
AUTORREFLEXIÓN Y AUTORREALIZACIÓN

EL LEGADO CARTESIANO EN EL DEBATE ACTUAL SOBRE EL SUJETO

LUIS SÁEZ RUEDA

Universidad de Granada

El objetivo principal que nos proponemos es el de valorar la herencia cartesiana desde el específico punto de vista que está involucrado en la pregunta por la identidad del sujeto. Tal cuestión señala una problemática que viene exigida por el horizonte mismo en el que esta herencia sitúa al ser del yo. Pues, al pensarlo, fundamentalmente, como ámbito de una autorrelación, como ser «cabe sí», ha hecho irremediable, explícita o implícitamente, la interrogación por el «quién» de la relación autorreferencial, por el sentido del ser de este agente que «se vuelve» sobre su esfera de propiedad. Para designar dicha esfera y diferenciarla del mero «yo» deíctico, emplearé el término «sí mismo», cuyo paralelo en otras lenguas es, como se sabe, el *Selbst* (alemán), el *Self* (inglés) o el *soi* (francés). Siguiendo, por otro lado, la sugerencia de P. Ricoeur, distinguiré esta cuestión por el «quién» de esa otra acepción de la identidad que puede ser denominada «mismidad» y que se refiere a aquellos rasgos que permanecen idénticos en el tiempo y permiten decir del sujeto que sea siempre «el mismo» (Cfr. RICOEUR, P., 1996, Prólogo). Aunque la pregunta por el modo de ser del «sí mismo» involucra de algún modo esta otra, no se agota en ella, pues apunta a la aclaración de un «fenómeno», y no a la descripción de caracteres objetivables e identificables espacio-temporalmente: el fenómeno de la autocomprensión.

La tesis general que aventuramos en el presente estudio es la de que el fenómeno aludido —al que denominaremos, en sentido estricto, «ipseidad»— involucra dos dimensiones que se interpenetran. La primera caracteriza la existencia del yo concreto como «proyecto de

ser» (autorrealización). La segunda (autorreflexión) se cifra en la circunstancia de que dicho proyecto incluye una autorreferencialidad reflexiva, en un sentido que rebasa y conserva al mismo tiempo la concepción cartesiana y que vincula la autorrealización a exigencias universales de racionalidad. Este horizonte general se concreta en las siguientes reflexiones. En primer lugar, se propondrá que en Descartes la ipseidad es pensada como proyecto de autorrealización —de un modo virtual— y como espacio de un yo universal, y que, en ambos casos, el «sí mismo» aparece como término y agente de una «posicionalidad excéntrica», es decir, como constituido en el «movimiento de vuelta» de la autorreflexión (§ 1). A continuación, intentaremos mostrar que esta concepción cartesiana incurre en contradicciones internas que obligan a abandonar la «filosofía de la conciencia» y a admitir —con y contra los autores de la *Escuela de Heidelberg* (D. Henrich y U. Posthast, entre otros)— que la ipseidad presupone una autorreferencialidad de carácter no representativo y que excede también la idea de una «conciencia anónima» (§ 2). En discusión con la reducción naturalista del problema de la ipseidad, intentamos fundar esta conclusión desde la perspectiva del «análisis del lenguaje» y mostrar que la gramática de las proposiciones en las que se expresan «estados mentales» fuerza a adoptar el punto de vista de la hermenéutica continental para afrontar nuestro problema (§ 3). Situándonos en el terreno de la hermenéutica, nos esforzaremos por mostrar la validez de la comprensión heideggeriana del «sí mismo» como «proyecto» de ser; sin embargo, intentaremos justificar, contra Heidegger, que esta concepción implica, de suyo, reconocerle a la autorreflexión un estatuto irreductible y originario en la constitución de la ipseidad (§ 4). Esta exigencia se traduce en una necesidad de recobrar, parcialmente, la herencia cartesiana, más no en la forma extrema en que lo ha hecho la reelustración de Habermas y Apel (§ 5). Frente a los dos reductivismos, de sentido inverso, que nuestro análisis ha encontrado hasta aquí —el hermenéutico y el reelustrado— proponemos una concepción de la ipseidad basada en la interpenetración y tensión entre la dimensión hermenéutica de la autocomprensión («centrada») y la dimensión «excéntrico-reflexiva» del reconocimiento intersubjetivo (§ 6).

que el término «sí mismo» se refiere a un sujeto que se refiere a sí mismo. La ipseidad es un concepto que se refiere a sí mismo. La ipseidad es un concepto que se refiere a sí mismo. La ipseidad es un concepto que se refiere a sí mismo.

1. EL MODELO CARTESIANO: LA CONSTITUCIÓN DEL «SÍ MISMO» EN LA AUTORREFLEXIÓN REPRESENTATIVA

Taylor ha dado en el blanco al señalar que a la autoexperiencia que el hombre moderno hace de sí le es inherente comprender su identidad como un proyecto al que se siente abocado de modo acuciante. La ruptura de la concepción del mundo como un «cosmos», cuyo orden objetivo propicia orientación sobre el «lugar» que cada uno ocupa en él, confronta al sujeto ante el reto —fascinante y liberador, pero también amenazante— de conformar su propia identidad. El sujeto, en la modernidad, no se encuentra a sí respondiendo a la demanda de un orden previo, sino en el proceso mismo de articular su identidad¹.

Pues bien, este prurito por alcanzar el «sí mismo» articulando una trayectoria vital es discernible en la primera parte del *Discurso del método* cartesiano. Descartes se presenta «en persona», ofertando una trayectoria, un proyecto propio. Y no sólo es el individuo René Descartes el que se autopresenta de este modo, sino que ese carácter personal de búsqueda de sí queda transferido al «método» mismo². El método constituye, ciertamente, un criterio epistemológico de lo verdadero y de lo falso, pero es, simultáneamente, el «recto camino», capaz de dar cauce al «buen sentido». Y el «buen sentido» no es un *corpus* categorial con el que cuente *a priori* el sujeto, sino una facultad práctica que es en cuanto se ejerce, es decir, algo así como una «clave de búsqueda». Éste es —a nuestro juicio— el motivo por

¹ Cfr. TAYLOR, Ch., 1996, págs. 28-34. Esta es la razón, dicho sea de paso, de que en el mundo moderno, el fenómeno «crisis de identidad» adquiera a veces un sentido prácticamente desconocido en la época premoderna: no representa un fracaso respecto a expectativas que han sido puestas en nosotros, sino un fracaso del yo en cuanto tal, un derrumbamiento de la identidad, por lo que frecuentemente se manifiesta como vértigo ante la expectativa del «vacío», como terror ante la nada.

² De un modo análogo a como NIETZSCHE, en el prólogo a la *Gaya Ciencia*, presenta sus propios problemas de «salud», su pesadumbre y su esperanza de jovialidad, como semblanza de la salud de Occidente, de su declive y de las esperanzas de autosuperación.

el cual Descartes presenta el método como camino por el cual ha conducido su corazón (*Discurso*, pág. 45). Construir metódicamente los cimientos del conocimiento es, al mismo tiempo —se nos revela en la segunda parte— el modo de conducir mejor la vida (Cfr. *Ibíd.* pág. 55). A ello habría que añadir, quizás, que, aunque no es el *horror vacui* del existencialista lo que origina genéticamente el método —pues no se parte de la duda «agónica» de la desazón existencial, sino de la «duda metódica» del que decide conscientemente realizar una *epojé*—, es cierto que el método, una vez asumido, genera un *horror vacui* peculiar que expresa la necesidad acuciante del hombre moderno de «hacer» su identidad, el horror de esa temible sospecha de que todo sea sólo un sueño. Haciendo frente a esta nada posible se afirma el yo como real. Y, en este sentido, el resultado final no posee sólo un carácter epistemológico, sino también un efecto existencial: la autoafirmación del sujeto como victoria sobre la amenaza del no-ser, e incluso, sobre un ser terrorífico (el «genio maligno»). En definitiva —a nuestro juicio— al sentido del *método* le es inherente, aunque quizás veladamente o de modo virtual, un proyecto existencial al cual se le otorga la virtud de conducir al «sí mismo»; presupone un proyecto de autorrealización, es decir, de autoafirmación, de conquista de sí. Y como esta empresa representa una responsabilidad que cada individuo debe tomar a su cargo, presenta Descartes su método, en la primera parte del *Discurso*, como su «propio camino» y enfatiza que no está enseñando a los demás una senda inexorable.

