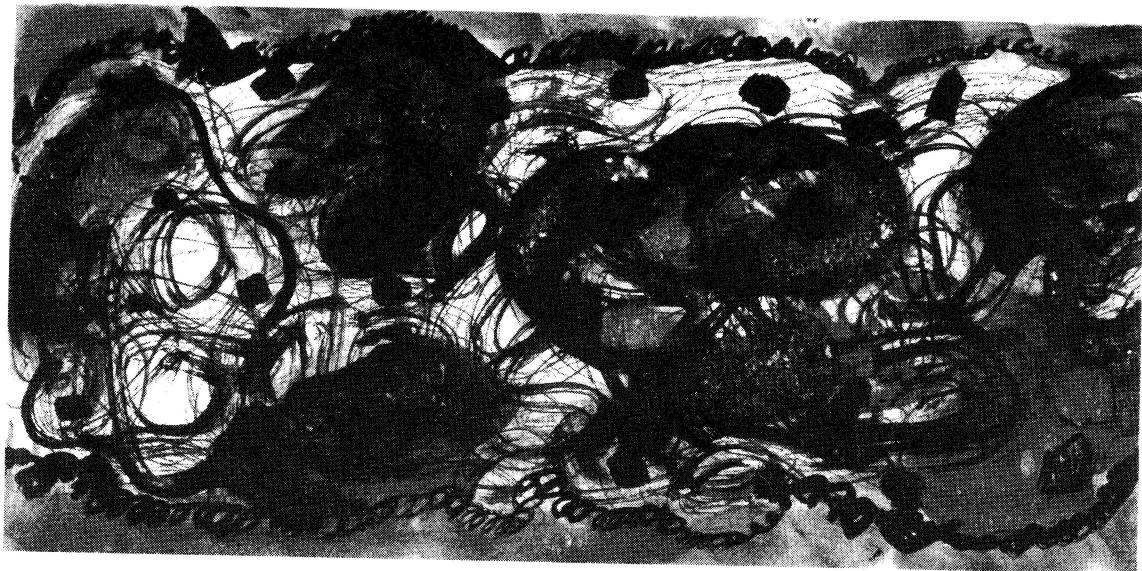


SEGREGACIÓN O DOMESTICACIÓN DE LA EXPERIENCIA PRERREFLEXIVA

Luis Sáez Rueda

Universidad de Granada



Pocos antagonismos han irrumpido en el discurso filosófico de forma tan provocadora y quizás tan inevitable como el que enfrenta la fuerza de la razón a las manifestaciones de la vida prerreflexiva. El trabajo presente intenta interpretar algunos cauces emblemáticos por los que ha discurrido dicho antagonismo. En primer lugar, examina la forma en que esta oposición ha tomado asiento en los sucesivos proyectos de ilustración filosófica, tratando de dar forma, al mismo tiempo, a la sospecha de que en éstos se ha mantenido firme un preciso mecanismo de "segregación" o "domesticación" de la experiencia prerreflexiva a manos del *Logos* discursivo (I). Esta sospecha parece confirmarse, en un segundo momento, a la luz de la teoría contemporánea de los actos de habla.



Y en ese contexto el análisis pretende dar crédito a la tesis de que dos potencias, una reflexiva y otra prerreflexiva (que no es ni segregable ni domesticable) se entrecruzan productivamente en todo discurso (II). Finalmente se aplica este resultado al problema de la alteridad en el ámbito de la experiencia moral (III).

I. EXPERIENCIA PRERREFLEXIVA, ¿LOCURA?

Basta evocar los comienzos de la Ilustración griega para sentirse alcanzado por la seductora inexorabilidad, y hasta trivialidad, con la que parece imponerse la delimitación de los dos opuestos mencionados. Pues si lo que del discurso filosófico causó allí fascinación y lo erigió en un saber fue su supuesto poder para “dar–razón” (de lo verdadero o de lo justo) y si ese poder parecía indisociablemente unido al paciente esfuerzo de refutación o justificación argumentativa (es decir, a la reflexión como actitud de conciencia y como proyecto de autocercioramiento), entonces parecía claro que el pensamiento serio tendría como destino el erguirse contra formas prerreflexivas (¿“todavía–no–reflexivas”?) del enfrentamiento con el enigma del mundo. Fuesen éstas las del mito o las que pone en obra el lenguaje poético —del que era propenso Platón a pensar que era creador de *mythoi* y no de *lógoi*— ceder en este punto pudo parecer *contra natura* en el proyecto de la razón o, de otro modo, una recaída en la locura.

Y sin embargo, esta ponderación de lo reflexivo y lo prerreflexivo no excluye sin más razones para la vacilación. El mismo Platón, en boca de Sócrates —el insigne maestro del *Logos* discursivo que está aquí en juego— relaciona el culto delfíco con la *manía*, con la locura, contraponiéndola al control de sí y exaltándola como superior, pues “(...) el caso —dice— es que los bienes mayores se nos originan por locura, otorgada ciertamente por divina donación” (1). Esa “suspensión del juicio” es la del “rapto” y la del éxtasis en los que se supone se abisma la profetisa y que culminan, paradójicamente, en un conocimiento, en una forma de saber adivinatorio. Pero la deidad que toma presencia en tales cultos y propone al hombre los enigmas, se sabe, es la de Apolo, ese poder que Nietzsche vinculó al orden y la razón y que consideró sacrificado en el racionalismo griego, de lo que habría que tomar nota, pues, un poco más adelante, se nos aclara en el texto platónico que aquella concesión a la locura conduce en realidad a un ensalzamiento de la visión contemplativa, del ascenso dialéctico a la cristalina Idea. El más cuerdo entre los hombres —se sugiere— parecerá lo contrario, porque, anhelando elevarse al orden de las verdades inmutables, “desprecia las cosas de abajo dando con ello lugar a que le tachen de loco”. Y es que en ese *pathos* por dejar atrás lo sensible reconoce Sócrates “el más excelso de todos los estados de rapto” (2). No sin acierto detecta Colli en el comienzo de la razón dialéctica una intelectualización del “saber” pro-

1. PLATÓN, *Fedro*, 244 a; Cfr. 243 d–245 b.

2. *Ibid.*, 249 c–250 a.

dos de rapto” (2). No sin acierto detecta Colli en el comienzo de la razón dialéctica una intelectualización del “saber” pro-

fético y adivinatorio ligado al culto délfico, en el que el juicio queda momentáneamente suspendido en favor de una comprensión prerreflexiva (3). En la dialéctica, en efecto, la inteligencia ya no queda "raptada" por lo otro, por una donación enigmática y sin medida, sino por la fascinante autosuficiencia del discurso, en el que el enigma ya no "se da" sin más, porque adopta la forma de una pregunta bien medida que aparece en escena merced a una posición activa del sujeto y que queda abandonada a los únicos poderes mediadores de la reflexión argumentativa.

¿No es propio, pues, del *Logos* filosófico, tomado como razón discursiva, un momento de segregación, de expulsión, de la inteligencia prerreflexiva —si es que la hay— como extraña a las exigencias de la lógica de la argumentación, en la que la conciencia reflexiva está presente a sí misma? ¿Y si acaso se admite aún su presencia en el seno del discurso, no es a condición de transfigurarla en un poder homogéneo al orden de las razones, que funciona en el mismo plano de éstas, y a su servicio, como mero acicate o complemento, es decir, no se ha domesticado en ese caso su fuerza irruptiva? Esta sospecha no es nueva. Por poner un ejemplo, en su *Dialéctica Negativa* afronta Adorno el movimiento de segregación que acompaña como una sombra, sobre todo, a la segunda gran Ilustración de la historia, la que se inicia en el siglo XVIII, precisamente porque ésta, en su búsqueda de universalidad inteligible, somete la especificidad irrepetible de las realidades (lo "no idéntico") a la nivelación del concepto (a la lógica de la identidad). Ciento que en la formulación quizás más integradora de ese prurito ilustrado, la hegeliana, el "desgarramiento" entre naturaleza y espíritu, entre sensibilidad y entendimiento o entre imaginación y juicio, parecía quedar suspendido, al ser invocada allí la reflexión como un poder vinculante, como una fuerza de razón que es también movimiento vivo de y en la historia fáctica. Pero, de todas formas, como en la dialéctica hegeliana el movimiento vivo de la historia se comprende transido por el movimiento de la Idea, en el campo de esa razón el elemento sensible o imaginativo queda magnetizado por la teología del concepto y sometido a sus imperativos, es decir, integrado a condición de ser domesticado. De ahí que invoque Adorno el poder de la experiencia estética para acoger lo excomulgado, y darle espacio sin domesticarlo.

