dimensión comunicativo-pragmática.

L. toma la hermenéutica filosófica sencillamente como "una radicalización de las consecuencias ya elaboradas" 67 en la tradición Hamann-Herder-Humboldt. Percibe solamente un "cambio de acentos" 67

"Este cambio de acentos se muestra en el caso de Heidegger, tras la 'Kehre', en una crítica explícita a éste, la cual puede considerarse como crítica interna en la medida en que Heidegger parte de una concepción estructuralmente idéntica a la de Humboldt." 67

En este sentido L. dice

"Como resultado de ese cambio de acentos se hacen patentes, por una parte, las consecuencias relativistas implícitas en la tematización de la dimensión cognitiva del lenguaje de Humboldt - por la que los lenguajes naturales históricos eran considerados como portadores de distintas 'perspectivas del mundo' - y, por otra parte, pierde su potencial normativo la dimensión comunicativa - de la que Humboldt esperaba extraer una instancia que garantizara la 'objetividad' del conocimiento sin recurrir al postulado, harto paradójico, de un mundo prelingüístico, en sí. La consecuencia de dicha radicalización es una hipostización del lenguaje por la que éste, en su función de apertura del mundo prejuzga y determina de forma tan absoluta como contingente lo que en ese mundo puede aparecer." 67

L. sostiene eso en relación a Heidegger y Gadamer. Heidegger sobre todo en relación a la dimensión cognitivo-semántica, Gadamer a la dimensión comunicativo-pragmática.

"...Gadamer puede apropiarse... la perspectiva inaugurada por Humboldt en relación con la dimensión comunicativa del lenguaje, como medio de entendimiento, sin el peso normativo con el que éste la había dotado - debido a la pretensión universalista subyacente a su formalismo." 68

L. comete aquí una confusión, que sigue posteriormente en todo su análisis. Lo que había mostrado en Humboldt es la circularidad de su punto de vista del lenguaje. Se trata de la circularidad del universalismo de Humboldt. Obviamente Humboldt descubre el hecho de que "los lenguajes naturales históricos eran considerados como portadores de distintas 'perspectivas del mundo'". Pero más allá de estas perspectivas del mundo propias del idioma, concibe el universalismo del lenguaje. Habla inclusive del "lenguaje en general". Hay posibilidad de entendimiento de un lenguaje al otro. Este universalismo de los lenguajes naturales descansa en el hecho de que Humboldt considera la palabra como concepto. En cuanto concepto tiene esta perspectiva universalista, aunque con conceptos iguales pueden aparecer según la perspectiva del mundo propia de los idiomas, diferentes representaciones del mundo. Pero por medio del concepto Humboldt tiene una referencia universalista en relación a las diferentes perspectivas del mundo propias de los lenguajes naturales (idiomas). Por esta razón, la circularidad del lenguaje, que aparece en Humboldt, no tiene nada que ver con ningún relativismo de lenguajes. La circularidad resulta del propio universalismo del lenguaje.

Por eso, la hermenéutica filosófica no es una radicalización de las consecuencias resultantes del análisis de Humboldt, sino una ruptura. Heidegger, el representante más importante de esta

ruptura, ya no considera la palabra como concepto, sino como una referencia directa al objeto. La palabra devela al objeto, efectúa un "Offenbarmachen". En el centro de esta hermenéutica no está el lenguaje, sino el idioma. Se habla del lenguaje, pero no significa más que insistir que cada pueblo tiene su idioma. No hay puente de un idioma a otro. En el idioma está ahora el "destino" del pueblo. Cuando la palabra deja de designar conceptos, desaparece el universalismo del lenguaje que une a los idiomas. Aparece un particularismo a partir del idioma.

Ciertamente, también en el enfoque de Humboldt podemos descubrir un particularismo. Es el particularismo congénito con el propio universalismo abstracto, en el cual se mueve. Los universalismos abstractos esconden necesariamente un determinado particularismo. El universalismo de Humboldt contiene la absolutización de un universalismo de la sociedad occidental. Los conceptos, que universalizan y que hacen el puente universalista entre los idiomas, son conceptos de la sociedad occidental y su imposición como los conceptos de por sí implica la imposición de la sociedad occidental a todo el mundo. Se trata del universalismo, cuya ley universal "prohíbe en la magnimidad a todos por igual de dormir debajo de los puentes". Se trata del mismo universalismo, cuyo particularismo se revela en la constitución de la sociedad como sociedad de clase.

El particularismo de la hermenéutica es diferente. Es el particularismo del idioma, que absolutiza una "perspectiva del mundo" presente en el idioma particular. Gadamer habla de la "rehabilitación de los prejuicios" y de la "autoridad de la tradición" a partir de tradiciones particulares vinculadas con idiomas particulares. Aparece un "mundo de la vida" que no es trascendido por visión universal alguna.