Ahora bien, precisamente porque el método es proyecto de «sí mismo», es de capital importancia descifrar qué tipo de ipseidad promociona. A este respecto sería instructivo reparar en que a lo largo del *Discurso* cifra Descartes todo su empeño en sopesar el valor de verdad —y de realidad— de todo aquello con lo que topa en el mundo de la vida, sometiéndolo a la prueba de la duda. Es cierto que se compromete a sumergirse en el «teatro del mundo» y que en esta trayectoria hay un momento «hermenéutico», es decir, una voluntad de comprender contextos de sentido «participando» desde dentro en ellos. Pero que a los posibles frutos de esa inmersión participativa no le da crédito Descartes se patentiza en que para él ese momento constituye, más bien, una valiosa oportunidad para la descreencia, para un distanciamiento reflexivo —el de la duda—

pretendido desde el comienzo. En el «teatro del mundo» Descartes quiere ser, no eminentemente actor, sino —como él mismo afirma— espectador (*Ibíd.*, Tercera parte, pág. 68). Llamaré a esta actitud distanciada que somete lo dado en la experiencia inmediata al tribunal de la reflexión, pretensión «excéntrica». De ello se deduce que la conquista del «sí mismo», en el universo cartesiano, es comprendida como la empresa consistente en llevar a cumplimiento la «voluntad excéntrica». Y en este punto nos gustaría subrayar que el proyecto del «sí mismo» implica, considerado como proyecto «excéntrico», la convicción de que la conquista de sí y la racionalización del mundo de la vida se copertenecen. De ello da fe el punto de vista cartesiano. Es mediante la duda —afirma Descartes— cómo se pueden poner ante el juicio las opiniones previas para sustituirlas —dice— por otras «ajustadas a la razón». Este «ajuste de cuentas» con lo dado es lo que —según el filósofo— permitirá «conducir mi vida mucho mejor» (*Ibíd.*, pág. 55).

Semejante prurito excéntrico, es, por cierto, pieza clave del legado cartesiano³, reapropiado, por ejemplo, en la fenomenología de Husserl. En *Filosofía Primera* apela Husserl a una «resolución» del filósofo consistente en alejarse, mediante *epoché*, de la inmediatez del mundo natural para alcanzar el ser en la esfera de la autorreflexión. Esta resolución, una vez más, no tiene sólo un cariz epistemológico, sino existencial. Es necesaria —dice Husserl—

³ Dicho sea de paso, este modelo de autocomprensión del hombre moderno encuentra su contramodelo en lo que podríamos llamar «experiencia fáustica» (me refiero a la fuerza simbólica del Fausto de Goethe). La «crisis de identidad» de Fausto sigue un camino inverso. Descreyendo de los frutos de la vida reflexiva, emprende una búsqueda en el inmediato y diverso mundo de la vida. Mientras Descartes llega a reasegurar la «luz de la razón», finalmente, gracias al garante de Dios, Fausto —la contrafigura de Descartes— se ve acompañado en su pesquisa por la contrapotencia de la luz, esta vez, Mefistófeles. El prurito de lo idéntico y lo permanente es llevado ahora a su opuesto, a la diversidad de los modos en que la existencia se expresa, de la mano de Mefistófeles, «el espíritu que todo lo niega». Y de hecho, la cláusula fundamental del contrato entre Fausto y Mefistófeles obliga al primero a resistirse a toda tentación de permanencia. Hemos explotado este contraste con amplitud en SÁEZ RUEDA, L., 1995.

para «contemplar la realidad verdadera y última, y para vivir así una verdadera vida»⁴. Y más adelante nos gustaría mostrar que esta herencia es también una de las líneas de fuerza de la concepción habermasiano-apeliana de la ipseidad.

Considerado ahora el *método*, no en cuanto a sus posibles implicaciones respecto al problema de la autorrealización, sino desde el punto de vista gnoseológico de sus resultados, se revela, finalmente, como un modo de autoconocimiento en el que es constituido el sujeto «en general». En este insigne nivel se hace aún más patente que el «sí mismo» —en cuanto pensamiento— es constituido en el «movimiento de vuelta» de la autorreflexión. En la segunda de las *Meditaciones* aborda Descartes, de modo explícito, la cuestión «¿quién soy yo?» (Cfr. *Meditaciones/otros*, págs. 24-26). Quizás lo más importante en este contexto no sea la respuesta misma (soy una cosa que piensa), sino de dónde extrae esta respuesta su fuerza significativa. La pregunta por el «quién» exige en esta segunda meditación un ejercicio de autoconocimiento. De la reflexión cartesiana habría que destacar aquí su invitación a reconocer que las cosas que puedo imaginar, querer o afirmar, y de las cuales soy consciente, no pertenecen al conocimiento que tengo de mí mismo. Lo que me pertenecen son propiamente los actos de imaginar, querer o afirmar. Ser una cosa pensante significa, por tanto, ejercer el pensamiento en acto. La esfera de propiedad del sujeto está constituida por estos modos del pensar, que son «actos» de la mente. Tales actos me pertenecen —dice Descartes— porque, al tomar conciencia de ellos, me percató de que soy «yo mismo» el que los ejecuta. En este punto ha sido introducido algo fundamental. El yo es —«en sí» y como sustancia— pensamiento. Ahora bien, sólo se hace cargo de sí, sólo adquiere un «para sí», en el movimiento de vuelta de la autoconciencia, es decir, en el acto de percatarse

⁴ *Ha.*, VIII, pág. 63; citado por LANDGREBE, *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968, pág. 258. Completamos esta idea señalando que el proyecto de Filosofía Primera, aunque implica la *epojé* del mundo, lleva a expresión la tendencia fundamental —cree Husserl— de la vida del hombre. Es una autojustificación de la vida; en sus palabras, una «crítica universal de la vida» (*Ha.*, VIII, p 154; citado por Landgrebe, *op. cit.*, pág. 261).

de sus propios actos⁵. En definitiva, el «sí mismo», la «ipseidad», no es previa a la autorreflexión, sino que se constituye en el movimiento mismo de la autoconciencia reflexiva.

2. LAS CONTRADICCIONES INTERNAS DEL PLANTEAMIENTO CARTESIANO Y LA NECESIDAD DE REBASAR LA «FILOSOFÍA DE LA CONCIENCIA»

Suponiendo que nuestra reconstrucción de la comprensión cartesiana de la ipseidad sea correcta, desvela, al menos, dos contradicciones internas. La primera atañe a la relación entre los dos sentidos del método analizados, es decir, en cuanto modelo de autorrealización y en cuanto método de autoconocimiento. La segunda concierne a esta última acepción gnoseológica.

Abordemos la primera dificultad. El método, entendido como «recto camino» —decíamos— presupone un modelo de autocomprensión y de autorrealización. Pero la autorrealización está ligada, por principio, a la particularidad, a la vida de un sujeto concreto. Y, sin embargo, el camino epistémico arroja como resultado un «sí mismo» despersonalizado. En las cuartas objeciones a las *Meditaciones*, Arnauld advierte una contradicción entre el sentido singular de la mente (en cuanto es el yo concreto el agente de estos o aquellos pensamientos, en acto) y el sentido universal, según el cual la mente es sustancia y, por tanto, «pensamiento en general» (*Meditaciones/otros*, pág. 203). La respuesta de Descartes es muy interesante: «por pensamiento no entiendo algo universal que comprenda todos los modos del pensamiento, sino una naturaleza particular que recibe todos esos modos, así como la extensión es una naturaleza que recibe todas las figuras» (*Ibid.*, pág. 208). Se siente uno tentado a interpretar esta afirmación como prueba de que Descartes personaliza el yo, en la medida en que sugiere que el pensa-

⁵ Esto, por lo demás, da sentido a afirmaciones tales como que sabe que existe mientras piensa, «pues podría suceder que si dejara de pensar completamente, al punto dejaría de ser» (*Meditaciones/otros*, pág. 25), o que sólo hay un saberse actual en la existencia, de forma que la justificación de la permanencia en el tiempo necesita del recurso a Dios, que conserva al yo (*Ibid.*, Tercera Meditación, pág. 44-45).

