

En definitiva, lo que el pensamiento social de Parsons nos muestra es, la tendencia evolutiva al desacoplamiento entre sistema y mundo de la vida; dado que, en el capitalismo, las estructuras simbólicas del mundo de la vida, quedan deformadas, «esto es, cosificadas bajo los imperativos de los subsistemas diferenciados y autonomizados a través de los medios dinero y poder» (tomo II, pág. 402).

Sin embargo, esa desconexión entre sistema y mundo de la vida, y las subsiguientes paradojas que provoca, no deben llevarnos, según piensa Habermas, al abandono del proyecto de la modernidad. Pues, no es la racionalidad como tal la que provoca las patologías sociales, sino la confusión entre racionalización del mundo de la vida (que resulta de la diferenciación estructural del mundo de la vida) y la racionalización de los subsistemas sociales (cuyo origen se sitúa en el aumento de completud de los subsistemas de acción), y la imposición de los imperativos de racionalidad de la segunda sobre la primera.

Por tanto, la teoría de la acción comunicativa, debe evitar por un lado, esa desconexión entre sistema y mundo de la vida; por el otro, tiene que abordar las paradojas de la modernidad, sirviéndose del potencial de racionalidad que lleva en su seno.

Vicente SÁNCHEZ ÁLVAREZ

STATEN, H.: *Wittgenstein and Derrida*, Basil Blackwell, Oxford, 1985, 182 págs.

Este libro se presenta con la intención de llevar a cabo un doble objetivo. En primer lugar, se trata de ofrecer al público filosófico de lengua inglesa una introducción al pensamiento de Jacques Derrida. En Estados Unidos, principalmente, las teorías deconstructivas de este autor apenas son conocidas por los filósofos profesionales, y son tan sólo los críticos literarios los que han mostrado un notable interés por esta corriente intelectual que viene de Europa. Ofrecer, pues, una exposición de la obra de Derrida más orientada a resaltar sus aspectos filosóficos que a destacar sus posibles consecuencias para la crítica literaria es uno de los objetivos de este libro. Ahora bien, la realización de esta tarea tropieza con el hecho de que, en general, los filósofos y estudiantes de filosofía en lengua inglesa reciben una formación orientada, principalmente, hacia la filosofía analítica, con un interés menos acentuado hacia otras tradiciones filosóficas continentales como la fenomenología, la hermenéutica, el estructuralismo, etc., que son precisamente aquellas que nutren en su mayor parte la meditación intelectual de Derrida. Así pues, el autor se ve precisado a exponer aquellas categorías de la fenomenología y el estructuralismo que siendo fundamentales para la comprensión de los textos de Derrida, no obstante, son escasamente familiares a los lectores anglosajones.

Precisamente, para poder cumplir con mayor facilidad esta primera tarea y eliminar de antemano muchas sospechas de falta de sentido que podrían surgir, implacables, de esas mentes analíticas y minuciosas a la vista de muchos de los

enunciados típicos de Derrida, es por lo que el autor se propone un segundo objetivo complementario del primero, á saber: una comparación entre la obra de Derrida y la de Wittgenstein, concretamente las *Investigaciones filosóficas*. De algún modo, el autor parece pensar que si se puede mostrar legítimamente que es válido leer las *Investigaciones* como un «ejemplo» de ese procedimiento que Derrida llamaría después *deconstrucción*, entonces, los filósofos analíticos, esos artistas del pensamiento minucioso, podrían sentirse inclinados a leer a Derrida con menos reservas críticas y una mayor capacidad de comprensión para la problemática por él elaborada, afin, a juicio de Staten, a la del segundo Wittgenstein.