L. menciona esta diferencia, pero no le da ningún peso. P.70 Cita a Heidegger:

"Cuando el lenguaje nombra por primera vez al ente, ese nombrar es el que la 'da palabra' al ente, lo hace aparecer. Ese nombrar lo es del ente con respecto a su ser y desde éste. Ese 'decir' es un proyectar del Lichten, en el que queda dicho, como qué es develado el ente.... El 'decir' proyectante es poesía... cada lenguaje concreto es el acontecer de ese 'decir' en el que a un pueblo históricamente se le abre su mundo... El 'decir' proyectante es aquél que en la preparación de lo decible al mismo tiempo trae al mundo lo indecible en cuanto tal." L.75 59/60

La relación es entre palabra y ente, la palabra no es concepto. La referencia es directa, no indirecta. Por la referencia directa Heidegger establece la hipostatización del lenguaje. Para Heidegger la palabra es el nombre del objeto, por eso el "Lichten" del ente. Con este objeto, que aparece con el "nombrar", se vincula lo que - a través de su idioma - a un pueblo históricamente le abre el mundo.

En Heidegger hay solamente un idioma, en el cual acontece así la verdad como su destino. Es el idioma alemán. No lo dice por escrito, pero en conversaciones siempre lo ha dejado bien claro. Con Humboldt eso no tiene nada que ver.

A L. le desaparecen las diferencias:

"Con esta consideración, Heidegger no hace sino establecer la diferencia entre el 'significado' y la 'referencia' en los mismos términos en que ya lo hicieron anteriormente Husserl y Frege., Según este último, un nombre se refiere a un objeto 'indirectamente', es decir, por medio del 'sentido' que expresa, el cual es entendido por Frege - igual que por Heidegger - como 'el modo' en que nos es



dado lo designado'. En la medida en que el lenguaje es responsable del modo en que nos aparecen los entes, y con ello la instancia que prejuzga como qué son considerados los entes en cada caso, lleva en sí la 'esencia', la constitución del 'ser de los entes' (die Seinsverfassung des Seienden) y, con ello, la verdad de los mismos." 75

Según Frege, palabras son conceptos, que se refieren a objetos, y no nombres de objetos. Eso le hace aparecer el problema de los nombres propios, que no se refieren a conceptos, sino a objetos. Pero, según Frege, los nombres propios no tienen un sentido, sino lo adquieren. El análisis del lenguaje, que aparece a partir de Frege, Russell, Wittgenstein, etc. se origina a partir de los problemas resultantes de la concepción de Frege, que coincide en alto grado con la concepción universalista de Humboldt. También en esta tradición ocurre una disolución del concepto. Pero ocurre a partir del lenguaje concebido en términos universalistas. Posiblemente no es casual, que esta filosofía analítica se haya desarrollado más bien en el ámbito anglo-sajón, que tiene una vinculación mucho más fuerte con el universalismo de lo que ocurre con la tradición alemana. Muestra entonces el peso que tienen las perspectivas del mundo, pero muestra igualmente, que estas perspectivas del mundo pertenecen a un lenguaje en general.

También en esta filosofía analítica se disuelve la unidad general del lenguaje y el concepto como referencia indirecta de la palabra al objeto. Pero eso ocurre de una manera típicamente diferente de lo que ocurre en la hermenéutica filosófica alemana. Wittgenstein desemboca en su concepción de los "juegos de lenguaje", en la cual se disuelve la unidad del lenguaje. Pero no aparecen ahora "perspectivas del mundo" vinculadas con idiomas de pueblos históricos determinados, sino más bien se disuelve un lenguaje general en "juegos de lenguaje" sin interferencias entre sí, que atraviesan todos los idiomas. Los "juegos de lenguaje" son transversales a las "perspectivas del mundo". Todos los idiomas son atravesados por esta disolución del lenguaje general en "juegos de lenguajes". Algo parecido ocurre con la disolución de los conceptos. La referencia directa también en este caso sustituye la referencia indirecta por medio de conceptos. Pero no se evoca ningún "destino" de algún pueblo, sino - en el caso de Putnam - se reduce la extensión de los términos generales de una manera tal, que se transforman en designación de objetos. Eso Putnam hace por medio de su interpretación de la "intensión" de estos términos en "mundos posibles" y el "mundo actual". (p.37/39) Además, lo hace con una incompreensión sorprendente de lo que es el punto de vista de Frege:

"Frege pensó que el significado (Sinn) de una expresión era una entidad extramental o concepto, que podía ser 'aprehendido' por la mente, no se sabe cómo." 39

Si Putnam no sabe cómo, eso no implica necesariamente, que "no se sabe cómo".

Sin embargo, en todos estos casos su procedencia de una concepción universalista del lenguaje sigue inconfundible.

De Habermas dice L.:

"adolece de una unilateralidad específica: se limita a considerar el lenguaje en su dimensión comunicativa dejando de lado la dimensión cognitiva del mismo." 128

L. cita a Habermas en cuanto a su problema central:

"Gadamer tiene a mano un argumento sistemático. El derecho de la reflexión exige la autolimitación del enfoque hermenéutico; ese derecho exige un sistema de referencia que trascienda como tal el plexo de la tradición; sólo entonces podrá criticarse también la tradición. Pero ¿cómo legitimar a su vez ese sistema de referencia si no es mediante apropiación de la tradición?" L. 145/6 ZLS 305/256 (?)