miento siempre es en acto y por tanto, siempre «en persona». Pero esta «personalización» es meramente aparente. Pues —como se vio— lo propio del yo no son los contenidos de los pensamientos, sino los actos mismos, y éstos poseen un sentido universal. Si es posible hablar de un «sí mismo» en sentido singular, habría que incluir en el concepto de ipseidad el modo en que está referida la subjetividad a los contenidos mismos de los actos, pues lo específico de un individuo no es el querer, sino aquello que quiere y desea, no es el pensar, sino el pensamiento por el que apuesta. Al excluir del concepto de ipseidad toda seña de identidad específica y reducirla a la esfera de los actos de conciencia, Descartes, como luego Husserl, disuelve al hombre «de carne y hueso» en un Ego tan despersonalizado como el «yo sin atributos» del que habla Musil. Aún puede volver a objetarse que los actos de pensamiento son siempre singulares y que son ejecutados en primera persona. Pero, en este caso, la particularidad del yo se hace equivalente a la circunstancia de que en lo singular es actualizada una facultad universal. Y de este modo, el yo concreto es comprendido como caso subsumible en una regla, como ejemplo o variante de una posibilidad universal. El reto consiste, en dar cuenta, no sólo de esta dimensión de universalidad de la razón, sino también del yo concreto en lo que posee de irrepetible. Ahora bien, así había presentado —como vimos— Descartes el «recto camino», como un cauce que compromete a cada uno desde sí. Esta contradicción⁶ confirma la necesidad —justificable por sí misma— de abordar el concepto de ipseidad en vinculación con el concepto de autorrealización, de un

⁶ Por lo demás, la relación entre las dos acepciones del *método* resulta circular. Pues lo que arroja como resultado en el plano epistemológico —que soy pensamiento y me hago presente en la autorreflexión— es precisamente lo que había sido adoptado como punto de partida de la búsqueda metódica misma: la conquista del «sí mismo» debía llevarse a cabo a través del distanciamiento excéntrico. Lo que encuentra el *método* forma parte ya de la definición misma del *método* en cuanto proyecto. Lo encontrado ha sido antes proyectado como único objeto de búsqueda. Esto significa que la comprensión cartesiana de la ipseidad se yergue sobre una decisión previa, la que hace equivalente el proyecto del «sí mismo» y el proyecto «excéntrico», cerrando el paso, *a priori*, a otras alternativas.

modo tal que el «sí mismo» se comprenda como siendo «en cada caso mío». Abordaremos esta cuestión más adelante. Nos referimos ahora a la segunda dificultad mencionada del método cartesiano. En este punto, intentaremos mostrar que la concepción representativa de la autoconciencia que introduce Descartes incurre en autocontradicción o en círculo vicioso y que la salida a esta encrucijada obliga a reconocer que la autoconciencia presupone una relación de «familiaridad prerreflexiva» consigo mismo.

Descartes describe el acceso al «quién» del sujeto como un autoconocimiento reflexivo. Y por autoconocimiento entiende «representación». Baste recordar que en la tercera meditación (*Ibíd.*, pág. 39) habla de una idea que «me representa a mí mismo» y que se refiere a la autorreflexión como «inspección del espíritu» (*Ibíd.*, pág. 28). Es esta adhesión cartesiana a la metáfora «óptica» lo que crea las mayores dificultades. Por lo pronto, nos fuerza a pensar la autoconciencia —y por tanto la respuesta a la pregunta por la identidad del sujeto (la ipseidad)— de dos modos contradictorios entre sí. En la medida en que concibe el saberse como autoconciencia y a ésta como representación del yo, toma como punto de partida una distinción entre el yo cognoscente, que es origen del acto de conocimiento, y el yo conocido, que es punto de llegada. Ahora bien, por otro lado, describe el autoconocimiento como una superación de esta distancia entre cognoscente y conocido, pues, como se sabe, en el movimiento de vuelta de la autorreflexión el yo que conoce se reconoce como idéntico al conocido en un acto único e instantáneo. No podría ser de otro modo, pues si el conocimiento de sí necesitase como condición de su sentido una conciencia representativa distanciada, esta otra conciencia necesitaría a su vez una tercera como condición de sí misma y así *ad infinitum*, con lo cual nunca tendríamos autoconciencia ni, por tanto, acceso al «sí mismo», que es la sospecha manifestada por Burman en su conversación con Descartes⁷. Pues

⁷ «Pero, ¿cómo puedes ser consciente —dice el crítico—, si ser consciente es pensar? Pues para pensar que eres consciente, pasas a otro pensamiento, y de este modo no piensas ya en la cosa que pensabas antes, y entonces no eres consciente de que piensas, sino de haber pensado». Descartes remite, en su respuesta a la inmediatez del acto de autoconocimiento («Respuestas de Renato Descartes...», en *Meditaciones/otros*, pág. 130).

bien, esta inmediatez sólo es comprensible si suponemos, como hace Descartes, que la autoconciencia consiste en la realización de un acto mediante el cual son «aprehendidos» actos de conciencia, como querer o imaginar. Pero con esta definición del autoconocimiento presupone el filósofo francés que lo captado en el saberse, el «sí mismo», no es un yo objetivo, un objeto —como exige la concepción representativa de la autorreflexión que hemos mencionado en primer lugar—, sino una esfera de fenómenos: los actos⁸. En el universo cartesiano, pues, se contradicen la comprensión objetivante del «sí mismo» como «cosa» y la comprensión fenomenológica de éste como esfera de actos intencionales.

Es la equivalencia entre autorreferencialidad y autoconciencia representativa la que nos gustaría examinar más de cerca, pues en ella misma es detectable una inconsistencia interna. Para ello, daremos cuenta de los argumentos de Dieter Henrich, quien se ha convertido en adalid de la que viene llamándose «escuela de Heidelberg». La trascendencia de su análisis radica en que Henrich aspira a superar las contradicciones de la concepción representativa de la autoconciencia que introduce Descartes sin dar el paso heideggeriano, es decir, manteniéndose en la «filosofía de la conciencia», al especificar a ésta como modo originario de ser del sujeto. Y es pertinente introducir esta perspectiva porque si Henrich tuviese razón, dispondríamos de un argumento firme para mantenernos en la denostada «metafísica de la subjetividad», rebasando desde dentro el cartesianismo. Intentaremos mostrar que Henrich no logra su propósito y que la superación de las contradicciones del cartesianismo implica recurrir a una concepción hermenéutica de la autorreferencialidad.

En resumen, el argumento de Henrich es el siguiente⁹. La iden-

⁸ Descartes intenta hacer compatibles estas dos descripciones de la subjetividad instándonos a reconocer que los actos suponen un sustrato que actúa, el yo, como sustancia, cuyos atributos serían los pensamientos concretos. Pero, en este caso, el yo sustrato —contra Descartes— debería ser considerado como un supuesto y no como un objeto de conocimiento. Esto es lo que anima a Kant a describir el yo como una instancia pensable y no cognoscible.

⁹ Seguimos la exposición fundamental de HENRICH, D., 1970, pp 257-284; la aportación de Posthast es importante, en esta misma línea (V. POSTHAST, U., 1971). De D. HENRICH son importantes, además: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*,

tividad entre sujeto cognoscente y conocido —de la que hemos hablado— es alcanzada sólo en el acto de volverse sobre sí, pues la autoconciencia, el saberse, según la teoría de la reflexión, sólo puede llevarse a cabo en dicho movimiento de vuelta. Ahora bien, por otro lado, el sujeto sobre el que el acto se vuelve tiene que ser ya un yo. Esto viene exigido por el concepto mismo de re-presentación, que es «poner ante sí» un objeto. Así que, por un lado, el acto, al volverse, tiene que ser conocimiento de un yo y, por otro, el yo sólo puede constituirse en ese mismo acto de vuelta. Ello da lugar a un círculo vicioso. Y sólo salimos de él —piensa Henrich— admitiendo que, si la autoconciencia es un autoconocimiento reflexivo, el yo, para reconocerse, debe poseer ya, antes, un saber de sí, una «familiaridad consigo mismo». Este saberse previo no puede ser entendido, a su vez, como constituido en un movimiento, por instantáneo que sea, de vuelta autorreflexiva, pues incurriríamos en el mismo círculo del que intentamos escapar. Ha de ser, pues, un conocimiento de sí a-relacional, inmediato. Ahora bien, tal saberse a-relacional no puede ser reducido —arguye Henrich— a una instancia ajena a la conciencia, como el acontecer de la comprensión en la historia del ser. Al hacer esto, Heidegger —a su juicio— no explica el fenómeno de la autoconciencia analizando sus condiciones internas, sino que, simplemente, sustituye ese fenómeno por otra forma de autorrelación, eludiendo el problema (Cfr. HENRICH, D., 1970, pág. 282). La conclusión es pues, la siguiente: a la autoconciencia le subyace una conciencia prerreflexiva y anónima de sí mismo, que por ser a-relacional, es una conciencia «exenta de yo», una «*Selbstlosen Bewußtsein von Selbst*». Semejante conciencia es un fenómeno objetivo. Respecto a ella, el «Selbst», el «sí mismo», considerado como autorrelación «subjética», explícita y relacional, sería un fenómeno derivado, hasta el punto de que Henrich enlaza con el misticismo del lejano oriente, al aconsejar,

Frankfurt, 1967, y «Die Grundstruktur der Modernen Philosophie», en EBELING, D. (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt a.M, 1976. Críticas de relevancia al modelo de Henrich se encuentran en FRANK, M., 1995, págs. 42 ss.; TUGENDHAT, E., 1979, págs. 62 ss. y HABERMAS, J., 1990, págs. 29-37.

como vía regia del autoconocimiento, la superación o abandono de este «sí mismo» relacional.