La experiencia de la verdad es refractaria al esfuerzo reflexivo del sujeto, según Heidegger y Gadamer, porque se origina en un movimiento "inmanipulable", "indisponible", y presta su voz sólo en el medio de la comprensión. Adopta también, como en el culto délfico, la forma de una donación. Y como una donación eran también para M. Merleau-Ponty los frutos de esa inteligencia sensible que pertenece al indomesticable *être brut* o "ser salvaje" de la existencia corporal. Pues bien, en el extremo opuesto, y salvando las distancias, se diría que en la tercera gran Ilustración, en la reilustración que en nuestra época corre a cargo de J.

Habermas y K.-O. Apel, el peso de la razón discursiva ha caído de nuevo como

3. Cfr. COLLI, G.: *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 1977, caps. IV-VI.

Pues bien... se diría que en la tercera gran Ilustración, en la reilustración que en nuestra época corre a cargo de J. Habermas y K.-O. Apel, el peso de la razón discursiva ha caído de nuevo como una losa sobre los escombros de Delfos; se diría que el saber reflexivo y discursivo levanta de nuevo su brazo frente a los espectros de aquella sabiduría que no era accesible sin una paralización del juicio, sin una especie de locura que se vinculaba, no a una mera ofuscación o deformación de la sana conciencia, sino a una forma de pasividad lúcida, de rapto y trascendencia en lo otro de la que la conciencia y el juicio emergían enriquecidos.

una losa sobre los escombros de Delfos; se diría que el saber reflexivo y discursivo levanta de nuevo su brazo frente a los espectros de aquella sabiduría que no era accesible sin una paralización del juicio, sin una especie de locura que se vinculaba, no a una mera ofuscación o deformación de la sana conciencia, sino a una forma de pasividad lúcida, de rapto y trascendencia en lo otro de la que la conciencia y el juicio emergían enriquecidos. Pues, en un nuevo contexto, esta joven Ilustración europea es propensa a mirar con desconfianza las producciones de la experiencia prerreflexiva, a "desenmascararlas" como origen de ofuscaciones y "autoengaños", hasta el punto de que para ella el horizonte de la verdad es coincidente con el horizonte de una deseable "autoterapia de la humanidad" (4). Y es por eso por lo que no parece desatinado rastrear en ese empeño los procedimientos mediante los que tal vez es segregada o domesticada aquella otra "locura" que puede ser iluminadora y no patológica. En primer lugar, el nuevo proyecto de Ilustración, que ha llegado a definirse a sí mismo como un proyecto de reconstrucción del *Logos* socrático (5), parece expulsar toda alianza entre saber y experiencia prerreflexiva al identificar a esta última, bien con una expresión de irracionalidad pura y ciega (6), bien con una inverosímil aprehensión pura de "lo otro de la razón" que ha sido inventada por las acechanzas del misticismo (7). Con ello queda negada *a priori* la posibilidad de una interpenetración productiva entre actos prerreflexivos y actos específicos de la reflexión. Una concesión en este punto parece poner en juego, una vez más, a la razón misma, cuyo corazón, como se verá más adelante, es, de acuerdo con la última generación de la Escuela de Frankfurt, la lógica de la justificación argumentativa. Tanto es así, que quien renuncia a esa lógica se expone, según Apel, a un proceso de autodestrucción que conduce o al suicidio o a la locura (8). Pero, en segundo lugar, si desde este postrero Iluminismo, aupado en la plataforma del giro lingüístico, se concede aún un espacio a aquellos poderes del lenguaje que se despliegan en la noche del concepto, como son la fuerza poética, la del lenguaje de ficción y los recursos retóricos del habla, si se les permite la presencia, es sólo porque se les ha llamado ya previamente a la disciplina de la reflexión argumentativa, pues, como dice Habermas, en el cosmos del discurso serio dichos poderes, "(...) en modo alguno ausentes, están, por así decirlo, domesticados y puestos al servicio de los especiales fines de la resolución de problemas" (9).

4. Cfr. APEL, K.-O.: *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, vol. II, págs. 114-120.

5. V. APEL, K.-O.: "Das sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie", en KROHN, D. (ed.): *Das sokratische Gespräch*, Junius, Hamburg, págs. 55-78.

6. Cfr. APEL, K.-O.: *Estudios Éticos*, Barcelona, Alfa, 1986, pág. 25.

7. Así califica reiteradamente Habermas los discursos de Nietzsche, Heidegger o Derrida. Cfr. HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, caps. 4, 6 y 7.

8. Cfr. APEL, K.-O.: "El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje", *Estudios Filosóficos*, 102, vol. XXXVI, págs. 251-300 y *La transformación de la filosofía*, op. cit., vol. II, pág. 394.

9. HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., pág. 252.

Segregación o domesticación parecen, por tanto, mecanismos bastante consolidados en la historia de la filosofía por medio de los cuales es vaciada la vivacidad de una posible fuerza prerreflexiva y reducida al orden del no-ser; porque, segregada de la razón, aparece como locura improductiva, como espacio negativo de un “todavía-no-racional”; y si se la domestica, ya no se le asigna una existencia propia, sino adventicia y parasitaria —que es otra forma de no-ser—, puesta al servicio de un fin superior que sólo la pureza reflexiva alcanza. Pero ¿no será preciso restituirlle a la experiencia prerreflexiva una existencia positiva? Pues quizás haya que admitir su existencia en la forma de una inteligencia activa cuya productividad resulta constituyente en el orden del saber, y del ser. Y si esto se confirmase, ¿no se haría necesario desmitificar el relato que separa lo reflexivo de lo prerreflexivo y los convierte en contrarios mutuamente excluyentes? Quizás sea ese relato filosófico aquél en el que han germinado también las contradicciones paralelas entre juicio y sensibilidad, argumento y palabra poética, justificación y descubrimiento, representación del mundo y creación de sentido, discurso verdadero y discurso de ficción. ¿No sería más apropiado un pensamiento del enlace, la hibridación, la interpenetración o la simultaneidad entre estos opuestos que han sido separados por la cuchilla de cierta lógica dicotómica? Me gustaría ensayar en lo que sigue una respuesta positiva a estas cuestiones, tomando el rodeo de la conocida discusión en la que Searle, Derrida y Habermas toman partido en torno a la posibilidad de establecer una delimitación nítida entre una forma “sería” y otra “no-sería” de habitar el lenguaje. Esta trayectoria parece pertinente porque en la retórica que aquí se pone en tela de juicio el calificativo de “serio”, como se ha dejado entrever, honra con demasiada precipitación al discurso en el que la pureza reflexiva se plenifica y porque, como se verá, el deslinde entre plenitud e indigencia de seriedad se ha hecho valer en la teoría de los actos de habla a través del deslinde entre normalidad (¿salud?) y excepcionalidad (¿locura?).