Sobre la transcendentalidad de las condiciones de posibilidad "normativas" del entendimiento dice Habermas:

"Se asemejan a condiciones transcendentales en la medida en que en el uso del lenguaje orientado al entendimiento no podemos evitar hacer determinadas presuposiciones generales. Pero, por otra parte, no son transcendentales en sentido estricto porque a) podemos actuar también de otro modo distinto al comunicativo y porque b) la inevitabilidad de las presuposiciones idealizantes no implica también su cumplimiento fáctico". L. 149 Ent, 346

La idealización, a la cual se refiere:

"los participantes en la argumentación suponen en común así como una situación ideal de habla. La situación ideal de habla vendría determinada porque todo consenso que pueda alcanzarse bajo sus condiciones, puede considerarse per se un consenso racional. Mi tesis es pues: La anticipación de una situación ideal de habla es lo que garantiza que podamos asociar a un consenso alcanzado fácticamente la pretensión de ser un consenso racional... La situación ideal de habla excluye la distorsión sistemática de la comunicación... Pues bien, de la propia estructura de la comunicación no se siguen coacciones si y sólo sí para todos los participantes está dada una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla." L. 156 VETKH 118-120/ 105-106

De la transcendentalización L. había dicho:

"La combinación, por una parte, de una descentralización de de la constitución de sentido - inevitable consecuencia del 'giro lingüístico' mismo, como ya veíamos en la tradición Hamann-Herder-Humboldt - con, por otra parte, el simultáneo mantenimiento del utillaje conceptual de la filosofía transcendental (es decir, de la dicotomía constituyente/constituido procedente de la estrategia fundadora de la misma), por la que esa destranscendentalización no cuestiona la autoridad normativa de la instancia que es hecha responsable de esa 'constitución de sentido', tiene como consecuencia, como hemos visto, que dicha transcendentalización se extienda hasta abarcar a la verdad misma, eliminando de ésta todo elemento contrafáctico al identificarla con un 'acontecer' que se impone como un destino - es decir, sin correctivo posible." 77

¿Cómo pueden volver los conceptos transcendentales - de los cuales Habermas dice que no lo son en sentido estricto - después de este giro lingüístico? Vuelven como situaciones "ideales". Es sorprendente, que no aparece ninguna reflexión crítica de este hecho.

"sobre el trasfondo de una 'fuente común' de 'definiciones de la situación', resulta difícil evitar la impresión de que el 'acuerdo contrafáctico' (o "armazón formal") propuesto por Habermas como base común presupuesta para el entendimiento, no puede garantizar éste sin recurrir, en última instancia, al 'acuerdo sustentador' fáctico de la tradición que ya propusiera Gadamer, es decir, al 'acervo lingüísticamente organizado de supuestos de fondo que se reproduce en forma de tradición cultural'" L. 178 VETKH 591/495

"corre el peligro de reconstruir meramente el 'autoentendimiento' propio de esa concreta tradición, proyectándolo ilícitamente en una supuesta dimensión universal." 179

Dice Habermas:

"La univocidad de los lenguajes de cálculo se debe a su estructura monológica, es decir, a una construcción que excluye la conversación. Los plexos estrictamente deductivos permiten inferencias pero no comunicaciones. Los diálogos se sustituyen en todo caso por transmisión de información. Sólo los lenguajes exentos de diálogo y conversación poseen un orden perfecto." L. 136 ZLS 279-80/234-35

¿No hay holismo del significado?

"Si, como es habitual en la tradición que se remonta a Humboldt, suponemos una conexión interna entre las estructuras del mundo de la vida y las estructuras de la imagen lingüística del mundo, al lenguaje y a la tradición cultural les compete en cierto modo un papel **transcendental** frente a todo aquello que puede convertirse en componente de una situación... El lenguaje y la cultura son elementos constitutivos del mundo de la vida mismo." L. 183 TKH,2, 92/177

¿Qué es la diferencia entre la transcendentalidad de la situación ideal de habla y la transcendentalidad del lenguaje y de la tradición como tales? ¿Es el lenguaje de cálculo también en concepto trascendental como la situación ideal de habla? La transcendentalidad del lenguaje es claramente algo diferente. Es algo como un subconciencia social, que condiciona los hablantes por la espalda. El lenguaje de cálculo, en cambio, es una idealización del lenguaje informativo, por lo tanto libre de esta subconciencia a la espalda. Lo mismo la situación ideal de habla. Se nota la falta de reflexión sobre estos conceptos.

"modelo del nombre" 191

"...es una hipótesis difícilmente plausible la de suponer que el lenguaje decide a priori sobre lo que puede aparecer en el mundo previamente y con entera independencia de lo que ocurra de hecho en éste (o, al menos, es difícil de explicar que con un mecanismo de adaptación semejante la especie no haya sucumbido hace tiempo)". Lafont, Cristina: La razón como lenguaje. Visor. Madrid, 1993.p.223

Pero como podemos sobrevivir con una ciencia que se orienta por la verdad de los hechos? El criterio de verdad tiene que ser la posibilidad de sobrevivir, para poder vivir con la persecución de la verdad (o su marco de variación). Es eso lo mismo?