A nuestro juicio, este extravagante resultado muestra que no podemos salir del atolladero de una teoría del yo como autorrepresentación manteniéndonos en el espacio de la filosofía de la conciencia. Este atolladero ha sido brillantemente descrito por Henrich. Pero su solución encierra —según creemos— una autocontradicción. Henrich sigue aferrado a la concepción representativa de la conciencia que él mismo combate. Ello se hace patente en que no puede evitar describir la «autofamiliaridad inmediata» del sujeto como un autoconocimiento, lo que implica entender la autorreferencialidad como presentación de un yo ante sí mismo en cuanto «objeto». Henrich nos reta a aceptar la paradoja de que dicho autoconocimiento —que presupone, lógicamente, la distinción sujeto-objeto— es a-relacional. Pero si una paradoja es ineludible es porque el punto de partida que conduce a ella también lo es. Lo que patentiza que Henrich parte de la convicción de que el único modelo posible de autorreferencialidad es el cartesiano, es decir, el que se explicita en términos de auto-representación reflexiva. Y Henrich no ha probado que la adopción de dicho punto de partida sea inexorable. Nada impide rechazar la teoría de la autorrepresentación porque conduce a una paradoja. Por el contrario, el hallazgo de esta paradoja debe forzar a abandonar la teoría. En caso contrario, mereceríamos la acusación de dogmatismo.

Alcanzado este punto de la reflexión, hemos de afrontar la solución de dos problemas irresueltos. La contradicción aclarada en primer lugar —entre autorrealización y autoconocimiento— exige indagar un concepto de ipseidad tal que sea atribuible a la persona concreta. Las dificultades expresadas respecto al modelo cartesiano de la autoconciencia incitan a pensar esta «familiaridad consigo mismo» que la autorreflexión presupone evitando su vinculación con la idea de autorrepresentación, por muy inmediata que ésta parezca.

Recuperaremos a continuación una perspectiva procedente del «análisis del lenguaje» y con tintes naturalistas, que incluye, en principio, un comienzo prometedor en la solución de estos dos problemas pero que, por su insuficiencia, invita —según nuestra convicción— a rebasar el naturalismo mediante una perspectiva «hermenéutica».

3. IDENTIFICABILIDAD E IDENTIDAD. REDUCCIÓN NATURALISTA *VERSUS* COMPRENSIÓN HERMENÉUTICA DE LA IPSEIDAD

Una vía, en principio, prometedora para descender del «Yo» absoluto o universal al «yo» concreto como agente de la relación autorreferencial, es el análisis del lenguaje. Me referiré a un argumento que posee ya una tradición en el ámbito anglosajón, y que nosotros vinculamos aquí a Strawson (1959) y a E. Tugendhat (1979). De acuerdo con este argumento, las oraciones en las que se expresa la conciencia o autoconciencia están enunciadas en primera persona y predicán un «estado mental». La gramática de estas expresiones —como «percibo este árbol» o «sé que percibo»— obliga a referir dichos estados de conciencia a un sujeto particular, el cual es «identificable» espacio-temporalmente, pues el pronombre «yo» es un término «deíctico». De este punto de partida se podría deducir que la pregunta por el «quién» remite, no a un yo que es objeto de conocimiento autorreflexivo, sino —de modo naturalista— a una descripción pública y empíricamente comprobable; la autoconciencia es desentrañada, no como autoinspección, sino como autoatribución de un estado mental.

Con esta aclaración del problema de la autorreferencialidad hemos descendido, sí, del «Yo» absoluto al «yo» concreto y hemos asestado un duro golpe al modelo representativo de la autoconciencia —los dos problemas que nos inquietaban. Pero este análisis —a nuestro juicio— carece de fuerza para disolver el problema de la «identidad» del «yo» en el de su «identificabilidad» espacio-temporal. El problema de la «identidad» del yo en cuanto ipseidad subsiste a pesar de que reconozcamos como cuestión con sentido el de su «identificabilidad». Pues un sujeto, por más identificable que sea —y hoy cada vez más en base a su «tarjeta de identidad genética»— sigue siendo un ser confrontado con la cuestión de su «quién», del perfil de su autocomprensión.

Es previsible que un filósofo naturalista arguya en este punto que éste no es un problema auténticamente filosófico, sino un asunto subjetivo, que cada uno ha de resolver. Presuposición necesaria de esta réplica posible es que la comprensión de sí, la autorreferencialidad como proyecto de «sí mismo», es un fenómeno sin incidencia en el análisis semántico de la naturaleza de los estados mentales, conclu-

sión a la que puede inducir la distinción que, tanto Strawson como Tugendhat, realizan entre «simetría semántica» y «asimetría epistémica». Mediante el último concepto se alude al acceso privilegiado que cada sujeto posee respecto a sus propios estados de conciencia, incomparable con el que pueda tener cualquier espectador. El primero recoge la tesis según la cual, a pesar de esta ineludible asimetría —en virtud de la cual puede decirse que cada sujeto posee una esfera de propiedad, en cierto modo intransferible— el significado de los estados mentales es por principio público, habida cuenta de la refutación wittgensteiniana de la posibilidad de un lenguaje privado. La fuerza de esta distinción radica en que constituye un apoyo a la idea —propicia al «externalismo» en la teoría anglosajona del conocimiento—, de que los significados se constituyen independientemente de la esfera de la subjetividad. Si extraemos de esta tesis su virtual versión radical, reduciendo la autorreferencialidad a un mero «reconocimiento» de estados mentales —el acceso epistémico— sin incidencia semántica, nos vemos de inmediato conducidos a dar crédito a la impresionante tesis de Derek Parfit, según la cual los estados mentales serían descriptibles con objetividad desde la perspectiva de una tercera persona —o lo que es lo mismo, que el «sí mismo» no es más que una secuencia de estados que puede ser objetivada de modo impersonal¹⁰. Ahora bien, esta lógica argumentativa reposa —según nuestra convicción— sobre un supuesto erróneo. Y ello, fundamentalmente, porque presupone que los estados mentales son comparables con «hechos» o «sucesos» en el sentido del primer Wittgenstein. No resultaría inocuo respecto a semejante supuesto subrayar en este momento lo que resulta indeclinable de la preten-

¹⁰ PARFIT, D., 1986. Esta idea la ilustra Parfit invitándonos a reconocer que cabe imaginar sin contradicción que en un mundo técnico más desarrollado que el nuestro se transfieren a otra mente todos mis estados mentales, de tal modo que habría que aceptar dos afirmaciones paradójicas: que el individuo receptor sería justamente el mismo sujeto que yo, pues posee todos mis estados, y que no lo es, porque es «identificable» espacio-temporalmente como otro. Lo que implica que el problema de la «identidad» personal, como interrogación por lo que pertenece de modo inalienable al «sí mismo», carece de sentido. V. la discusión de Ricoeur con Parfit en RICOEUR, P, 1996, págs. 126-137.

sión cartesiana. La esfera de la subjetividad no puede ser reducida a un conjunto de estados mentales *qua* estados de cosas, pues incluye la dimensión (fenomenológica) de los actos que acompañan a todo «contenido» mental. Sin presuponer esta dimensión no podríamos explicar la circunstancia de que el contenido de un estado mental —descriptible, por ejemplo, en proposiciones que expresan que algo se da, ocurre— sea «significativo» para el sujeto y pertenezca a un «mundo de sentido» que él comprende. Que este lazo entre acto y contenido es consubstancial a lo mental viene siendo defendido en la filosofía anglosajona por aquellos que, como Davidson, entienden los estados mentales como *actitudes proposicionales*, es decir, como actitudes con carga intencional ante contenidos expresables mediante alguna oración (por ejemplo, DAVIDSON, D., 1970). Pero antes de aprovechar esta conceptualización del problema, nos gustaría dar remate a la reflexión que hemos emprendido.