II. LOS LÍMITES DE LA SERIEDAD Y DE LO NORMAL EN EL SEÑO DEL LENGUAJE

Frente al “vil entretenimiento” del hombre que “es capaz de jugar con los discursos componiendo historias sobre la justicia y las demás cosas”, destaca Sócrates el arte de “ocuparse de ellas en serio”, el arte de la dialéctica, en la que se realizan “discursos unidos al conocimiento” y en los que una semilla germina “de un modo inmortal” (10). ¿Sería recusable por entero y sin mala conciencia esta exhortación platónica a la gravedad de los problemas en los que se debate el juicio? ¿No parece indiscutible que la discusión sobre la justicia o sobre la verdad no son asunto de entretenimiento, o de “juego”?

En su reconstrucción pragmático-lingüística de la dialéctica socrática, Habermas y Apel invitan a reconocer que quien “discute en serio” acerca de estas cosas preferidas por Sócrates ha adquirido una inexcusable responsabilidad,

10. PLATÓN, *Fedro*, 276 c-277 c.

Segregación o
domesticación parecen,
por tanto, mecanismos
bastante consolidados en
la historia de la filosofía
por medio de los cuales es
vaciada la vivacidad de
una posible fuerza
prerreflexiva y reducida al
orden del no-ser; porque,
segregada de la razón,
aparece como locura
improductiva, como
espacio negativo de un
“todavía-no-racional”; y
si se la domestica, ya no
se le asigna una
existencia propia, sino
adventicia y parasitaria
—que es otra forma de
no-ser—, puesta al
servicio de un fin superior
que sólo la pureza
reflexiva alcanza.

Si este fenómeno de cruce y contaminación mutua entre un lenguaje extraño y otro de partida no aconteciese sólo en el lenguaje de ficción, sino en todo lenguaje, sería preciso concluir que no hay un límite decidible entre los términos con los que Austin y Searle disecionan la praxis lingüística y que habría que reconsiderar la ligereza con la que a uno de los polos en juego se le sustrae su seriedad.

la de justificar con razones su esfuerzo crítico o su apuesta teórica. Si en este *pólemos* del discurso no se impusiese un contundente límite a la voz del poderoso o la del estratega, el desenlace estaría fundado, de seguro, más en la fuerza que en la razón; pero si, por el contrario, tuviese que resplandecer ésta última, el conflicto habría de estar dirigido a la convicción, al entendimiento no meramente persuasivo. De otro modo, en la discusión sería lo que motiva al habla no es un impulso heterónomo —la persecución estratégica de un fin subjetivo— sino uno autónomo: la pretensión de que lo dicho puede ser reconocido intersubjetivamente como válido. Este parece ser el núcleo central que genera las tesis fundamentales que comparten Habermas y Apel: que el *Logos* ha de ser comprendido como racionalidad dialógica dirigida al entendimiento intersubjetivo, que el entendimiento se gesta en el movimiento de una justificación argumentativa de pretensiones de validez y que el ideal regulativo que es tomado como norma en este ejercicio del juicio, y que ha sido anticipado por éste, es el de una “situación ideal de habla” o el de una “comunidad ideal de comunicación” en la que condiciones formales para una completa simetría entre los hablantes permitirían el triunfo del mejor de los argumentos. He aquí, a su juicio, las condiciones “incuestionables” de un sano ejercicio del cuestionamiento crítico. Por eso entienden la reconstrucción del *logos* discursivo como asunto de una “pragmática universal” —Habermas— o de una “pragmática trascendental” —Apel— (11).

De lo dicho se desprende, me parece, que podemos interpretar sin violencia la intención de la Ilustración actual como la de una “pragmática del discurso argumentativo serio”, pretensión que, a primera vista, no inspira sospechas. Ahora bien, reparemos en que el discurso argumentativo está tomado aquí como un insigne juego de lenguaje, al que se le atribuye el privilegio de constituir el marco paradigmático del pensamiento; consideremos la convicción apeliana —veremos en seguida que la habermasiana conduce al mismo punto— de que las reglas del discurso argumentativo han de ser supuestas “también para aquellos que, en general, conocen o piensan de forma válida, y, en esta medida, para todos los hombres como seres racionales” (12); tomemos en serio esta equiparación entre “reflexión argumentativa” y “racionalidad”, entre Logos y justificación de pretensiones de validez, y nos asaltará la sospecha de que este proyecto es el de una “pragmática del pensamiento serio”, o más aún, el de una “hermenéutica de la existencia en serio”, dado que la racionalidad argumentativa señala ahí también un horizonte ético, un ideal de vida. Y entonces quedará más clara la brecha que el dictamen socrático estimula a pensar y que el pensamiento habermasiano-apeliano parece confirmar: la fisura entre la racionalidad de la argumentación y la indigencia racional del lenguaje no argumentativo, entre la seriedad del discurso de justificación y la ligereza del

11. V. HABERMAS, J.: “¿Qué significa pragmática universal?”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Teorema, 1989, y APEL, K.-O.: “El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje”, *loc. cit.*

12. APEL, K.-O., *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt a/M., 1988, pág. 97.

lenguaje que no concluye (digamos, por ejemplo, del lenguaje de ficción, del poético o del retórico).

Si recuperamos la hipótesis inicial de este trabajo y partimos de la conocida equiparación habermasiano-apeliana entre las condiciones universales de la razón y las condiciones universales de la producción y comprensión de actos de habla (dado que se trata de una razón dialógica), todo lo dicho augura que encontraremos al final una “pragmática del acto de habla serio” en la que habrán sido segregados o domesticados usos “no serios” del lenguaje, precisamente aquellos en los que se hace central una experiencia prerreflexiva. Para examinar este punto me parece interesante realizar un pequeño rodeo, aprovechando el esfuerzo de Derrida por desconstruir una lógica oposicional en la teoría pragmática del significado que proviene de Austin y Searle, lo que promete, a mi juicio, la revelación de ricos matices en lo que concierne al problema referido de la idiosincrasia de la seriedad.

En este contexto se hace pertinente recordar la distinción entre las dimensiones “proposicional” y “performativa” del lenguaje que se ha hecho habitual en la teoría de los actos de habla. Mientras la primera transmite un contenido, la segunda, que es inseparable de aquella, veiculará una “fuerza”. Como se sabe, Austin y Searle hablaron de “fuerza ilocucionaria” como de una especie de *dynamis* comunicativa que muestra cómo ha de tomarse la proposición, es decir, en qué tipo de acción lingüística se inserta (una promesa, una invitación, etc). Tanto Austin como Searle aspiraron a un análisis de las reglas, intuitivamente dominadas por el hablante competente, bajo las cuales adquiere pleno sentido la emisión de un determinado acto de habla, es decir, de las condiciones que permiten que la fuerza ilocucionaria alcance una realización “exitsa” (13). Estas reglas o condiciones, que determinaba el análisis, pueden ser reconstruidas mediante un examen de las circunstancias “normales” en las que las oraciones desempeñan su papel “paradigmático”, circunstancias que conforman el contexto “ordinario” del lenguaje cotidiano. Se trata, por ejemplo, del contexto en el que el acto de una promesa funciona de hecho como tal. Pues bien, lo más relevante para el tema que aquí nos ocupa es la recurrente asociación entre el ámbito en el que una fuerza ilocucionaria alcanza éxito y las condiciones de los actos de habla que estos autores caracterizan como “serios”. Cuando califican a una expresión de “seria” suelen utilizar ejemplos contrastantes en los que la misma expresión es proferida, de modo “no-serio”, en el ámbito “no-normal” o “extra-ordinario” del teatro, la recitación, el juego, la enseñanza del idioma, el chiste o el discurso de ficción. La distinción parece meramente formal y, en este sentido, hasta inofensiva. Una promesa pronunciada, por ejemplo, en una obra de teatro, posee una dependencia lógica respecto a la

Bien mirados, ese “reino autónomo” que le es concedido al “poder poético” y esa fuerza independiente que se le atribuye al ámbito de la experiencia carnal o hermenéutica, son un reino yermo y una fuerza aparente que han sido forzados a un exilio en el “no-ser”, porque mediante esa concesión se piensa el “pre” de la “prerreflexión” no como señal de que un cierto acto antecede y permanece en el juicio, sino como indicativo de que esa anterioridad es una magnitud carencial. El espacio de lo prerreflexivo es pensado como el de una reflexividad en ciernes, como el de un “todavía-no-racional”.