Lo que se propone L.:

"mantener el giro lingüístico y, al mismo tiempo, cuestionar la tesis central que impide hacer plausible la revisabilidad de las 'aperturas lingüísticas del mundo' o 'constituciones de sentido' inherentes a los lenguajes naturales; nos referimos a la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia." 224

"Si, analizando el uso cognitivo del lenguaje... puede probarse que los hablantes no requieren la identidad de significados, garantizada por la 'constitución de sentido' inherente al lenguaje, para conversar sobre 'lo mismo', es decir, logra articularse una 'nueva' teoría de la referencia que

prescinda de dicha hipótesis (defendida por la teoría tradicional de la referencia 'indirecta'), podrán volverse accesibles aquellas estructuras, inherentes al lenguaje mismo, por las que éste incluye en sí la posibilidad de su propia revisabilidad." 224/5

"que es la tesis misma de la 'preeminencia del significado sobre la referencia' la que trae consigo la hipostatización del lenguaje inherente a la consideración del mismo como responsable de la apertura del mundo." 225

Putnam, Hilary: Realism with a Human Face. Cambridge, MA, 1990. "Solipsism with a 'we' instead of an 'I'" p.IX

Toda la ambigüedad de la "preeminencia del significado sobre la referencia" salta a la vista. Lo ha restringido completamente a la "perspectiva del mundo" de la hermenéutica filosófica. Pero el universalismo del lenguaje desde Humboldt hasta Frege no restringe el significado de esta manera. Puede revisar perfectamente a las "perspectivas del mundo", porque considera la palabra como concepto. Se puede también en este caso hablar de una "preeminencia del significado sobre la referencia". Pero tiene entonces un sentido, que L. ni sospecha. Lo roza, cuando comenta el "nuevo principio de relatividad" de Whorf.

Whorf. B.L.: Language, Thought and Reality. ed. por Carroll, J.B. New York, 1956.

L. cita a Whorf:

"seccionamos la naturaleza, la organizamos en conceptos y le ascribimos significados, tal y como lo hacemos, en gran medida porque formamos parte de un acuerdo para organizarla de ese modo - un acuerdo que atraviesa nuestra comunidad de habla y está codificado en los patrones de nuestro lenguaje. El acuerdo es, desde luego, implícito y tácito pero sus términos son absolutamente obligatorios; no podemos hablar en absoluto más que suscribiendo la organización y clasificación de los datos que el acuerdo suscribe." (L. 52, nota 17 p.212-213)

De eso concluye:

"hemos introducido pues un nuevo principio de relatividad, el cual mantiene que todos los observadores no se ven conducidos por la misma evidencia física a la misma imagen del universo a menos que sus fondos lingüísticos sean similares o puedan calibrarse de algún modo." (p.214)

L. comenta:

"La base empírica de esta tesis es el estudio que presenta Whorf del idioma de los indios Hopi - sobre el cual intenta demostrar (pese a Kant) la carencia de toda concepción del tiempo y del espacio tal y como éstos son concebidos en lenguas indogermánicas. El problema inherente a esta hipótesis, a saber, que no puede defenderse sin cometer una autocontradicción realizativa ha señalado repetidamente por los críticos de la misma. Kutschera resume este argumento en su libro Sprachphilosophie : 'Si Whorf tuviera razón con la tesis de que nuestro lenguaje fija nuestra interpretación del mundo, no podríamos comprobar en absoluto que hay lenguajes con concepciones del mundo y esquemas de interpretación radicalmente diferentes, como afirma Whorf, pues en ese caso estaríamos siempre encerrados en la visión del mundo de nuestro lenguaje y por ello no podríamos comprender y reconstruir un lenguaje radicalmente distinto.'" 52. nota 17. Kutschera p.316

Kutschera, Franz v.: Sprachphilosophie. München, 1975.

Pero la tesis de Whorf es, que otras culturas pueden tener otra "organización y clasificación de los datos" - inclusive lo que se refiere a tiempo y espacio - que nuestra cultura. Si lo tienen, tienen también un lenguaje, en el cual aparecen estas y no las nuestras y por tanto interpretan a los fenómenos surgidos de la "misma evidencia física" de una manera diferente. Levy-Strauß llega en sus análisis de tribus amazónicas a un resultado parecido. (Antropología Estructural. Tristes Trópicos.) Esta relatividad no contiene el más mínimo relativismo de por sí.

Pero, si ubicamos la razón de estas diferencias en el lenguaje y en las diferencias de los lenguajes, desemocamos en el mismo círculo, en el cual desembocaron la hermenéutica filosófica alemana y el universalismo del lenguaje de Humboldt. Tendríamos entonces 3 círculos de este tipo:

1. la hermenéutica filosófica alemana determina la referencia por el significado de idioma de un pueblo y su tradición.
2. el universalismo del lenguaje de Humboldt, en el cual la palabra es a la vez concepto (o nombre de un concepto) y que determina la referencia por una determinada manera de organizar y clasificar los datos del mundo. Hay una sola civilización - la occidental - que pretende ser universal.
3. un criterio universal más allá de las formas determinadas de organizar y clasificar estos datos. Hay varias civilizaciones que no se pueden entender por el universalismo occidental de Humboldt, porque el concepto (occidental) no sirve para entenderse de una a la otra.

Esto último es precisamente el problema de la prepotencia occidental, que no quiere aceptar, que su universalismo es el aspecto externo de una civilización particular. La civilización occidental con sus conceptualizaciones se cree la única legítima y la más avanzada, a la cual todos los otros tienen que someterse. Cualquier otra cosa la percibe como "autocontradicción".