Que los contenidos mentales sean inseparables de actos responsables de la «significatividad» de los primeros implica que la esfera de lo subjetivo no se agota en un «acceso epistémico» que deja intacto el contenido semántico de tales estados. Los actos intencionales no se limitan a «constatar» un contenido mental, sino que lo hacen significativo en la medida en que lo inscriben en un contexto concreto de comprensibilidad, contribuyendo, así, a la configuración de su valor semántico. Si profundizamos este resultado —de cariz fenomenológico— reparando en la circunstancia de que en esta relación el sujeto, al mismo tiempo, se comprende a sí mismo en una situación vital, nos situamos de lleno en el terreno presidido por la hermenéutica continental: la comprensión del sentido del ser de los entes es inseparable de la autocomprensión del sujeto en el contexto del mundo de la vida. Y ello significa que el fenómeno de la «ipseidad» no es reductible de modo psicologista, como rezaba la hipótesis naturalista mencionada más arriba.

Es este problema de la «comprensión de sí» y de la «comprensión de sentido» lo que el naturalismo (en su radical acepción antihermenéutica, de la que sólo es un ejemplo la de Hans Albert) es incapaz de afrontar. La comprensión de un sentido no es explicable nomológicamente o descriptible en términos de «estados de cosas», precisamente porque es condición de posibilidad del «sentido» de cualquier explicación o descripción. Habría que advertir,

además, que la recusación del «externalismo» a la que hemos llegado no implica una reducción al absurdo del supuesto que fue llamado «simetría semántica». Los significados son, en efecto, públicos. Pero quizás habría que comprender el principio de la «simetría semántica» —en la perspectiva hermenéutica sugerida por M. Frank (FRANK, M., 1995, págs. 143 ss.)— sólo como un postulado y no como expresión de un *factum*. En principio, los significados han de ser comprensibles públicamente. Pero esta simetría ideal, esta conmensurabilidad anticipada, está diferida continua e irremisiblemente, a causa de la asimetría de hecho que introduce el fenómeno de la comprensión interpretativa. El reconocimiento, en efecto, de este fenómeno, nos obliga a admitir una fractura permanente en la constitución intersubjetiva de los significados, un fenómeno de «diferencia» entre comprensiones que, por lo demás, convierte en una ficción sin sentido a la idea, anteriormente expresada, de que la originariedad de la cuestión por el «sí mismo» puede ser desechada en beneficio de una descripción «externa» —y, en definitiva, impersonal— de estados mentales desde la tercera persona.

Pero la perspectiva hermenéutica que avanzamos es susceptible de ser fundada directamente en un análisis de la gramática de las oraciones en las que se expresa la conciencia. La posición de Tugendhat en esta línea nos parece especialmente iluminadora, pues, tomando el aludido punto de partida según el cual dicha gramática exhibe la relación entre un yo identificable y un estado mental, muestra la necesidad de entenderla, además, como una *actitud proposicional*, con un contenido intencional irreductible, haciendo frente, así, a la hipótesis naturalista que hemos discutido. Las frases que articulan estados mentales no ponen en relación al yo con una «cosa» espacio-temporal, sino que expresan la caracterización cualitativa de una situación, es decir, vivencias intencionales. Así, no «sé que» «el señor X», sino un estado del señor X. Y no se desea una cosa, sin más, sino que se desea que algo sea o haya sido o se comporte de algún modo. Los estados mentales, pues, reflejan una estructura hermenéutica: presentan al ente bajo un sentido experienciable, en un modo de ser (TUGENDHAT, E., 1979, págs. 18 ss.). Pues bien, este análisis permite a Tugendhat combatir la idea —de origen cartesiano— de que en la autoconciencia accedemos a un conocimiento reflexivo del

yo. En la proposición «yo sé/me percato de que,..» el término «yo» —como se dijo— es simplemente una partícula deíctica que designa a un sujeto identificable espacio-temporalmente —y no un objeto de conocimiento autorreflexivo—; este sujeto empírico está puesto en relación con una vivencia (aunque sea el caso de la vivencia «de que pienso»). Sin embargo, este tratamiento del problema no pretende reducir de modo naturalista el fenómeno de la ipseidad, sino liberarlo de la metáfora visual que hace de él un autoconocimiento y situarlo en otro lugar. En sentido estricto, no «sé» una vivencia sino que me hago cargo experiencialmente de ella. En la relación autorreferencial el yo no es un sujeto representable, sino un sujeto de vivencias, y éstas expresan modos en los que *es* el sujeto. Con ello justifica Tugendhat el punto de partida heideggeriano: la forma de autorreferencialidad originaria no es la autorrepresentativa (cartesiana), sino que consiste en un modo de comportarse respecto a sí mismo. Se trata de un *Sich-zu-sich-Verhalten*. Y en ese modo de comportamiento respecto a sí mismo es comprendido un modo propio y específico de *ser-ahí* (V. *Ibíd.*, lecciones 9 y 10). Indaguemos, pues, en el pensamiento de Heidegger, la pregunta por el «quién» de la autorreferencialidad, por la ipseidad.

4. AUTOELECCIÓN Y REFLEXIÓN EN EL «SÍ MISMO» COMO PROYECTO. «CON HEIDEGGER, MÁS ALLÁ DE HEIDEGGER»

La analítica existencial que desarrolla Heidegger en *Ser y Tiempo* puede contribuir a aclarar la idea crucial a la que ha conducido nuestro análisis, a saber, que la autorreferencialidad originaria se patentiza en la forma de un «comportamiento cabe sí» o relación de autocomprensión, proporcionando, al mismo tiempo, claves importantes que permiten entender el «sí mismo» como un proyecto. El ser-en-el-mundo comporta, tanto una comprensión del sentido de los entes, como una autocomprensión —insiste Heidegger en el § 31—. Al comprender, el *Da-sein* se comprende a *sí mismo*, simultáneamente, en posibilidades de ser. Algo es comprendido en la medida en que es también aprehendido en el contexto de sentido que abre un proyecto existencial. Esta tesis afirma la incidencia ontológica de la autorreferencialidad, incidencia que he-

mos defendido anteriormente frente a un posible reduccionismo psicologista o naturalista en el análisis de la autorreferencialidad. Pero informa, además, sobre el carácter proyectivo que es inherente al fenómeno de la autocomprensión: mediante éste, el *Da-sein* es «relativamente a su ser» y en la responsabilidad de ser. El § 27 vincula de modo expreso la pregunta por el «quién» del *Da-sein* con el análisis de esta responsabilidad, que confronta con el reto de «conquistarse» a sí mismo. El *Da-sein* no es «él mismo» mientras no se sustraiga al «Uno», a una existencia cotidiana que ya determina, por así decirlo, una autocomprensión ciega y anónima, y alcance la «resolución» de «empuñar» el propio «poder ser». Esta sustracción al «ser uno» para conquistar el «ser sí mismo» es caracterizada, además, en el § 54, como un viraje desde un estado en el que el *Da-sein* no elige a un estado en el que éste se hace cargo de la responsabilidad de elegirse. Es por esta razón por la que describe Heidegger la resolución por el «sí mismo» como la elección que elige el poder elegirse ¹¹.

A nuestro juicio, este punto de partida del análisis heideggeriano, que pone al descubierto la relación interna entre el fenómeno de la autocomprensión y el de la conquista de «sí mismo», es acertada pero insuficiente ¹². Es acertada, porque expresa una condición *necesaria* de la ipseidad. La relación de autocomprensión se revela ahora arraigada en un proceso temporal en el que son proyectados, en el seno de la facticidad, modos de un poder-ser. El «quién» de la autorreferencialidad es un ser que «hace por ser»; el «sí mismo» —diríamos nosotros— es proyecto de ser. Pero la proyección de posibilidades de ser no sería genuina si no es sobre la base de esa resolución por «elegirme» a mí mismo, es decir, por hacerme cargo de dicho proyecto. Y, puesto que

¹¹ La traducción castellana de Gaos reza: «hacer esta elección, decidirse por un 'poder ser'» (*ST*, pág. 292), pero el original alemán dice literalmente «elegir esa elección, decidirse por un poder ser» («Wählen dieser Wahl, Sichentscheiden für ein Seinkönnen» (*SZ*, pág. 268).

¹² Debo a Tugendhat gran parte de las convicciones que aquí expreso. Cfr. para las críticas de Tugendhat en las que me apoyo TUGENDHAT, E., 1979, lección 10.

soy en posibilidades siempre fácticas, esta resolución por elegirme tiene que ser comprendida también como elección: elijo el elegirme. Que Heidegger insista en que con ello no estamos ejercitando el libre albedrío, sino que toda elección es «proyecto-yecto», nos previene, acertadamente, contra la ingenua perspectiva de Sartre según la cual el acto de elección es un acto originario de entera libertad. Y nos previene también contra la vulgarización que de este fenómeno hace R. Rorty, al comprender la autoelección como una «autoinvención» privada (Cfr. RORTY, R., 1991, cap. 5). Las posibilidades de autocomprensión son proyectadas desde una precomprensión fáctica. Esta precisión deberá ser tenida en cuenta cuando, en lo sucesivo, utilicemos el término «elección».