Para iniciar una primera aproximación a la obra de Derrida, Staten escoge el camino de la fenomenología husserliana y, principalmente, su teoría del signo. Ya en la *Introducción* que Derrida escribió para su traducción al francés de *El origen de la geometría*, de Husserl, se pueden encontrar ciertos puntos claves de interés. En esta obra, el filósofo alemán muestra cómo el «inventor original» de la geometría, el protogeómetra, alcanzó mediante un acto espiritual una verdad intemporal. Ahora bien, este acto estuvo limitado en el tiempo y en el espacio; para que el contenido ideal aprehendido pueda trascender definitivamente el mero ámbito de lo psicológico y ofrecerse en su pureza ideal a otros actos de aprehensión del mismo protogeómetra o de otros individuos en otro tiempo y espacio, dicho contenido tuvo que adoptar necesariamente una «objetividad», tuvo que «encarnarse» en un signo, en una *escritura*. De este modo la escritura es necesaria para liberar la idealidad universal de la contingencia de cualquier sujeto empírico particular. Ahora bien, como señala el propio Husserl, este rodeo por la escritura, por muy necesario que sea, es también el momento del peligro; la escritura es siempre un momento de crisis, toda crisis está escrita. En efecto, para poder aprehender el contenido ideal que se alberga en la escritura, tenemos que efectuar un acto de animación de dichos contenidos a partir de su huella escrita, tenemos que reproducir de algún modo, con motivo de la escritura, los actos espirituales a través de los cuales el protogeómetra contempló la verdad captada en su idealidad. Ahora bien, este acto de animación, justamente, puede no ser realizado, y de esta manera contentarnos con los meros signos de las cosas, en lugar de alcanzar las cosas mismas. El pensamiento se limita así a repetir en vacío ciertas conexiones simbólicas, sin ir detrás de lo que ellas sensiblemente muestran. Como escribe el propio Husserl: «Es fácil ver que incluso en la vida humana ordinaria, la vida originalmente intuitiva que crea sus estructuras originales autoevidentes mediante actividades sobre la base de la experiencia sensible, muy rápidamente y cada vez en mayor medida cae víctima de la *seducción del lenguaje*. Cada vez mayores segmentos de esta vida incurren en un tipo de discurso y lectura que está dominado puramente por la asociación.» (Citado por Staten, pág. 43.)

La mediación simbólica es necesaria para la autotransparencia del espíritu; pero es a la vez el momento de máximo peligro. Ortega y Gasset, por ejemplo, escribía: «La ventaja de la palabra que ofrece un apoyo material al pensamiento tiene la desventaja de que tiende a suplantarle, y si un buen día nos comprometiésemos a realizar el repertorio de nuestros pensamientos más habituales, nos encontraríamos penosamente sorprendidos con que no tenemos los pensamientos efectivos, sino sólo palabras.» (*En torno a Galileo*, cap. III.)

No puede haber idealidad, transparencia, plenitud de aprehensión si no hay mediación simbólica —es decir, en término de Derrida, *escritura*—; pero a la vez,

inevitablemente, esta mediación pone en peligro aquello mismo que posibilita: la transparencia, la idealidad. La alternativa es aquí indecible; el rodeo por el que el espíritu se ve obligado a salir de sí mismo para reapropiarse mejor y más plenamente de sí no tiene un retorno asegurado, en contra de lo que pensó Hegel y toda la metafísica; toda reapropiación contiene ya el germen de la expropiación. Derrida nos invita a pensar la palabra, la escritura no sólo como reapropiación, no sólo como rodeo provisional de un espíritu que retorna triunfalmente a sí mismo desde su extrañamiento en un cuerpo sensible, en una naturaleza, no sólo como «víspera del gozo», sino también y, sobre todo, como expolio, hurto y desaparición de lo propio, como víspera de una fiesta constantemente *diferida*. No hay, pues, nunca jugada ganadora, cierre perfecto del círculo; aquí, quien gana, pierde, y viceversa; o mejor, se pierde y se gana en todas las jugadas; no hay, por tanto, nunca final de juego.