Si queremos escapar a estos círculos, necesitamos efectivamente una referencia al mundo objetivo, en relación a la cual también diferentes civilizaciones (o culturas en este sentido amplio) pueden ser mutuamente comprendidos. Hace falta una referencia objetiva interculturalmente válida. Esta teoría de la referencia no la vamos a encontrar ni en Donnellan ni en Putnam. Ellos son hombres de la civilización occidental, que no ven más allá de ella y que dan vueltas en su interior. Putnam cree esta civilización lo máximo de la historia - espíritu absoluto - y EEUU como su vanguardia. Le ocurren mundos gemelos, pero no le ocurre, que hay civilizaciones o culturas no-occidentales en nuestro mundo.

Cuando Foucault lo enfrenta con un problema de relatividad análogo al problema de Whorf, solamente puede reaccionar con la réplica esteril del "relativismo". Pero se trata de algo, del cual un historiador alemán del siglo XIX decía: "Cada época histórica es igual de cerca a Dios". ("Jede Epoche ist gleich nah zu Gott".) Eso también vale para cada cultura.

Si es así, necesitamos alguna referencia de objetividad, que permite ir más allá de estas diferencias. La pregunta es: ¿Cuál es la referencia objetiva, que permite hablar más allá de todas las diferencias existentes entre los lenguajes?

L. no percibe este problema y se restringe a la discusión de la teoría de la referencia de Donnellan y de Putnam.

El problema, del cual parte esta teoría de la referencia, aparece a partir de las "definiciones operativas", en las cuales el objeto de la referencia es definido por predicaciones atributivas (Donnellan). Estas definiciones tienen un carácter estático, cuando identifican el objeto por sus predicaciones atribuidas. Pero definiciones cambian y tienen que cambiar con el cambio de las teorías sobre el mundo objetivo. En el grado en el cual teorías sobre el mundo objetivo se desarrollan, tienen que desarrollarse las relaciones definitorias teóricas establecidas entre objetos. Un cambio de este tipo solamente es explicable, si concebimos el objeto como un ente más allá de las definiciones referidas a él. El objeto debe ser referido en "términos transteóricos".

Si eso es el caso, la suma de las predicaciones sobre el objeto no puede agotar el objeto. Por tanto, nombres no se pueden interpretar como sinónimos de descripciones, como aparece en Russell, Strawson, Searle y Wittgenstein (230/1), lo que trae consigo la "equiparación de las expresiones referenciales con atributos." 232

"De este modo se asimila la relación de designación a la relación de atribución (es decir, se elimina el sujeto de la oración convirtiéndolo en un predicado más)." 232

Como hace falta eviar eso, hay que suponer un objeto existente independiente de las descripciones que podemos hacer de él.

Podríamos ahora preguntar por las condiciones, cuya suposición implica la posibilidad de limitar las expresiones referenciales a los atributos. Podemos mencionar dos:

1. Para que el nombre de un objeto sea un sinónimo de descripciones, tendríamos que tener todas las descripciones potenciales verdaderas del objeto. El conjunto de estas descripciones es infinito. Solamente un proceso infinito de descripciones podría cumplir con la tarea.

2. Para que las expresiones referenciales se puedan identificar con atributos, tendríamos que tener un conocimiento absoluto y terminal del mundo objetivo. Con conocimiento absoluto y terminal las relaciones definitorias entre objetos son terminales también. Por tanto, no tienen por qué cambiar más. (Putnam argumenta con una relación definitoria de la física newtoniana, según la cual el momento es definido como "masa por velocidad". En la teoría de la relatividad einsteiniana esta definición tenía que cambiarse. Pero eso presupone evidentemente, que ninguna teoría puede ser una teoría terminal, de lo cual sigue: si la teoría fuera terminal y definitiva, sus relaciones definitorias también lo serían.) El resultado es, que solamente como resultado de un proceso infinito de conocimiento las relaciones definitorias podrían ser de identificación de las expresiones referenciales con sus atributos.

En un lenguaje frecuentemente usado en las ciencias empíricas, podríamos decir, que la identificación de los nombres con descripciones y de las expresiones referenciales con atributos es posible "en principio". Presupone una imagen "determinista" del mundo objetivo, cuya posibilidad descansa sobre la consideración de procesos infinitos de conocimiento como posibilidades "en principio". Eso hace explicable por qué hayan aparecido tales posiciones. Pero igualmente puede explicar la necesidad de concebir un uso referencial que presupone un objeto de existencia "transteórica".

Si la identificación de los nombres con descripciones y de las expresiones referenciales con atributos es posible "en principio", sigue, que de hecho y fácticamente visto es imposible. Pero aunque esta imposibilidad sea fáctica, no se refiere a algo, que "todavía no" es imposible. Se trata de una imposibilidad categórica, o, si se quiere, resultante de la "conditio humana". El objeto no es transparente, como el "determinismo" lo presupone, sino es opaco. Es obstinado más allá de cualquier capacidad de explicarlo. En este sentido es objetivo. Pero su objetividad es una imposibilidad de un conocimiento infinito. Por eso las palabras se refieren a objetos no reducibles a palabras, aunque lo hagan por medio de palabras.