Ahora bien, esta resolución por «empuñar» las posibilidades propias, que es condición necesaria en la emergencia de un «sí mismo» genuino, no es —según nuestra convicción—, condición suficiente de ésta. El «estado de resuelto» lo entiende Heidegger como acceso al «sí mismo» propio, que corre parejo a una sustracción respecto al «ser-uno». Pero la resolución de elegirme —habría que replicar— no implica *per se* la apertura de un auténtico «sí mismo», sino la aprehensión de éste como un proyecto por hacer. No es el «sí mismo» auténtico lo que propiamente es abierto en esta resolución, sino la determinación de empuñar el proyecto que habría de conducir a él.

En el contexto presente no estaría de más formular la siguiente interrogación: ¿qué determina que sea elegida una posibilidad y no otra? Heidegger sólo puede responder a esta cuestión remitiendo de nuevo a la facticidad de la elección. La autodeterminación por una posibilidad se explica por la facticidad antecedente de una precomprensión. Pero esta circularidad expresa una verdad parcial. Significa que las posibilidades de comprensión —como se dijo— son proyectadas desde la finitud de comprensiones previas. La parcialidad de esta verdad se hará patente reconociendo que la elección genuina de sí mismo se ve acompañada por un momento reflexivo, cuya presuposición se hace necesaria para que el punto de partida de Heidegger resulte coherente y completo. En efecto, de una elección no puede decirse que es «mía» si no puedo apoyarla reflexivamente en razones. Si no puedo aportar razones que justifiquen que una posibilidad de ser es mejor que otra, tengo que ad-

mitir que no soy «yo mismo» el que se elige auténticamente al situarme en ella, sino que se trata de una elección arbitraria. En este sentido, puede decirse —con Taylor— que todo proyecto de ser incluye una opción ética, pues presupone valoraciones acerca de qué resulta mejor o más digno realizar (Cfr. TAYLOR, Ch, 1996, §§ 1-4). Y ello no quiere decir, por otra parte, que la elección deba ser deducible a partir de un *corpus* de razones. Pues, si las razones fuesen premisa de la elección, tampoco podría decirse de ésta que es propiamente «mía»: no hay elección donde lo elegido es producto de una solución inexorable y única.

Si hemos de dar cuenta simultáneamente de estas dos condiciones del «sí mismo» en cuanto proyecto —que la autoelección no puede ser entendida como pura deducción de premisas racionales y que, al mismo tiempo, ha de poder apoyarse en razones—, se hace necesario describir la relación entre «comprensión» y «reflexión autoconsciente» de un modo distinto al heideggeriano. En virtud de la inversión del cartesianismo que opera Heidegger, la reflexión autoconsciente es reducida a un modo deficiente de la relación práctica del *Da-sein* «cabe los entes». La excentricidad del «reparar» reflexivamente en algo del mundo o en mí mismo surge por una desconexión práctica, cuando resulta deficitario el modo de «habérselas con el mundo» (*ST*, § 13, pág. 74). Pero asignarle a la reflexión un carácter deficitario implica suponer que es impotente para generar efectos propios, que los productos de la excentricidad reflexiva son sólo expresión de contenidos ya gestados, en su totalidad, en el seno de las precomprensiones fácticamente dadas. Ciertamente, la reflexión autoconsciente no puede ser fundamento de sí misma si —como se ha intentado mostrar— presupone una relación prerreflexiva consigo mismo. Ahora bien, que presuponga comprensiones antecedentes no implica que sea reductible a ellas. Si no se le reconoce un poder propio, un poder para volver activamente sobre sus condiciones antecedentes y conmoverlas, entonces —como decíamos— el «sí mismo» ya no puede ser entendido como un proyecto «propio» y responsable, mediante el cual podamos hacer frente al que nos interroga por las razones justificables que anidan en él. Heidegger ha despreciado este momento de excentricidad inherente al proyecto mismo de ser. La vocación excéntrica, el «querer tener conciencia» —en términos

heideggerianos— no es parte activa en la conquista de sí. Es reductible —según el autor de *Ser y Tiempo*— al momento de la «resolución» existencial, al «querer determinarse». «La vocación de la conciencia —dice— tiene el carácter de una ‘invocación’ del ‘ser-ahí’ a su ‘poder ser sí mismo’ más peculiar» (*ST*, pág. 293). Esta reducción determina el declive del excelente punto de partida heideggeriano. Fuerza a fundar la validez de las posibles razones que acompañan a la elección de un modo de ser en el acto mismo de elección, y una elección que no tiene más justificación que ella misma no puede dar fe de sí. De ella no puede decirse que sea «mi» elección.

Es necesario, pues, recuperar, desde este nivel hermenéutico, el momento de validez del cartesianismo, es decir, la pretensión de que la excentricidad reflexiva es un elemento *constituyente* del «sí mismo», pero no para abandonar lo ganado con Heidegger, sino para completarlo.

5. RECUPERACIÓN DEL MOMENTO DE VERDAD DEL CARTESIANISMO, «CON Y CONTRA» EL MODELO HABERMASIANO-APELIAN O

La recuperación de la verdad del cartesianismo se nos ofrece en el contramodelo de la comprensión heideggeriana de la ipseidad: la reilustrada de Habermas y Apel. La clave de esta recuperación radica —a nuestro juicio— en que desplaza la concepción cartesiana de la autorreferencialidad —como autorreflexión en la que es constituido el «sí mismo»— desde el nivel de la conciencia al del lenguaje. Habermas y Apel han mostrado que la duda metódica cartesiana y el proceso autorreflexivo subsiguiente presuponen un uso público del lenguaje en cuyo seno cobra sentido (Cfr., por ejemplo, APEL, K.-O., 1985, vol. II, pág. 324). La autorreflexión del sujeto como conciencia es sustituida, así, por la autorreflexión del pensamiento (lingüístico) sobre sí mismo. Pues la «pragmática trascendental» apeliiana y la «pragmática universal» habermasiana ponen en juego un pensamiento filosófico que, al «reflexionar sobre el lenguaje por medio del lenguaje», se auto comprende como una toma de conciencia de los presupuestos de su propio ejercicio. Es fácil detectar que la identificación de tales presupuestos, que representan ahora los universa-

les del diálogo, reproduce a otro nivel el método cartesiano; como era el caso a propósito de la certeza del «yo pienso», no son negables sin autocontradicción y resultan accesibles sólo mediante una autorreflexión *in actu*: mediante una autorreflexión en la que el que argumenta repara en las condiciones del argumentar mismo. No extraña que este traslado del método cartesiano a la pragmática del lenguaje haya obligado a Apel —que sostiene, contra Habermas, la posibilidad de una fundamentación última— a presuponer, como Descartes, una instancia última como garante de la certeza autorreflexiva, esta vez una instancia que no es trascendente, sino trascendental, respecto al yo que reflexiona. Como garante último de la validez de la autorreflexión, dice Apel, es preciso suponer «o Dios o el juego trascendental del lenguaje» (*Ibid.*, pág. 375). Desistimos aquí de realizar un análisis más preciso de este paralelismo, que podría ser completado con muchas otras apreciaciones. En otro lugar hemos intentado mostrar las deficiencias estructurales de la reilustración habermasiano-apeliana (SÁEZ RUEDA, L, 1994, págs. 228-251). Nos limitamos ahora a señalar uno de sus logros, fundado precisamente en el traslado del cartesianismo al que aludimos.

La auténtica verdad cartesiana —dice Apel— radica en el carácter irreductible de esa pretensión del pensamiento de justificar reflexivamente su propia validez (*Ibid.*, pág. 19.). La hermenéutica crítica de Habermas y Apel parte, en consonancia con ello, del reconocimiento de que toda comprensión particular incorpora una apuesta reflexiva del sujeto, una pretensión de validez y, por tanto, la responsabilidad de afrontar una justificación argumentativa. Este presupuesto del ser-lingüístico humano no puede ser puesto en cuestión sin incurrir en contradicción. Ello implica que a la facticidad del ser-en-el-mundo le es inherente también esa vocación excéntrica que Descartes ponía en juego a través del método, es decir, la vocación de un distanciamiento reflexivo respecto a los contenidos de la experiencia inmediata para ponerlos ante el tribunal de la reflexión argumentativa. Dicha vocación debería contar como un momento del ser-en-el-mundo, cooriginario junto con el «comprenderse en posibilidades», lo que significa, en el contexto de la problemática que nos ocupa, que estamos entregados *ya siempre*, no sólo a la responsabilidad de elegir el sí mismo genuino, sino, simultáneamente, a la vocación racional de justificar

argumentativamente nuestras elecciones. Intentaremos mostrar, refiriéndonos a Habermas, que la teoría de la acción comunicativa no hace justicia a esta imbricación.