13. Cfr. para la reconstrucción subsiguiente de algunos resultados de este proyecto AUSTIN, J.L.: *Palabras y acciones*, Paidós, Buenos Aires, 1971 (especialmente las partes II, III y IV) y SEARLE, J.: *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1980 (especialmente el capítulo III).

Si en el movimiento de esa experiencia lingüística y prerreflexiva puede tomar forma un juicio —a posteriori conceptualizable—, no es porque éste operase de antemano en su fondo como una regla antecedente que demandase sujeción, pues entonces la génesis de la palabra sería calculable. El juicio, por tanto, al que puede dar lugar la actividad prerreflexiva no es externo a ella, sino que vive de la comprensión que ésta abre y la conserva como su "nervadura".

promesa realizada "en serio", pues está tomada ahí como una forma de cita; el acto de una cita, por tanto, parece "derivado" o "parasitario" respecto al empleo "normal" de la expresión citada (14). Pues bien, el uso "no-serio" del lenguaje, o la *oratio obliqua*, como dice Searle en otro lugar, pierde su fuerza ilocucionaria, pues ya no produce los efectos que le son "propios". Y en este punto, las distinciones señaladas adquieren un peso en el que no están ausentes implicaciones de carácter valorativo. Las formas de expresión "no-serias", oblicuas, como las aludidas, resultan en cierto modo gravadas, si no por la mácula de una irresponsabilidad, sí al menos por la de un des compromiso, pues se eximen, según Austin y Searle, de los compromisos que adquiere el hablante cuando se expresa en un contexto "normal" (15). Y si desde este resultado miramos ahora atrás, al punto de partida de Searle según el cual el éxito posible de los actos de habla "serios" y "normales" puede verse afectado por formas diversas de fracaso, de realización "defectiva" —calificativo que considera paralelo al austiniano *infelicitie*— (16), podremos hacernos cargo de la abrumadora determinación con la que este análisis propende a considerar el lenguaje poético, retórico, irónico, de ficción —formas "extra-ordinarias" del lenguaje—, como anomalías de la sana praxis lingüística, ilusiones, fracasos o, más cabalmente, como patologías. Y si desde esa perspectiva se les reconoce a estas manifestaciones de "locura" alguna productividad es sólo en la forma negativa bajo la cual tal productividad aparece no como constituyente sino como derivada, no como fiadora de sí misma sino como parasitaria respecto a otra más ejemplar. Curiosamente, la adhesión al habla de un componente performativo que no es contenido válido o falso, sino "fuerza", evoca uno de los principios de la filosofía nietzscheana, máxime cuando, como se ha visto, la cuestión que subtiende el análisis tiene un remate en la cuestión de la salud y de la enfermedad; sólo que el espacio de aquella belleza a la que Nietzsche atribuyó el poder de congregar las fuerzas de la salud (17) es tomado aquí, precisamente, como el ámbito en el que éstas se ausentan.

La distinción de Austin y Searle entre habla "seria" y "no-seria" ha sido sometida por Derrida a una prueba de deconstrucción cuyas claves me parece pertinente señalar (18). Partiendo, no del modelo del habla, sino del de la escritura, el filósofo francés destaca la "fuerza de ruptura" que es inherente a todo sintagma escrito respecto al contexto del que forma parte. Siempre podemos inscribirlo o "injetarlo" en otros contextos sin poner en peligro su capacidad significativa. Su existencia no se agota en el presente de su realización, pues le es propio poder ser repetido, lo que constituye su "iterabilidad" (19). Se desprende de ello que no existe algo así como el contexto natural de una expresión y, por

14. Cfr. AUSTIN, J.: *Actos de habla*, op. cit., pág. 65.

15. Cfr. *Ibid.*, págs. 200-201.

16. Cfr. *Ibid.*, pág. 62.

17. Un sugerente trabajo al respecto es el de AVILA CRESPO, R.: "La voluntad de poder como arte", *Volubilis*, 3 (1996), págs. 7-25.

18. Cfr. DERRIDA, J.: "Firma, acontecimiento, contexto", en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, págs. 347-372.

19. Cfr. *Ibid.*, págs. 358-359.

tanto, que no se puede hablar de un uso “normal” y “paradigmático” frente a uno “desviado” y “parasitario”. Tomando la alusión austiniana a la cita de un acto de habla en el contexto del lenguaje de ficción, se revela ahora, por ejemplo, que este uso no es parasitario del uso literal. Pues lo que se ha llamado iterabilidad y es un fenómeno generalizable puede ser entendido también como “citabilidad”. “Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito (...) puede ser *citado*, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable” (20). De este modo “lo ‘no serio’, la *oratio obliqua*, ya no podrá ser excluido, como lo deseaba Austin, del lenguaje ‘ordinario’” (21).

Me gustaría interpretar algunas consecuencias de esta crítica que considero pertinentes para el problema que aquí se aborda. Al “injetar” estas “citas” de Derrida en mi propio discurso con la intención de enriquecerlo se altera seguramente el sentido que las ronda en el texto derridiano. Pero es precisamente a este fenómeno al que me gustaría referirme. Lo que Derrida subraya, a mi juicio, no es la circunstancia de que el acto de una cita en el medio del lenguaje de ficción constituya meramente un acto de repetición reproductora y que esa posibilidad de reproducción pertenezca a la estructura de todo lenguaje, sino que lo “injertado” en otro contexto, siendo el *mismo*, llega a ser *otro*, diferente. La reproducción de una cita no deja intacto el sentido original de lo citado, sino que lo renueva y lo disloca. Cuando en un relato es insertada una expresión que procede de un lenguaje extraño ingresa en un movimiento significativo en el que adquiere un sentido inédito. Pero lo mismo puede decirse respecto a la relación entre un posible personaje real y el representado en una obra de teatro: que el *mismo* “de carne y hueso” adquiere allí *otra* corporeidad no menos viviente. El “injerto” no es palabra muerta; adquiere existencia embrionaria en otro lenguaje que le sirve de suelo nutritivo y que no se limita a transportar palabras ya “dichas”. No es una “palabra hablada” la que se presenta, sino una “palabra hablante” —utilizando aquí los conceptos de M.-Ponty (22)—, una palabra en la que el significado se gesta en el acto mismo en el que el decir se pone en escena. No puede ser afirmado de ese significado que preceda al verbo, sino más bien que germina en éste como en el espacio de un *decir*, escapando así a la cosificación de lo *dicho*: un significado “en estado naciente”. Pero esta dislocación y diferencia acontece también en el seno del lenguaje de acogida. El poema o la trama teatral se ven afectados, al mismo tiempo, por una hendidura de lo extraño en su tejido propio y sufren, así, una inflexión significativa. Quiere decir esto que cuando el acto que Austin y Searle llaman “normal” u “ordinario” toma “acto de presencia” en el que denominan

Hay que reconocerle al juicio también una legítima aspiración “excéntrica” a tomar distancia respecto a lo que es “abierto” en esa experiencia en la que está “centrado” y a articularla en un discurso o, más allá, el poder de desarticular la evidencia de dicha experiencia y de someterla a crítica.

20. *Ibid.*, págs. 361–362.

21. *Ibid.*, pag. 368.

22. Cfr. M.-PONTY, M.: *La Fenomenología de la Percepción*, Barcelona, Península, 1975; primera parte, cap. VI (“El cuerpo como expresión y la palabra”).