En cuanto a esta deducción podemos hablar de una "deducción trascendental" de la objetividad del mundo objetivo. Pasa por la imposibilidad categorial de algo, que es posible "en principio". Constituye el objeto no reducible al lenguaje, al cual el lenguaje se refiere como si fuera un objeto extralingüístico. Pero, a pesar de eso, sigue siendo un objeto constituido por medio del lenguaje y por medio de una razón que es lenguaje. Negatio positio est.

Putnam no hace esta deducción trascendental, sino postula más bien un objeto transteórico:

"Está fuera de discusión que los científicos usan los términos como si los criterios asociados no fueran condiciones necesarias y suficientes sino más bien caracterizaciones aproximadamente correctas sobre un mundo de entidades independientes de la teoría." Putnam, Hilary: The Meaning of 'Meaning'. En: Mind, Language and Reality. Philosophical Papers. Vol. 2. Cambridge, MA, 1975. p. 237

"Podemos dar una 'definición operativa' o un grupo (cluster) de propiedades o lo que sea, pero la intención nunca es 'hacer al nombre sinónimo de la descripción'. Más bien 'usamos el nombre rígidamente' para referirnos a cualquier cosa que comparta la naturaleza que poseen normalmente las cosas que satisfacen la descripción." p.238

Es una simple postulación, nada más. Sin embargo, la misma posibilidad de la "deducción trascendental" demuestra, que no se trata de un objeto "extralingüístico", sino de una objetividad del objeto resultante precisamente de la consideración del lenguaje como razón.

Por eso, la objetividad de estos objetos no implica ningún juicio sobre su "existencia". Afirmar, de que además de este su carácter objetivo también existen, no tiene ningún sentido teórico.

Sin embargo, Putnam mezcla esta objetividad con la existencia objetiva. Supongo que se da cuenta que el ha simplemente postulado la objetividad de los objetos y les quiere dar más allá de esta su objetividad una existencia. En "Razón, verdad e historia" hace un largo rodeo para demostrar la propia existencia del mundo objetivo. Se trata de una argumentación netamente metafísica. De nuevo se encuentra en la posición de Descartes, con una res cogitans frente a una res extensa, sin saber como dar cuenta de la existencia de los dos. La existencia de la res cogitans la argumenta directamente con el "cogito ergo sum":

"Un "supuesto que se autorefuta" es aquel cuya verdad implica su propia falsedad. Por ejemplo, consideremos la tesis de que todos los enunciados generales son falsos. Este es un enunciado general. De forma que si es verdadero, debe ser falso. Por tanto es falso. En ciertas ocasiones decimos que una tesis se "autorefuta" si la misma suposición de que la tesis es tomada en cuenta o enunciada implica ya su falsedad. Por ejemplo, "no existo" se

autorefuta si soy yo (para cualquier "yo") quien lo pienso. De modo que uno puede estar seguro de que existe con sólo pensar en ello (como Descartes argumentó)". 21

La existencia de la res extensa, la argumenta en forma análoga. Descartes excluye que algún demonio nos hace aparecer el mundo sin que exista, por una referencia al Buen Dios. Putnam supone también algún demonio - un cirujano demoníaco que mantiene "cerebros en una cubeta" - para concluir por medio de un sofismo argumentativo, que nuestro mundo no puede ser de "cerebros en una cubeta", sino que realmente debe existir.

L. en cambio, cree, que en Putnam hay alguna superación de la "filosofía de la conciencia". Es más bien su vuelta en forma de grotesca.

L. parte ahora de la suposición, que con esta objetividad de los objetos tiene un mundo asegurado, al cual el lenguaje puede referirse sin haberlo constituido. Habla de "la función designativa del lenguaje y la formación del concepto reflexivo del mundo". 247. Lo hace, refiriéndose a las reflexiones que hace Habermas en su "Teoría de la acción comunicativa" sobre las diferencias entre el mundo moderno y el mundo mágico. De alguna manera se puede aquí inferir su posición frente al 3. círculo de la constitución del mundo por el lenguaje, que habíamos mencionado. Se trata del círculo que comprende la constitución del mundo a partir de las diferentes culturas o civilizaciones. La posición expresada por L. siguiendo a Habermas es de un occidentocentrismo sin parangón: el occidente como verdad del mundo.

Las culturas no-occidentales todavía no son culturas occidentales y por tanto culturas mágicas, por el hecho de que no son culturas occidentales. Este círculo pasa por todo el argumento. Se trata del círculo de la autoestima occidental.

L. lo describe:

"Habermas analiza aquellos aspectos de la comprensión mítica del mundo que, desde el punto de vista moderno, son vistos como resultantes de estructuras de racionalidad deficientes..." 248

¡Lo que implica, que no analizará aquellos aspectos de la sociedad moderna, que desde el punto de vista de sociedades no-occidentales son vistos como resultantes de estructuras de racionalidad deficientes!

¿No hay deficiencias de la sociedad moderna en comparación con las sociedades no-occidentales? No se deja lugar ni para pensar eso, no hay ni un intento de interpretar el mito de la "sociedad moderna". Todo es ingenuo. Se distingue entre una sociedad moderna, realista y más allá del mito, y sociedades míticas, que por razón de sus mitos no logran el nivel de racionalidad de la sociedad occidental, que es la moderna.