Comprende Habermas el «sí mismo» como producto de una específica forma de autorreflexividad que tiene lugar en la relación intersubjetiva (Cfr. HABERMAS, J., 1990, págs. 227-239). Ya Mead había hecho derivar la autocomprensión que posee un individuo del conocimiento de sí que adquiere a través del *alter ego*. El individuo alcanza una esfera propia de subjetividad sólo interpretándose a partir de las reacciones comunicativas que provoca en el otro¹³. Habermas reconoce que la autorrealización, que consiste en el proyecto de un sí mismo propio, es una aspiración inalienable (*Ibíd.*, págs. 230 s.). Pero, al mismo tiempo, siguiendo a Mead, hace depender la autorrealización de la comprensión de sí que se alcanza a través del reconocimiento del otro. «El hablante sólo puede referirse *in actu* a sí mismo como hablante al adoptar la perspectiva del otro y divisarse a sí mismo como *alter ego* de un prójimo, como segunda persona de una segunda persona». «El 'sí mismo' de la relación práctica consigo mismo se cerciora de sí mediante el reconocimiento que sus pretensiones experimentan por parte de un alter ego» (*Ibíd.*, págs. 228 y 229). Repárese en que lo que Habermas afirma no es sólo la imposibilidad de una constitución del «sí mismo» *al margen* de la intersubjetividad, sino, más radicalmente, que el «sí mismo» se explica *por* la intersubjetividad, *por* el movimiento —ex-céntrico— de reconocimiento a través del otro. Pero el reconocimiento intersubjetivo es, al mismo tiempo, un proceso de justificación de pretensiones de validez, en el que la teoría de la acción comunicativa cifra la lógica de la verdad. Se comprende así la convicción habermasiana de que las condiciones de simetría argumentativa de una «situación ideal de habla» son, tanto las condiciones de la verdad, como del proyecto de autorrealización, «que

¹³ Incluso la autoafección más inmediata tiene su origen en la circunstancia de que los gestos cobran para él significado en la medida en que los comprende desde la perspectiva del otro, que reacciona ante ellos (Cfr. *Ibíd.*, pág. 214-216).

sólo puede estabilizarse si encuentro reconocimiento como tal persona y como esta persona» (*Ibíd.*, pág. 231). En tal situación ideal —dice— «nosotros vemos siempre el paradigma de la recíprocamente constituida identidad del yo como también la idea del verdadero consenso. En esta medida la verdad de los enunciados se basa en la anticipación de la vida lograda» (HABERMAS, J., 1984, pág. 177). Si esto es así, la constitución del «sí mismo» se hace depender —a nuestro juicio— de una racionalización del mundo de la vida. Y ello se patentiza en que dicho proceso de racionalización a través del discurso argumentativo, que es condición del progreso, presupone —según Habermas— la constitución progresiva de una «identidad postconvencional» del individuo, que incluye la adquisición de una facultad excéntrica para tomar distancia reflexiva respecto al mundo de la vida y someter sus contenidos de sentido a la prueba de la argumentación discursiva (Cfr. HABERMAS, J., 1990, págs. 237 ss.).

Podemos concluir ahora que en esta concepción de la ipseidad el «momento excéntrico» ha alcanzado una prevalencia extrema respecto al «momento céntrico» del comprenderse en posibilidades. A la dimensión excéntrico-reflexiva de la existencia del sujeto se le atribuye, en efecto, la capacidad de generar desde sí la autocomprensión. Y ello en dos sentidos: en primer lugar, como dimensión autorreflexiva consistente en un movimiento de vuelta a sí desde el reconocimiento del otro, movimiento al que se hace responsable de la emergencia de un esfera de propiedad; en segundo lugar, como autorreflexión discursiva de los participantes en el diálogo, que tiende a sustituir precomprensiones del mundo por justificaciones argumentativas. No resultará difícil reconocer en este resultado un paralelismo con la pretensión cartesiana más arriba analizada, según la cual el yo se constituye en el movimiento de vuelta de la autorreflexión, una autorreflexión, también, que promueve una *epojé* respecto a lo dado en la experiencia para someterlo a juicio reflexivo.

Si reducir la dimensión excéntrica de la reflexión a la dimensión hermenéutica del «comprenderse en posibilidades» —como hace Heidegger— resulta unilateral, no menos parcial nos parece este otro reductivismo —el inverso—, que hace derivar el «sí mismo» de la autorreflexión. Pues un individuo no puede reconocerse a través del otro si no posee ya una familiaridad previa consigo mismo, si no es ya proyecto de ser, si no dispone de la unidad de una vida propia

desde la cual interpretar las reacciones del *alter ego*. El error que el desconocimiento de esta dimensión «céntrica» representa se manifiesta ejemplarmente en que la perspectiva reilustrada diluye, sutilmente, la particularidad e irrepetibilidad que es inherente a toda «identidad». Pues la variedad y riqueza indisponible de las posibilidades del mundo de la vida queda sometida al movimiento unificante de un historia que se entiende encaminada hacia la convergencia ideal, hacia el acuerdo sin fisuras. Habermas mismo reconoce que la idea de un consenso es impensable sin la idea de una reconciliación final y un hermanamiento en una forma de vida común (HABERMAS, J., 1991, págs. 72 s.). Y para Apel, la comunidad ideal de comunicación coincide con una «síntesis trascendental de la interpretación», una síntesis que sustituye a la kantiana «unidad sintética de la apercepción» (1985, vol. II, pág. 337). En este punto, por cierto, se reproduce la absorción cartesiana del «sí mismo» particular por el universal «yo pienso». Pues la convergencia final de las interpretaciones, como sustituto del kantiano punto supremo de la apercepción, traslada el «yo pienso que ha de poder acompañar a todas mis representaciones» al «yo pienso» de una comunidad ilimitada en el que se expresa la autoconciencia final de la humanidad como una unidad irrevocable.

6. ESBOZO DE UNA CONCEPCIÓN DE LA IPSEIDAD COMO TENSIÓN ENTRE NARRATIVIDAD Y DISCURSIVIDAD

Si el análisis precedente es correcto, habría que admitir que el concepto de ipseidad debe hacer justicia a dos componentes cooriginarios del «ser-en el mundo», aunque opuestos en su sentido: la textura hermenéutica del comprenderse, céntricamente, en posibilidades, por un lado, y la vocación excéntrica de justificación reflexiva, por otro. Nos gustaría, finalmente, presentar un esbozo de nuestra propuesta de articulación de estos dos componentes ¹⁴.

¹⁴ Aplicamos en el contexto presente la idea central que desarrollamos en nuestro trabajo, inédito, «Dimensiones de la ipseidad-Fenomenología y Teoría de la Acción».

Si el «sí mismo» es un proyecto, se hace necesario comprender la identidad como un proceso temporal. El «quién» del yo se gesta en una historia. ¿Cómo podríamos, entonces, definir la identidad de un yo que se hace y que recorre una trayectoria comprendiéndose en posibilidades siempre yectas? Entre los diversos episodios del trayecto debe haber una unidad interna, un nexo de sentido inmanente que permita hablar de una unidad, de la unidad de una vida. Este requisito invita a hablar —con P. Ricoeur— de la ipseidad como el proceso de una «identidad narrativa»¹⁵. El «sí mismo» se hace accesible de un modo privilegiado en cuanto «unidad narrativa», en cuanto trama que es reconstruible en el relato de la historia de una vida. El concepto de identidad narrativa permite —a nuestro juicio— hacer justicia al carácter irreductible de esa responsabilidad de la autoelección que pertenece a la estructura de la autocomprensión y por la cual el sujeto, desde la facticidad, se proyecta en posibilidades, así como al presupuesto de la unidad del proceso, al que hemos aludido. La idea de «narratividad» hace compatibles la «diferencia» entre las elecciones, por un lado, y el vínculo que, enlazándolas, autoriza a hablar de una «identidad» del sujeto, por otro. Pues la «trama» narrable, en primer lugar, articula episodios heterogéneos, irrepetibles; tiende un puente entre momentos vitales, no subsumiéndolos en una regla e imponiéndoles una necesidad lógica o metafísica, sino respetando su carácter impredecible y asumiéndolos, por tanto, como modos indisponibles de ser en los que el sujeto se ha hecho a sí mismo. El cauce vital que la narratividad permite comprender, en segundo lugar, es un encadenamiento entre momentos diferentes enlazados en una red de nexos hermenéuticos: cada momento, impredecible y único, mantiene con los demás una relación de «motivación» cuyo sentido es comprensible de modo inmanente a dicha red; en caso contrario no podría decirse que se trata, en esa trama, de una historia *propia*.