"desviado" o "extra-ordinario" no queda desposeído de su fuerza ilocucionaria, sino más bien, que ésta es raptada por otra fuerza que la renueva y la transfigura. Si este fenómeno de cruce y contaminación mutua entre un lenguaje extraño y otro de partida no aconteciese sólo en el lenguaje de ficción, sino en todo lenguaje, sería preciso concluir que no hay un límite decidible entre los términos con los que Austin y Searle disecionan la praxis lingüística y que habría que reconsiderar la ligereza con la que a uno de los polos en juego se le sustrae su seriedad. Pero si, de todas formas, hubieran de ser mantenidos los términos de esas oposiciones, habría que decir que el lenguaje "serio" de la realidad viviente está penetrado por las potencias del lenguaje poético o de ficción —no menos serio—, que lo ordinario está atravesado por lo extraordinario, que lo normal es ya, de raíz, excepcional. Y esto promete, en el contexto de nuestra problemática, redescubrir una trama de potencias prerreflexivas en el tejido mismo de esa actividad reflexiva y discursiva en la que el sujeto cree estar presente a sí mismo, iluminando la transparencia de las razones explícitas (23).

Precisamente esta última hipótesis es la que descarta Habermas por descabellada (24). Resumidamente, Habermas interpreta la crítica derridiana como una desmesurada magnificación de la retórica y del lenguaje de ficción y como un peligroso propósito de generalizar sus propiedades en cuanto generadoras de todo tipo de discurso. Con ello habrían sido desvanecidas —a su juicio— las fronteras entre filosofía y literatura, de tal modo que Derrida (y Adorno) "descifran (...) el caso normal a partir de sus casos límites, (...) descubren lo esencial en lo marginal, en lo accesorio el derecho que asiste a lo subversivo y expulsado, la verdad en la periferia y en lo inauténtico" (25). Se ofrece aquí una valiosa oportunidad para intentar desmontar lo que sospecho debería ser desenmascarado como un malentendido habermasiano y como origen de una segregación de los poderes irruptivos del lenguaje no argumentativo.

Apelando de nuevo a una distinción entre el lenguaje "serio" y el "no serio" —periférico, inauténtico—, cree Habermas hacer justicia a los propósitos de Austin y Searle, ante la "desmesurada" rebelión de la retórica contra la lógica (evóquese aquí la figura de Sócrates).

Con Jacobson, reconoce el frankfurtiano que al lenguaje le es inherente la "función poética", pero sólo en la forma de un elemento retórico que está puesto al servicio de la argumentación y que tiene por misión llamar la atención sobre el mensaje mismo (26). En el discurso serio no es lo determinante la forma de emisión del mensaje —si se envuelve, por ejemplo, en una vestidura

23. Es probable que un derridiano replicase a este comentario con el reproche de que aquí sigue vigente una lógica oposicional, pues la interpenetración presupone una polaridad. Pero este discurso, completamente finito, no puede hacer justicia a Derrida y tiene que conformarse con aprovechar hasta un modesto punto el injerto.

24. Dejo a un lado ahora la discusión posterior con Searle a que dio lugar esta crítica derridiana para concentrarme en la intervención habermasiana en la polémica. A la crítica respondió Searle en "Reiterating the Differences: A Replay to Derrida", *Glyph*, n. 1 (1977), págs. 198 ss. A este escrito siguió el de Derrida "Limited Inc.", *Glyph*, n. 2 (1977), págs. 202 ss.

25. HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., pág. 227. Cfr. págs. 225-253.

26. Cfr. *Ibid.*, págs. 241-246.

irónica—, sino la cuestión de si el mensaje (desnudo) es o no digno de ser llamado “válido”. La fuerza ilocucionaria de los actos de habla en el ejercicio serio del pensamiento vehicularían “pretensiones de validez”, aspiraciones de carácter cognitivo que sólo pueden ser resueltas, en el *medium* discursivo, mediante procedimientos también cognitivos, a saber, mediante justificaciones cuya validez se deriva de si las pruebas de las que hace uso resisten la crítica intersubjetiva. De este compromiso cognitivo, que es también el compromiso práctico de coordinar la acción espoleando el entendimiento comunicativo, se sustraer, según Habermas, el habla cuando la función poética se desgaja, aglutina en torno a sí los recursos del lenguaje y termina separándose en un “reino autónomo de la ficción” (27). Es mediante esta suspensión del juicio —¿habría que decir “locura”?— mediante la que el autonomizado reino de la ficción ejecuta un poder, según Habermas todavía necesario y productivo: el de apertura creativa de “mundos de sentido” que enriquecen la experiencia. Derrida generalizaría, sin embargo, esta especie de rapto creador, pues no se percata de que el sentido del mundo abierto en ese reino no es todavía ni verdadero ni falso, ni válido ni inaceptable, sino sólo un vaticinio —¿habría que decir “rapto adivinatorio”?— que ha de “acreditarse” en el espacio de juego de la acción comunicativa cotidiana, la cual conduce inexorablemente al tribunal del discurso argumentativo, “porque las experiencias y juicios se forman a la luz de pretensiones de validez susceptibles de crítica” (28).

En este asunto se juega no sólo la relación entre discurso argumentativo y lenguaje de ficción. La operación consistente en “abrir un mundo de sentido” ha sido vinculada por Habermas y Apel no sólo al ámbito de la experiencia estética, sino también al de esa experiencia histórica de la comprensión a la que la hermenéutica alude como fundada en pre-juicios que abren el espacio de los juicios explícitos; y se refieren también a la experiencia carnal pre-lógica de la que M. Merleau-Ponty subrayaba su presencia silenciosa en el fenómeno de la posesión de un mundo. Todas estas formas de experiencia deben someterse, de acuerdo con ese punto de vista, a la prueba de la acreditación discursiva (29). Si admitimos que lo que vincula estas referencias múltiples es la alusión a un tipo de experiencia que precede a la lógica del concepto, podemos ahora vislumbrar con mayor precisión en qué sentido el *Logos* discursivo incurre en el riesgo de segregar dicha experiencia. Bien mirados, ese “reino autónomo” que le es concedido al “poder poético” y esa fuerza independiente que se le atribuye al ámbito de la experiencia carnal o hermenéutica, son un reino yermo y una fuerza aparente que han sido forzados a un exilio en el “no-ser”, porque mediante esa concepción se piensa el “pre” de la “prerreflexión”.

La prerreflexión y la reflexión parecen, pues, mantenerse en una tensión insoluble y productiva, pero no como si tuvieran su origen en instancias distintas y mutuamente excluyentes: la de la sensibilidad, por un lado, y la del Ego puro, por otro. Es una misma forma de inteligencia la que se pone aquí en obra.

27. Cfr. *Ibid.*, págs. 244-247.

28. *Ibid.*, pág. 248.

29. Cfr. APEL, K.-O.: “Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung”, En FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (ed.): *Martin HEIDEGGER. Innen- und Außenansichten*, Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1989, págs. 132 ss. HABERMAS, J.: *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, págs 50-54.

xión” no como señal de que un cierto acto antecede y permanece en el juicio, sino como indicativo de que esa anterioridad es una magnitud carencial. El espacio de lo prerreflexivo es pensado como el de una reflexividad en cierres, como el de un “todavía–no–racional”. Si no es así, ¿cómo entender que el discurso argumentativo haya sido aquí obsequiado con aquellas atribuciones que le permiten *justificar la validez* o denunciar la falsedad de los contenidos de sentido que han sido abiertos por la potencia “poética” del lenguaje de ficción o por esa facticidad de la existencia en el tiempo y por el cuerpo? Hay que suponer, como condición del sentido de la tesis habermasiana, que la fuerza que articula la experiencia prerreflexiva es en el fondo una fuerza que de raíz se ajusta a la lógica de las pretensiones de validez, que no genera más que argumentos potenciales, pues las justificaciones discursivas operan mediante argumentos y los argumentos sólo pueden confirmar o refutar otros contenidos de experiencia si se les hace comparecer también bajo una forma argumentativa. Pero esto significa que la experiencia prerreflexiva es susceptible de ser traducida sin merma alguna en juicios explícitos —que es domesticable—. El “principio de expresabilidad” de Searle según el cual todo lo que puede querer decirse puede ser dicho (30) se transforma aquí en lo que yo llamaría un “principio de argumentabilidad” que incluye la idea de que todo acto preconceptual puede ser expresado en un juicio de los que Kant llamaba “determinantes”, es decir, en un juicio que opera mediante conceptos bajo los que es subsumible lo que es el caso. Y si se hace necesaria una confirmación adicional, tómese en cuenta la suposición apeliana de que todas las acciones con sentido son ya argumentos virtuales, lo que implica, por otra parte, que todas las acciones, incluso los gestos, pueden ser verbalizados (31).