L. con Habermas toma el punto de vista de la sociedad occidental - "desde el punto de vista moderno" - como el reflejo de la verdad misma. Comparar diferentes sociedades necesita una referencia de comparación. Pero este caso, esta referencia es una de las sociedades sólo para comparar. La sociedad occidental no es una sociedad entre muchas, sino es la medida de toda la historia, en relación a la cual sociedades diferentes están distorsionadas en el grado, en el cual se diferencian de la sociedad occidental.



Solamente por esta razón puede polarizar toda sociedad humana según la "comprensión mítica" y la "comprensión moderna".

La visión de Habermas es:

"Las pretensiones de validez resultan en principio susceptibles de crítica porque se apoyan en conceptos formales de mundo. Presuponen un mundo idéntico para todos los observadores posibles o un mundo intersubjetivamente compartido por todos los miembros de un grupo, y ello en forma abstracta, es decir, desligada de todos los contenidos concretos." L.247/8 TKH, 1, 82/79

"las imágenes míticas del mundo están lejos de permitir orientaciones racionales de acción en el sentido en que nosotros entendemos el término 'racional'" L. 248 TKH, 1, 73/71

"en un mundo interpretado míticamente no podemos establecer con suficiente precisión determinadas distinciones que son fundamentales para nuestra comprensión del mundo" L.248 TKH, 1, 79/76-77

L. habla de una "peculiar confusión entre cultura y naturaleza", y Habermas de una

"mezcla de dos ámbitos objetuales, de los ámbitos que representan la naturaleza física y el entorno sociocultural. El mito no permite una clara distinción categorial entre cosas y personas, entre objetos que pueden manipularse y agentes, sujetos capaces de lenguaje y acción, a los que imputamos acciones y manifestaciones lingüísticas. De ahí que sea del todo consecuente que las prácticas mágicas ignoren la distinción entre acción teleológica y acción comunicativa." L.248-9 TKH, 1, 79-80/77

Para hacer eso, hace falta "una diferenciación entre una actitud básica frente al mundo objetivo de lo que es el caso, y una actitud básica frente al mundo social de aquello que cabe esperar legítimamente, de aquello que es obligatorio o que constituye un deber". L. 249 TKH, 1, 81/78

En cuanto a la sociedad mítica:

"En el tipo de visión totalizante que caracteriza a las imágenes míticas del mundo ... es evidente que todavía no existe un concepto preciso para la validez no empírica que atribuimos a las manifestaciones simbólicas; validez se confunde con eficacia empírica... en el pensamiento mítico las diversas pretensiones de validez, que son la verdad proposicional, la rectitud normativa y la veracidad expresiva, todavía no están diferenciadas en absoluto" L. 250, TKH, 1, 81/78-79

"Bajo el presupuesto de conceptos formales de mundo y de pretensiones universales de validez, los contenidos de la imagen lingüística del mundo tienen que quedar desgajados del orden mismo que se supone al mundo" L. 250, TKH, 1, 82/79-80

Aparecen dos problemas:

1. Habermas conoce solamente la racionalidad del mundo objetivo como racionalidad medio-fin ("teleológica"). Estableciéndola como única, toda sociedad no-occidental aparece como primitiva, como "todavía no occidental", en un proceso de aprendizaje que no puede llevar sino a la sociedad occidental. Esta tiene la verdad. en cuanto a la interpretación del mundo objetivo. Es la racionalidad de "una actitud básica frente al mundo objetivo de lo que es el caso". Al no percibir la

irracionalidad de lo racionalizado en este sentido se le escapa la racionalidad vida-muerte en la cual descansa la base de las sociedades no-occidentales. La separación de la racionalidad medio-fin de los contextos de la vida es lo específico de la sociedad occidental (capitalista o sociedad socialista histórica). En esta separación se destruye la racionalidad vida-muerte. Por eso, la sociedad occidental no es simplemente progreso histórico, es a la vez una pérdida. una destrucción de racionalidad. El testigo es la amenaza de la destrucción del mundo objetivo de la vida humana como el resultado de esta separación y abstracción de la racionalidad medio-fin. Habermas, por no tomar en cuenta esta irracionalidad de lo racionalizado, puede ver el paso a la sociedad occidental como si fuera solamente un progreso. Hoy, cuando reflexionamos sobre estos efectos, la "actitud básica frente al mundo objetivo de lo que es el caso", que desarrolló la sociedad occidental, se nos hace perceptible en su destructividad. En su consecuencia, eso relativiza la sociedad occidental y hace necesario buscar una referencia de comparación, que no sea una sociedad determinada, sino una referencia de juicio que juzga sobre la sociedad occidental también. Esta referencia no puede ser la cultura occidental y tampoco su percepción del mundo objetivo y sus criterios de verdad correspondientes. Se trata de la referencia a una realidad más allá de la objetividad de los objetos, como la puede conocer la cultura occidental por sus medios clásicos.