Ahora bien —según nuestra convicción— no puede decirse de

¹⁵ RICOEUR analiza este concepto en *Temps et récit*, París, Éd. du Seuil, 1985, tercer volumen. Trad. cast. de Agustín Neira, *Tiempo y Narración*, Madrid, Cristiandad, 1987; México, Siglo XXI, 1996. Ricoeur vuelve sobre el tema en su reciente *Sí mismo como otro*, op. cit. (V. los estudios quinto y sexto).

modo riguroso de la identidad narrativa que sea «propia», que sea la identidad de una persona. Pues, precisamente porque la unidad narrativa de una vida se funda en una comprensibilidad «desde dentro», es demasiado próxima como para que pueda ser llamada «mía». Sin la posibilidad de autoextrañamiento, del esfuerzo por salir de sí y contemplarse «desde fuera», desde el espectador —el «otro», real o imaginado— no puede el yo re-conocerse, es decir, aprehender la «diferencia» que lo constituye. Es en este punto donde resulta todavía posible recobrar la validez parcial de la tesis habermasiana, que ahora repetimos en palabras del autor: «la apropiación autocrítica y la prosecución reflexiva de la propia biografía se quedaría en un ideal incomprometido, en un ideal incluso indeterminado, si yo no pudiera salirme a mí mismo al paso ‘ante los ojos de todos’ (...)» (HABERMAS, J., 1990, págs. 225 s.). Por medio de este excéntrico autoextrañamiento se ha sumergido el sujeto ya en el movimiento del reconocimiento intersubjetivo y de la justificación discursiva de pretensiones. Los actos, «comprensibles desde dentro», tienen que jugar, al mismo tiempo, el papel de acciones a las que se les «piden cuentas» «desde fuera», el de actos justificables ex-céntricamente mediante «razones» justificables. Si, además de comprenderse en el contexto inmanente a su trama vital, el sujeto no puede hacer frente a esta demanda ex-céntrica, no está autorizado a presentar su trayectoria como un proyecto propio, del que es capaz de «dar cuenta».

Así, pues, el «sí mismo», como proyecto, pone en juego dos dimensiones polares de autoexperiencia, una «narrativa», que permite entenderlo como una unidad trabada por cauces de sentido comprensibles de modo inmanente; otra «discursivo-reflexiva», en virtud de la cual el sujeto se ve involucrado en procesos de reconocimiento interpersonal (o intercultural) y, con ello, en la dinámica reflexiva de las justificaciones argumentativas. Estas dos dimensiones poseen exigencias polares. La dimensión narrativa impele a una autocomprensión «centrada». La discursiva fuerza a una «mirada excéntrica» de sí desde la figura de un posible espectador, de tal forma que la biografía, articulada por una trama narrativa inalienablemente propia, se ve empujada —he aquí la paradoja— a exponerse ante la mirada del extraño, *como si fuese* el producto de decisiones responsables y justificables con razones. Ahora bien,

ambas dimensiones están interpenetradas y no se subsumen la una en la otra. Los procesos de reconocimiento y de justificación de pretensiones, como decíamos contra Habermas, presuponen una esfera de propiedad irreductible que no es producto del reconocimiento, sino condición de su sentido; y, al mismo tiempo, esta esfera de propiedad, comprensible narrativamente, implica, como se ha sugerido, el camino excéntrico del reconocimiento y la justificación, como condición, tanto de la constitución de su «diferencia», como de su aspiración a la responsabilidad. Ahora bien, en el entrelazo de una y otra, ambas dimensiones mantienen una tensión simultáneamente necesaria e insuperable. Insuperable, porque no es posible una síntesis, una *Aufhebung* hegeliana en la que, en primer lugar, la vida narrable pudiese ser comprendida como deducible a partir de razones axiomáticas o del reconocimiento del *alter ego* y, en segundo lugar, las justificaciones reflexivas o el reconocimiento recíproco pudiesen tomarse como sustitutos del nexo inmanente que es propio de la trama vital de cada uno. Tensión, pues, irredimible, pero ineludible en el proyecto del «sí mismo». Es la tensión misma entre estos dos elementos polares la que, a nuestro juicio, dinamiza el proceso, inacabable, de la constitución del «sí mismo».

En este sentido, podría decirse, el «sí mismo» está siempre «en estado naciente» y, por tanto, simultáneamente ligado a la irrepetibilidad y especificidad del yo concreto, por un lado, y a la universalidad de un nosotros intersubjetivo en continua formación, por otro, pues dicho horizonte intersubjetivo se gesta también en ese mismo proceso. Este modo de ser, «en estado naciente» y en el espacio de una tensión irreconciliable, tiene también su paralelo en el plano de la acción moral. Nos hemos esforzado en otro lugar por mostrar cómo la consideración de esta tensión entre las dimensiones «céntrica» y «excéntrica» de la autocomprensión conduce a reconocer, como propia de la acción moral, la tensión entre lo que J. Nabert llamó «promoción de existencia», por un lado, y la autodeterminación discursiva, por otro. En el seno de la primera de estas dimensiones tiene lugar la génesis de valores que ponderan el modo en que el sujeto ha estado o no «a la altura de *sí mismo*» y apelan, cuando constituyen una denuncia, a una transformación de la trama entera de su vida. En el marco de la autodeterminación

discursiva, los valores son justificados como adecuados a una regla intersubjetiva¹⁶. Pero este tema rebasa los límites de la presente discusión.

Por último nos gustaría señalar que la oposición a la que hemos aludido puede ser llamada, por su necesidad y por el carácter irreconciliable de los términos en tensión, «trágica», pero en un sentido positivo. Pues la contradicción es, como pensaba Unamuno, una potencia que impulsa al crecimiento. Aunque fuese posible demostrar que el ideal utópico de un hombre reconciliado consigo mismo y con el mundo, puesto ante sí transparente y armoniosamente, es una «anticipación necesaria», un deseo irrebasable, o una «ilusión trascendental», no podríamos incurrir en esa forma de «falacia naturalista» invertida que pretende deducir el ser del deber ser, la facticidad de la idealidad. La utopía de la reconciliación no debe ofuscar la conciencia hasta el punto de convertirse en un prejuicio que obliga de antemano a integrar armoniosamente en el escenario del yo lo que no es integrable sin introducir tensiones en el espectáculo. El deseo de reconciliación no debe oscurecer la verdad de la irreconciliación; tampoco su dignidad propia: la productividad del *polemos*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APEL, K.-O. (1985), *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus.
- DAVIDSON, D. (1970), «Mental events», en FOSTER, L./SWANSON, J.W. (eds.), *Experience and theory*, University of Massachusetts Press, Amherst, págs. 79-101.
- DESCARTES, R., *Discurso del Método*, Barcelona, Orbis, 1983 (citado como *Discurso*)
- *Meditaciones Metafísicas y otros textos*, Madrid, Gredos, 1987 (citado como *Meditaciones/otros*)
- FRANK, M. (1995), *La piedra de toque de la individualidad*, Barcelona, Herder.

¹⁶ Desarrollamos esta problemática en nuestro trabajo «Ist eine kritische Vernunft ohne Rekurs auf Regulative Ideen möglich?», en prensa.

- HABERMAS, J. (1984), *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos.
— (1990), *Pensamiento Postmetafísico*, Madrid, Taurus.
— (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M, Suhrkamp.
HEIDEGGER, M. (¹⁶1986), *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer (citado SZ).
[trad. cast.: *Ser y Tiempo*, Madrid, F.C.E, ⁴1982 (citado ST)].
HENRICH, D. (1970), «Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie», en BUBNER, R./CRAMER, K./WIHEL, R. (eds.), *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze, I*, Tübingen.
PARFIT, D. (1986), *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press.
POSTHAST, U. (1971), *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt.
RICOEUR, P. (1996), *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI.
SÁEZ RUEDA, L. (1994), «Facticidad y excentricidad de la razón», en BLANCO FERNÁNDEZ, D./PÉREZ TAPIAS, J.A./ SÁEZ RUEDA, L. (eds.), *Discurso y Realidad*, Madrid, Trotta, págs. 228-251.
— (1995), «Sobre unidad y diversidad en la filosofía de finales de siglo», *Gazeta de Antropología*, 11 (1995), págs. 17-23.
RORTY, R. (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.
STRAWSON, P. F. (1959), *Individuals*, Londres.
TAYLOR, Ch. (1996), *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós.
TUGENDHAT, E. (1979), *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a. M, Suhrkamp.