La lectura que Staten lleva a cabo de las obras del segundo Wittgenstein conduce a resultados paralelos. En las *Investigaciones*, el significado de una palabra o expresión ya no depende, como en el *Tractatus*, de una forma lógica que, en función trascendental, es común al mundo y al lenguaje, sino que el significado es su uso en los juegos de lenguaje. Ahora bien, las reglas que rigen dichos juegos no son nunca —en opinión de Staten— reglas fijas, rígidas o trascendentales, sino que dependen del contexto y éste no puede ser nunca exhaustivamente tematizado o aprehendido. Según Staten, la crítica de Wittgenstein «al concepto de regla pretende mostrar que la forma de una regla es esencialmente múltiple, que siempre es posible desviarse de la aplicación establecida de una regla mientras uno continúa adhiriéndose a dicha regla» (pág. 14). Desde este planteamiento, el autor puede explicar algo que siempre ha sorprendido a los comentaristas del segundo Wittgenstein: ¿por qué éste rechaza en las *Investigaciones* la metafísica y la filosofía cuando aparentemente son un juego de lenguaje como los otros, y todos parece que tienen derecho a la existencia dado que, a diferencia de la situación del *Tractatus*, ya no hay ningún juego trascendental desde el cual puede excluirse como sinsentido algún otro juego? Pues bien, aunque la metafísica es un juego de lenguaje, su error se basa en una malinterpretación de la «lógica» de los juegos de lenguajes, pues éstos se basan, no en reglas rígidas y definitivas, dadas de una vez por todas, como las que pretende establecer la filosofía, sino que, al contrario, se basan en esa deriva constante y siempre posible respecto de cualquier modo establecido de seguir una regla. Se «basan», en definitiva, en lo que Lyotard ha dado en llamar *paralogía*. La filosofía condena la metafóricidad, la diseminación del significado, para buscar siempre el sentido «propio», no metafórico, sin comprender que esa dispersión es esa «lógica», la única lógica que subyace a los juegos de lenguaje.

Atención especial del autor la merece la discusión de Derrida acerca de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle. Aquí nuevamente se trata de deconstruir desde dentro tal teoría, mostrando los presupuestos metafísicos y teleológicos que están a su base, a pesar de que tanto Austin como Searle les negarían el carácter de tales. No obstante, la crítica que Derrida lleva a cabo de la teoría de Austin resulta esclarecedora respecto de las posibles limitaciones de la propia actitud de Derrida. En efecto, éste señala con razón y con evidente talento crítico todas las circunstancias por las que un acto de habla puede resultar «infeliz»; el germen mismo de la incompreensión, el engaño y la falsedad se insinúa ya siempre dentro de la estructura, por definición repetible «como tal», de cualquier acto de

habla. Simplemente, por ejemplo, dado que una promesa, para ser tal, debe someterse, entre otras cosas, a un esquema prefijado de antemano y repetible a voluntad, una persona puede hacer una promesa sin intención de cumplirla y engañar así al interlocutor con un acto de habla «infeliz». De este modo, Derrida no tiene dificultad alguna, apoyándose en observaciones del propio Austin, para marcar la escisión incancelable que existe entre intención y expresión. No obstante, una vez señalado este hiato, esta ruptura, el problema real que se nos plantea es qué hacer con él. Y aquí se separan los espíritus, pues si Austin (con Searle, Habermas o Apel) piensa que se debe intentar estrechar y reducir ese abismo que siempre puede interrumpir la comunicación o crear confusión y opacidad o mentira y engaño (Staten señala con razón el trasfondo ético que subyace al enfoque de Austin (pág. 114), incluso aunque éste no lo admitiría como tal y preferiría pensar seguramente que su análisis es exclusivamente lógico y descriptivo), Derrida parece desechar de antemano todos los intentos de esta índole considerándolos metafísicos; y, a veces, da la impresión de que Derrida no se conforma tan sólo con indicar todos los obstáculos intrínsecos que ya siempre están insertos en todo acto de habla dificultando una pura transmisión de mensajes e intenciones sin ecos e interferencias, sino que parece complacerse en aumentar todo lo posible la brecha entre expresión e intención, y considerar al lenguaje, bajo la marca de la *archiescritura*, no tanto como un medio de comunicación y acuerdo, sino como un campo de confusión, interferencias y opacidad generalizada. Sin duda, ambas posibilidades están *escritas* en la estructura misma de los actos de habla: el problema ulterior y fundamental es ¿qué posibilidad favorecer: la que busca una transparencia y se obstina en encontrar criterios —metafísicos, ciertamente— para distinguir la verdad de la mentira, los actos de habla «felicis» de los «infelices», el teatro de la realidad —aunque tanto el teatro como la realidad puedan ser sólo modalidades secundarias de un «prototeatro»—; o aquella otra, más postmoderna, empeñada más bien en mostrar lo arbitrario de todos estos criterios clasificatorios, su presunto carácter violento y represivo por necesidad?