2. Habermas ve el mundo moderno como un mundo que ha dejado de ser mítico o mágico. Se olvida del mito occidental con su práctica mágica de la racionalidad medio-fin. El mundo moderno no es un mundo desencantado. Weber habló del desencantamiento del mundo. Pero más bien dió la palabra a algo que desde mucho tiempo antes la sociedad occidental pensaba de si misma. Hay un traslado de la magia desde la magia de los objetos concretos hacia la magia de la abstracción, que se fija en objetos abstractos. Marx analiza esta magia bajo la denominación del "fetichismo" de la sociedad capitalista moderna. Efectivamente, la sociedad occidental "moderna" no es menos mítica o mágica que la sociedad, que Habermas llama la mítica basada en prácticas mágicas. La magia ha sido transformada y trasladada. Domina las propias teorías de la sociedad occidental, sin ser reconocida ni reflexionada (especialmente las teorías míticas del mercado con sus prácticas mágicas correspondientes, que inclusive reciben Premios Nobeles en nombre de las ciencias empíricas). Pero la magia es diferente. El mito de la sociedad occidental parece ser más bien la inversión de los mundos míticos de las sociedades no-occidentales.

Weber, en realidad, no habla de ningún "desencantamiento" del mundo. El usa la palabra "Entzauberung", que no corresponde muy bien a desencantamiento. "Entzauberung" significa "desembruajamiento". (un "Zauberer" es una versión moderada de "brujo", "verzaubern" significa "embrujar"). Efectivamente, este desembruajamiento se llevó a cabo en las hogueras de la Edad Merdia tardía, en las cuales se quemaba a las brujas. Se trataba de la verdadera revolución cultural del Occidente. Ella, sin embargo, llevó al embrujamiento del mundo abstracto, que ahora se imponía. De la brujería vinculada al mundo concreto se pasó a nuestra brujería identificada con nuestro mundo abstracto.

El resultado no es que la sociedad no-occidental es la superior. Es, que entre las diferentes civilizaciones (culturas) la referencia de juicio no puede ser una racionalidad medio-fin absolutizada, sino solamente una racionalidad muerte-vida, que engloba la racionalidad medio-fin. Esta referencia de juicio es a la vez la posibilidad del diálogo. La pregunta de partida de este diálogo es: ¿Cómo se asegura la racionalidad muerte-vida en relación a la racionalidad medio-fin? Eso presupone, que la racionalidad medio-fin es un aspecto necesario de la propia racionalidad muerte-vida. Pero es un aspecto, que no puede y por tanto no debe sustituir la racionalidad muerte-vida. Por tanto, la pregunta hacia la sociedad occidental tiene que ser: ¿Cómo se puede lograr que a pesar del alto desarrollo de la racionalidad medio-fin ésta sea un aspecto de la racionalidad muerte-vida y no su amo absoluto?

De esta manera puede aparecer un diálogo entre culturas, que no sea el monólogo acostumbrado de la sociedad occidental. Puede ser un diálogo entre iguales, que sin embargo implica en cambio profundo de la modernidad occidental. Ella no puede entrar en este diálogo sino a condición de aceptar que no es aquél "fin de la historia" que siempre ha pretendido ser, sino que está en una crisis de sus fundamentos, frente a la cual las sociedades no-occidentales tienen mucho que decir.

Este diálogo de las culturas sobre la base de una igualdad universal es una urgencia creada por la sociedad occidental misma. Pero una urgencia creada sin ninguna intención. Intencionalmente el universalismo del occidente es prepotente, es universalismo de principios universales. Pero principios universales son necesariamente la máscara característica del particularismo escondido de esta misma sociedad occidental universalista. No es sociedad universal. Su pretendida universalidad ha llevado a la humanidad al borde del abismo, en el cual toda vida puede ser extinguida. Por eso es tan justa la exigencia de la desoccidentalización del occidente.

Pero la desoccidentalización del occidente presupone una referencia universal. No es la abolición del occidente y no puede serlo. Es el sometimiento del universalismo occidental - este escóndite del particularismo occidental - a una referencia universal que no puede ser sino la referencia a la racionalidad muerte-vida. Hoy aparece esta exigencia de esta referencia universal. No aparece desde el occidente solamente, sino sobre todo desde las culturas occidentales, que exigen reconocimiento. La cultura occidental las ha marginado y las condenó a la muerte. Pero siguen vivas y reclaman su existencia. Lo pueden hacer al indicar el particularismo del universalismo occidental. Pero al hacer este reclamo, estas mismas culturas no-occidentales pasan por un cambio profundo.

Efectivamente, no han surgido sobre la base de algún criterio universal. Es precisamente la imposición de la cultura occidental sobre el mundo entero que obliga hoy a desarrollarlo. La cultura occidental tampoco lo ha desarrollado. No ha llegado más allá de su universalismo de principios abstractos, que esconden su particularismo y amenazan a la vida misma. En respuesta a esta universalismo, sin embargo, aparece la necesidad de una universalidad de la humanidad, que hoy en América Latina se expresa como: Una sociedad en la que quepan todos. Es un criterio universal sobre el universalismo occidental. que es producto - no-intencional - del mismo occidente. Pero es un desafío al occidente, igual que es un desafío para las sociedades no-occidentales. No les exige desaparición como lo hace el universalismo occidental. Pero les enfrenta con la misma exigencia a la cual es expuesta la sociedad occidental: la integración de su particularidad en la universalidad de la humanidad.