Pero estos procedimientos de segregación o de domesticación de la experiencia prerreflexiva declinan si redescubrimos en ésta su carácter no carencial, su productividad constituyente. De entre las variadas posibilidades de acceder a esta tesis me limitaré a ofrecer la que se nos brinda en la consideración de lo que más arriba ha sido formulado como “palabra hablante”. De ésta decía M. Merleau-Ponty, no que tuviese el poder de verbalizar un gesto o de enjuiciar un mundo de sentido previamente constituido, sino que ella misma “es un gesto y su significación un mundo” (32). Y, en efecto, del mismo modo que comprender el sentido de un gesto no se origina en el acto reflexivo de subsumir su aparición en una categoría o concepto intelectual, sino en el acto no reglable de aprehender su intencionalidad inmanente como perteneciendo a un plexo de significaciones encarnadas, la palabra viva, si es creativa y abre un mundo de sentido, no puede extraer sus significaciones de una lógica categorial o conceptual, no puede limitarse a re–producir una lógica reflexiva; más bien se diría que opera sin regla previa y que pone en juego un modo de situarse

30. Cfr. SEARLE, J.: *Actos de habla*, op. cit., págs. 28 ss.

31. Cfr. APEL, K.–O.: *La transformación de la filosofía*, op. cit., vol. II, pág. 380.

32. MERLEAU-PONTY, M.: *La fenomenología de la percepción*, op. cit., pág. 201.

en el mundo. Si en el movimiento de esa experiencia lingüística y prerreflexiva puede tomar forma un juicio —a posteriori conceptualizable—, no es porque éste operase de antemano en su fondo como una regla antecedente que demandase sujeción, pues entonces la génesis de la palabra sería calculable. El juicio, por tanto, al que puede dar lugar la actividad prerreflexiva no es externo a ella, sino que vive de la comprensión que ésta abre y la conserva como su “nervadura”. Por eso resulta inverosímil que la experiencia prerreflexiva sea reconstruible por entero en la forma de una articulación argumentativa. Ella abre un campo de juego en el que las razones o los argumentos funcionan como “jugadas” y, en ese caso, ningún juicio explícito, ningún argumento formulable, puede agotar su fuerza productiva, una fuerza, por tanto, a la que hay que reconocerle un carácter indomesticable.

Esto no quiere decir, me parece, que el espacio de la reflexión pueda entenderse como una mera emergencia de lo prerreflexivo. Los juicios explícitos poseen, efectivamente, una pretensión de validez. En caso contrario, lo que es dicho en estas páginas debería ser tomado por el lector como un divertimento. Y en el despliegue reflexivo que justifica dicha pretensión se pone en obra una inercia propia que puede también producir cambios en el escenario, en el campo de juego mismo. Si no es así, ¿por qué esperar del juicio reflexivo, de la argumentación paciente, un resultado en la conformación de la experiencia? Hay que reconocerle al juicio también una legítima aspiración “excéntrica” a tomar distancia respecto a lo que es “abierto” en esa experiencia en la que está “centrado” y a articularla en un discurso o, más allá, el poder de desarticular la evidencia de dicha experiencia y de someterla a crítica. Ahora bien, incluso en el ejercicio de semejante poder excéntrico está tal vez el juicio articulado de nuevo por la nervadura de una fuerza prerreflexiva. Pues, a menos que reduzcamos el juicio al lógico-formal, habría que reconocer que en la elección de afirmaciones pertinentes, en la asunción de preguntas que retan o en los ensayos que conforman un perfil reflexivo, ha sido ya anticipada de forma prelógica una trama de enlaces o una retícula de caminos. La prerreflexión y la reflexión parecen, pues, mantenerse en una tensión insoluble y productiva, pero no como si tuvieran su origen en instancias distintas y mutuamente excluyentes: la de la sensibilidad, por un lado, y la del *Ego* puro, por otro. Es una misma forma de inteligencia la que se pone aquí en obra. Pensar este entrelazamiento, e incluso tensión, entre estas dos fuerzas en el seno de un mismo poder de desciframiento es quizás un reto difícil. Pero eludirlo, o conduce a un dualismo cartesiano que termina reduciendo el juicio a cálculo repetible, a *Mathesis*, o a un monismo dialógico de la lógica argumentativa que ya no explica esa indomesticable e inextinguible presencia de lo prerreflexivo en lo reflexivo.

Si lo que se acaba de decir es cierto, la “fuerza poética” del lenguaje no se ejerce, como piensa Habermas para el caso específico del lenguaje de

Si el discurso ha de tomarse como un pólemos, no entre marcos teórico-conceptuales abstractos ni entre *Egos* puros, sino entre concretos “juegos de lenguaje” y entre sujetos encarnados, entonces los cauces argumentativos que se ponen “en juego” no colisionan exclusivamente en el “plano horizontal” de la consistencia lógica o del ajuste coherencial, sino también en el “plano vertical” que los enlaza a cada uno con aquellas potencias prerreflexivas que articulan su sentido y que desde una experiencia opaca no sujetas a regla iluminan el orden de la reflexión explícita.

ficción, en un reino autónomo ni mediante una *epojé* respecto al discurso reflexivo y al “compromiso” responsable que atribuye a éste. En esta línea me parece que ha mostrado con lucidez Benito Arias que en el relato literario no se fragua simplemente una “apertura de sentido” indiferente en su validez, sino ya un saber, aunque fragmentario y parcial como todo saber, pues el escritor, si participa de una realidad viviente y al mismo tiempo la transfigura —si ejerce simultáneamente una posición “céntrica” y “excéntrica”, diríamos aquí—, hace honor a esa capacidad que Keats llamaba “Capacidad Negativa” y que es como “(...) un sexto sentido fuertemente empírico, en gran parte prerracional pero en absoluto irracionalista, porque maneja los materiales sensibles de la realidad de modo simultáneo con el esfuerzo reflexivo y artístico que los somete a descripción y enjuiciamiento” (33). Y si en el curso de ese esfuerzo se hace necesaria una *epojé* es para descender comprometida y seriamente a la trama de la realidad. Se trata, según Arias, de “(...) una peculiar reducción fenomenológica, pues obliga a una *epojé* de los hechos de la realidad cotidiana o banal para tratar de entrar en contacto con las cosas mismas, las especiales *blosse Sachen* que conforman nuestra vida, sin separarlas de nuestro modo de captarlas” (34).