El autor ha colocado como exergo de su libro una frase de Derrida: «... como si la literatura, el teatro, el engaño, la infidelidad, la hipocresía, la desgracia, el parasitismo y la simulación de la vida real no fuesen parte de la vida real». Como es sabido, la tesis básica de Derrida es que todo el pensamiento occidental no ha querido ver o ha visto sin ver todos estos aspectos «parásitos» de la vida real que la remedan, la imitan y, a la vez, la pervierten minuciosamente trastocando todas sus jerarquías. Ahora sabemos, en parte debido a los propios esfuerzos de Derrida, que tales «parásitos» son, ciertamente, parte de la vida real; o, mejor dicho, que tanto la así llamada «vida real» como la vida «parasitaria» o simulada son ambas efectos de una misma estructura generadora siempre abierta: la *différance*; ahora bien, podemos preguntar, ¿no exige este mismo conocimiento una actitud más cautelosa y un esfuerzo más minucioso para establecer criterios, fronteras y clasificaciones que, aunque ya siempre violados y establecidos a través de su violación misma, contribuyan a separar, en la medida de lo posible, la insinceridad de la sinceridad, la hipocresía de la honestidad, la verdad de la mentira, lo auténtico de lo fingido, etc.? Sin duda, sabemos que la sinceridad, la honestidad, la comunicación transparente y sin zonas opacas, la igualación plena de intención y expresión, son, como tales, irrealizables, son ideales contrafácticos; pero ¿a causa de este estatuto teleológico deben ser sin más desechados como metafísi-

cos? ¿No está esta vocación teleológica y ética escrita también en la estructura misma de la comunicación, en la más simple e inocente de nuestras palabras emitidas, como pretende Habermas? No obstante, la opinión de Derrida, contraria en esto a la de Austin, Searle o Habermas, parece ser que no sólo tales criterios e ideales son «como tales» impracticables en su pretendida pureza y no pueden asegurar nada, sino que, además, todo intento de restaurar tales criterios es, por demás, peligroso y violento pues son represivos, y si la metafísica merece ser criticada no es porque sea falsa o sinsentido, sino ante todo por ser intrínsecamente violenta.

En resumen, este libro resulta ser una obra interesante que puede servir para aproximar la obra de Derrida a los amantes de los entresijos de la filosofía analítica, a la vez que ofrece una visión del segundo Wittgenstein bastante diferente de las habituales.

Señalemos, por fin, como aviso al eventual lector del libro, que todas las citas de Derrida y de Husserl están referidas tan sólo a las traducciones inglesas, sin señalar la paginación de las obras originales en francés o alemán, con lo que la tarea de localizar dichas citas resulta a veces engorrosa para quien, como será habitualmente el caso de los que lean estas líneas, maneje los textos originales o las traducciones españolas disponibles.

Pedro ROJAS

KANT, I.: *La metafísica de las costumbres*. Estudio preliminar de A. Cortina Orts. Traducción y notas de A. Cortina y J. Conill Sancho. Tecnos, Madrid, 1989, 91 + 374 páginas.

El 22 de marzo de 1793 escribe Kant a Carl Spener: «Cuando los fuertes del mundo se hallan en trance de arrebató, ya provenga éste del hábito de los dioses o de otros vapores más bajos, todo lo que puede hacer el pigmeo que quiera conservar la pelleja es no mezclarse en sus querellas, ni siquiera con las palabras más suaves y llenas de respeto; sobre todo, porque sus palabras no serán escuchadas por los grandes y llegarán a sus oídos desfiguradas por los soplones. Dentro de cuatro semanas cumpliré setenta años. A esta edad difícilmente puede un hombre creer en llegar a influir de ningún modo sobre gentes de espíritu. Y mucho menos sobre el vulgo. Pretenderlo sería trabajo perdido y hasta redundaría en daño de quien se lo propusiera. En este resto de media vida debe aconsejarse a los viejos, indudablemente, el *non defensoribus istis tempus eget*, y que tengan en cuenta la proporción de sus fuerzas, la cual apenas deja ya margen para ningún deseo que no sea el del reposo y la paz».

Manifestaciones que, pese a su apariencia —*Wunsch... den der Ruhe und des Friedens*—, de ningún modo significan la clausura del quehacer filosófico de Kant, puesto que su pensamiento siguió proyectándose, dentro de los límites de la especulación filosófica, sobre problemas «políticos» fundamentales (jurídicos y morales), que profundiza, amplía y enriquece, como se advierte y constata, por