¿Y no alcanza este fenómeno al mismo discurso argumentativo? ¿No es cierto —digámoslo una vez más— que en la elección de una “buena” razón no operan exclusivamente reglas de inferencia o de deducción? La “razón” que apoya o refuta, o, tal vez, la estrategia entera que teje el razonamiento, ha sido ya anticipada y seleccionada de un modo prelógico. Como sostiene Waldenfels, es absurdo pensar que exista algo así como un orden apriórico del discurso. Un discurso, por muy coherente que sea, se despliega a partir del espacio inaugurado por una actitud interrogativa que es constituyente y que no surge *qua* pretensión de validez, sino como erupción de un asombro en el encuentro enigmático con el mundo de experiencia prerreflexiva (35). A esto se podría añadir lo siguiente. Si el discurso ha de tomarse como un *pólemos*, no entre marcos teórico-conceptuales abstractos ni entre *Egos* puros, sino entre concretos “juegos de lenguaje” y entre sujetos encarnados, entonces los cauces argumentativos que se ponen “en juego” no colisionan exclusivamente en el “plano horizontal” de la consistencia lógica o del ajuste coherencial, sino también en el “plano vertical” que los enlaza a cada uno con aquellas potencias prerreflexivas que articulan su sentido y que desde una experiencia opaca no sujetan a regla iluminan el orden de la reflexión explícita.

De este entrelazamiento entre reflexión y prerreflexión se derivan, a mi juicio, dos consecuencias. En primer lugar, que tanto la “acción comunicativa” “ordinaria” como la “seriedad” del discurso argumentativo a

33. ARIAS GARCÍA, B.: “Qué es la ‘Capacidad Negativa’”, *Volubilis*, n. 2 (1995), págs. 83-99; pág. 90.

34. *Ibid.*, pág. 91.

35. Cfr. WALDENFELS, B.: “Diálogo y discursos”, *Er, Revista de Filosofía*, n. 19 (1995), págs. 51-69.

la que ésta apela en los momentos de crisis, están penetradas ya por la fuerza de esa dimensión lingüística no menos seria aunque ciertamente sí “extraordinaria” que es generadora de mundos de sentido. De otro modo: que la “apertura de un mundo de sentido” y la “justificación de la validez” no son polos de un movimiento dialéctico que arrastra síntesis progresivas hacia la validez irrevocable, sino fuerzas que se mantienen en una tensión no sintetizable y que, paradójicamente, no se relacionan según una lógica dicotómica, porque se interpenetran en una misma forma de inteligencia. En segundo lugar, cabe decir que esto no tiene como consecuencia una disolución de la diferencia entre discurso “serio” y discurso “no-serio”. Si el discurso pone en juego esta doble dimensionaldad del juicio a la que me he referido con una metáfora, su seriedad, es decir, el grado de su compromiso y de su responsabilidad, no se pone a prueba primordialmente en el carácter de su textura explícita, en el *tipo* de articulación (horizontal) que organiza el espectáculo de la palabra (una forma argumentativa, retórica, de ficción, etc.), sino en la dimensión vertical responsable del *modo*, en que, *in actu*, se pone en ejercicio la hibridación y el *pólemos* entre lo prerreflexivo y lo reflexivo. Pues cuando la reflexión no es capaz de acoger un requerimiento previo, una actitud interrogativa que brota de la experiencia carnal, sensible, es probable que engendre sólo ese “divertimento” que Sócrates repudiaba, y no un saber. Si en su “voluntad de verdad” no permanece al mismo tiempo raptada por una “voluntad de escucha” ya serán sólo los requerimientos de un *Cogito* purificado los que alumbrarán las respuestas y, en ese caso, la experiencia no será invocada sino construida, domesticada, o convertida en una experiencia disponible en el “reino” autonomizado de la subjetividad. En caso de que, por ejemplo, fuese cierto ese diagnóstico de tintes heideggerianos según el cual en las actuales sociedades informatizadas los actos de habla tienden a convertirse en informaciones almacenables y el saber en mercancía, sería cierto al mismo tiempo que a semejante fantasía —como tampoco a los de la inapetencia reflexiva o la abulia crítica— puede hacer frente exclusivamente una expansión de los discursos o una universalización de las posibilidades de participación en el discurso, sino más bien la irrupción de un nuevo modo de *hacer* discurso. Para alcanzar seriedad, la palabra ha de ser “hablante”, ha de poder, respondiendo, permitir la generación de nuevas preguntas, dando abrigo a esa paradoja que Waldenfels formula en los términos de una “respuesta interrogante” o de una “interrogación reflexionante” (36).

Este criterio, que evoca la cuestión nietzscheana de la salud del pensamiento y que quizás no aporte resultados mensurables, es el único, me parece, al que se puede apelar en la distinción entre lo “serio” y lo “no serio” del discurso. Semejante deslinde no coincide con uno entre géneros (el filosófico y el literario, por ejemplo),

Tomar en serio la magnitud de lo que la reflexión debe a la experiencia prerreflexiva significa orientar la intención terapéutica de la filosofía, no sólo a aquellas formas de ofuscación de la conciencia en las que una fuerza extraña distorsiona o falsea el juicio (alguna de esas que son objeto legítimo de la crítica de las ideologías o del psicoanálisis), sino también a aquellas formas de patología en las que el juicio ya no se extraña o ya no acoge lo extraño, quizás porque ha decaído la vitalidad de una experiencia prerreflexiva, o, en su extremo, porque ésta ha sido forzada al dilema del exilio o la domesticación.

36. Cfr. WALDENFELS, B.: “Das Paradox des Ausdrucks”, en *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996, págs. 105-124.

Si hubiese que formular esta paradójica situación del Logos discursivo en términos de la teoría pragmática del lenguaje, podría ser aventurada la siguiente hipótesis. A la dimensión performativa de los actos de habla le es inherente, no sólo la fuerza de una pretensión de validez (ligada a una vocación "excéntrica"), sino también la fuerza de una donación y articulación prerreflexivas de sentido (ligada a una posicionalidad centrada). Con ello, una especie de "locura" productiva habría sido cargada en la cuenta de las fuerzas latentes en el acto de habla.

sino más bien con una diferencia de actitudes, de modos de posicionarse en el discurso, cualquiera sea la forma de éste. Y por eso mismo resulta tan sospechosa la arrogancia filosófica ante la literatura como la pretensión de que el relato puede ofrecer un saber más genuino que el que ninguna otra disciplina podría llegar a dar.

Desde este punto de vista, pues, parece incorrecta la convicción habermasiana de que las anomalías del discurso deben ser entendidas sólo como "consecuencia de soluciones fallidas y de respuestas no válidas" y no también como "síntomas de un declinamiento de la vitalidad" (37). Tomar en serio la magnitud de lo que la reflexión debe a la experiencia prerreflexiva significa orientar la intención terapéutica de la filosofía, no sólo a aquellas formas de ofuscación de la conciencia en las que una fuerza extraña distorsiona o falsea el juicio (alguna de esas que son objeto legítimo de la crítica de las ideologías o del psicoanálisis), sino también a aquellas formas de patología en las que el juicio ya no se extraña o ya no acoge lo extraño, quizás porque ha decaído la vitalidad de una experiencia prerreflexiva, o, en su extremo, porque ésta ha sido forzada al dilema del exilio o la domesticación.

III. EL HIATO ENTRE REFLEXIÓN Y PRERREFLEXIÓN. EL EJEMPLO DE LA EXPERIENCIA MORAL

La singular relación de imbricación o entrelazo entre reflexión y prerreflexión que he intentado caracterizar no resta peso, por otra parte, a la circunstancia, también aludida, de que la experiencia prerreflexiva no pueda ser "traducida" sin merma de su riqueza en una configuración reflexiva de razones o argumentos, de que sea indomesticable. Es coherente con esto, pues, reconocer un hiato insalvable entre ambas.

Este hiato se pone de manifiesto de un modo ejemplar, a mi juicio, en el caso de la ética. El ejercicio de la justicia que la ética discursiva demanda está fundado en un universalismo formal. Desde este punto de vista, el "otro" aparece como miembro virtual de un discurso entre iguales y como destinatario de normas válidas intersubjetivamente. Aunque esta exigencia resulta inexcusable —pues sin imparcialidad no hay justicia— lo cierto es que el "ser-otro" del individuo emerge aquí bajo el prisma reflexivo de la sujeción a una regla de simetría; aparece como "*uno entre otros*". Sin embargo, quién podría negar que en el suelo de la experiencia prerreflexiva el "otro" aparece en su diferencia, como *este otro* irrepetible e insustituible. Sería un contrasentido comprender esa especificidad carnal como caso de una regla y, por eso, podría decirse, con Levinas, que en su inmediatez el "otro" se hace presente como "rostro" y que esta otra forma de presencia encierra de algún modo también una demanda, una llamada que, por estar lanzada desde una finitud incalculable resulta tan infinita

37. HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Op. cit., pág. 249.
38. Cfr. LEVINAS, E.: *Ética e Infinito*, Madrid, Visor, 1991, págs. 69 ss.

que amenaza con convertirnos en "rehén" (38). Pues bien, si miramos la

existencia del “otro” sólo en cuanto presentación en el plano “horizontal” del discurso, es decir, en cuanto sujeto de intereses y necesidades articulados argumentativamente, entonces puede suceder que su expresión se reduzca a la de una “palabra hablada” que funciona como dato en el cálculo de un equilibrio formal. Pero si la miramos también en el plano “vertical” se hará espacio a la experiencia del hiato entre su aparición reflexiva como argumentante y su presencia prerreflexiva como “rostro”.

Este hiato genera dos exigencias de justicia opuestas: una exigencia de simetría o tratamiento igualitario, por un lado, y una exigencia asimétrica de respeto a la diferencia, por otro. Una gran parte de las posiciones actuales interpreta este hiato como síntoma de que, junto a la moral procedimental —en la que el “otro” es simplemente destinatario de un sistema formal de derechos y deberes— se hace necesaria la movilización de una sensibilidad ética que apunta a la participación en la existencia del “otro” y que exige, en primer lugar, un acto hermenéutico de comprensión dirigido al contexto concreto y más rico en el que se gesta la demanda y, en segundo lugar, el “cuidado” de la precariedad que es propia de toda existencia finita; una sensibilidad, pues, que exige actos de asimetría, como los de la caridad, la disposición al auxilio, el amor al prójimo e incluso la compasión (39). Pues bien, sin restarle peso a este punto de vista, habría que señalar, sin embargo, que si se piensa que eso es todo lo que el hiato demanda, entonces o bien se segregla la experiencia prerreflexiva del “otro” en cuanto “rostro” o bien se la domestica. Se la domestica porque esa perspectiva presupone que el complemento de una “actitud comprensiva” puede rescatar sin merma de su riqueza la experiencia de lo “no dicho” por el otro y hacerlo presente en el discurso. Se la segregla cuando se piensa esta experiencia como la de un no-ser, como experiencia de la condición carential del otro, al que se le ha reducido a la condición de un “otro” diferente en cuanto “indigente”. Pero si esta experiencia del “rostro” ha de ser tomada también como experiencia de la fuerza del “otro”, de su diferencia no carential sino positiva y rica en significaciones, el hiato del que hablamos se redescubre como una tensión insoluble. Derrida lo ha formulado como una aporía inevitable del acto de justicia, pues éste exige simultáneamente el respeto a una regla determinada y un acto indeterminable: la aplicación de la regla al caso singular, a una existencia irreemplazable, en una situación única que no puede ser reconstruida sin menoscabo de su especificidad como caso de una regla concreta (40).

Parece, pues, que en el discurso argumentativo —esté orientado al problema de la verdad o al problema de la justicia— el hiato entre lo reflexivo y lo prerreflexivo es insalvable. No hay una configuración argumentativa “completa”, “cabal”, en la que la dimensión prerreflexiva de la experiencia pudiese

39. Gran parte de las aportaciones en esta línea proceden del movimiento feminista. Cfr., por ejemplo, la aportación de Carol Gilligan en NAGL-DOCEKAL, H./PAUTER-STUDER, H. (eds.): *Jenseits der Geschlechternorma*, Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1993.

40. Cfr. DERRIDA, J.: “Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad”, *Doxa*, 11 (1992), págs. 129–191, especialmente págs. 140–154.

quedar fijada. No es posible un discurso totalizador que hiciese transparente la opacidad de esa experiencia. Y sin embargo, la productividad de esta prerreflexión y de esta opacidad permanece viva en los juicios explícitos y en la luminosidad de los argumentos. Si hubiese que formular esta paradójica situación del *Logos* discursivo en términos de la teoría pragmática del lenguaje, podría ser aventurada la siguiente hipótesis. A la dimensión performativa de los actos de habla le es inherente, no sólo la fuerza de una pretensión de validez (ligada a una vocación "excéntrica"), sino también la fuerza de una donación y articulación prerreflexivas de sentido (ligada a una posicionalidad centrada). Con ello, una especie de "locura" productiva habría sido cargada en la cuenta de las fuerzas latentes en el acto de habla. En caso de que, teniendo en cuenta esta sugerencia, así como el hiato mencionado entre reflexión y prerreflexión, hubiera de ser mantenida aún la "ciencia reconstructiva" habermasiana, quizás sería posible reconstruir de un modo completo la dimensión performativa del habla sólo en una forma irónica, en una forma "oblicua" que respetase el lazo y la brecha entre el orden de la presentación reflexiva y el orden de la experiencia prerreflexiva, entre la autonomía que reclama el principio socrático para el *Logos* discursivo y la vinculación que mantiene éste con la experiencia no discursiva; tal vez la siguiente: "Pretendo reconocimiento universal para las afirmaciones de mi discurso y por las únicas razones que éste articula, aunque reconozco que no es posible una articulación reflexiva y total de la experiencia". Pero, curiosamente, en esta formulación ya se ha hecho dueño del escenario el sujeto que aspira a la autopresencia transparente.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE LUIS SÀEZ

Peu d'antagonismes ont envahi le discours philosophique de façon si provocante et sans doute si inévitable comme celui qui place face à face la force de la raison et les manifestations de la vie pré-réflexive. Cette étude essaie d'interpréter certaines voies emblématiques par lesquelles cet antagonisme s'est acheminé. En premier lieu, elle examine la manière par laquelle l'opposition s'établit dans les projets successifs d'illustration philosophique, tout en essayant, en même temps, de modeler le doute que dans ceux-ci se soit stabilisé un mécanisme précis de "ségrégation" ou "domestication" de l'expérience pré-réflexive dans le logos discursif,

surtout dans le contexte de la philosophie de J. Habermas y K. O. Apel. Ce doute semble se confirmer, en un deuxième temps, clarifié par la théorie contemporaine des actes de parole et dans le contexte du débat auquel participent J. Searle, J. Derrida et J. Habermas. Dans ce contexte, l'analyse prétend soutenir la thèse qui affirme que deux puissances, l'une réflexive et l'autre pré-réflexive (qui n'est ni séparable ni domesticable) s'entremêlent de façon productive dans tout discours. Finalement on applique ce résultat au problème de l'altérité de l'"autre" dans le contexte de l'expérience morale.

SUMMARY OF LUIS SÀEZ'S ARTICLE

Few antagonisms have burst into philosophical discourse in such a provocative and maybe inevitable way as the one which brings face to face the strength of reason and the manifestations of pre-reflective life. This essay attempts to interpret some emblematic tracks this antagonism has followed. In the first place, it examines how the opposition has established itself in the successive projects of philosophical illustration. At the same time, the essay attempts to give some shape to the suspicion that a precise mechanism of "segregation" and "domestication" of pre-reflective experience at the hands of the discursive Logos, especially in

the context of the philosophy of J. Habermas' and K.-O. Apel's, has remained firm in such projects. This suspicion seems to be confirmed both in the light of the contemporary theory of acts de parole and within the context of the discussion held by J. Searle, J. Habermas and J. Derrida. In that context this paper tries to support the thesis that in every discourse there are two powers productively intertwining: a reflective and a pre-reflective one (being this last one able neither to be segregated nor domesticated). Finally the result is applied to the problem of the alterity of the "other" in the field of moral experience