

LENGUAJE Y AUTOCONCIENCIA. UN DEBATE EN LA FILOSOFÍA ALEMANA CONTEMPORÁNEA¹.

José Luis López de Lizaga
Universidad de Zaragoza (España)

Recibido: 15-07-10

Aceptado: 14-09-10

Resumen: Este escrito compara dos teorías de la autoconciencia desarrolladas recientemente en la filosofía alemana como alternativa a las teorías clásicas de la autoconciencia como reflexión. En el marco del “giro lingüístico” de la filosofía contemporánea, Ernst Tugendhat concibe la autoconciencia como un saber proposicional de sí. Por su parte, la teoría de Dieter Henrich concibe la autoconciencia como un saber de sí esencialmente prelingüístico. Se intenta mostrar que ninguna de estas teorías es completamente convincente, y se concluye que la relación entre lenguaje y autoconciencia sigue siendo una cuestión abierta.

Palabras-clave: autoconciencia; lenguaje; Tugendhat; Henrich.

Abstract: This paper compares two theories of self-consciousness recently developed in German philosophy as an alternative to the classical reflexive conception. In line with the “linguistic turn” of contemporary philosophy, Ernst Tugendhat understands self-consciousness as a form of propositional knowledge, while Dieter Henrich conceives self-consciousness as essentially pre-linguistic. The aim of this paper is to show that neither of these theories is completely convincing, so we can conclude that the relation between language and self-consciousness remains an open question.

Key-words: self-consciousness; language; Tugendhat; Henrich.

[1] Sobre el tema de este artículo, cf. también J. L. López de Lizaga, “¿Tiene la autoconciencia un fundamento lingüístico? Ernst Tugendhat y la Escuela de Heidelberg”, de próxima publicación en *Logos. Anales del seminario de metafísica* (Universidad Complutense).

I

Richard Rorty define el “giro lingüístico” de la filosofía contemporánea como “el punto de vista de que los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) reformando el lenguaje, o comprendiendo mejor el que usamos en el presente.”² Esta definición se queda algo corta, porque lo cierto es que la reflexión sobre el lenguaje no sólo ha significado un cambio de método en filosofía, sino que ha afectado también a los propios contenidos: el lenguaje se ha infiltrado entre los objetos mismos y ha transformado sustancialmente la comprensión de algunos problemas filosóficos tradicionales. Por eso seguramente es más correcto, como propone K.-O. Apel, concebir el “giro lingüístico” como un cambio de paradigma filosófico: no sólo ha cambiado el método, sino también el marco teórico en que se formulan los problemas.³ Pero ¿en qué ha consistido este cambio?

Apel distingue tres grandes paradigmas en la historia de la filosofía: un primer paradigma “onto-teológico”, cuya característica fundamental es la concepción del sujeto como un ente intramundano. El conocimiento es concebido como una relación entre entes, y consecuentemente predomina una concepción de la verdad como relación de “correspondencia” o de copia entre dos entes. A partir de Descartes, este marco teórico da paso al paradigma de la “filosofía de la conciencia”, cuyo núcleo (que sólo la filosofía de Kant llega a comprender plenamente) es la constatación de que todos los procesos intramundanos son fenómenos para una conciencia, que se sitúa ella misma en una posición extra-mundana y se erige en instancia trascendental. Pero si el paradigma onto-teológico interpretaba erróneamente la relación sujeto-objeto como una relación intramundana, el paradigma de la filosofía de la conciencia tiene también una deficiencia básica, y es la falta de reflexión sobre el carácter *lingüísticamente mediado* de la subjetividad trascendental. La conciencia no es el fundamento último de la constitución del mundo, ni de nuestro conocimiento de él, porque todas las operaciones de la conciencia tienen lugar con medios lingüísticos. Ésta sería la premisa básica del nuevo paradigma, que ha ido abriéndose paso a lo largo del siglo XX en corrientes tan distantes en otros aspectos como son la hermenéutica alemana, la filosofía analítica anglosajona o el estructuralismo francés.

Para los partidarios del giro lingüístico, como el propio Apel, este cambio de paradigma está ya prácticamente consumado y es irreversible: ignorar el carácter lingüístico de la subjetividad sería tan estéril como regresar a una ontología prekantiana o precartesiana. Pero esta conclusión parece apresura-

[2] R. Rorty, *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 50.

[3] K.-O. Apel, “¿Es posible actualmente un paradigma postmetafísico de filosofía primera?”, en *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, Síntesis, 2002.

da, porque no existe en la actualidad, ni mucho menos, un acuerdo general en torno al alcance y los logros del giro lingüístico. De hecho, los continuadores del paradigma de la “filosofía de la conciencia” han llevado a cabo en las últimas décadas un verdadero contraataque, y han intentado mostrar que la reflexión sobre el lenguaje no es capaz de *desalojar* a la conciencia de su antigua posición como instancia fundante desde el punto de vista ontológico y gnoseológico. La cuestión del primado de la conciencia o del lenguaje subyace a uno de los debates más interesantes de la filosofía alemana contemporánea, referido a la naturaleza de la autoconciencia. En un libro de 1979 titulado *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Ernst Tugendhat intenta mostrar que la autoconciencia tiene un fundamento lingüístico: sólo somos conscientes de nosotros mismos en la medida en que somos hablantes de un lenguaje. Tugendhat dirige sus argumentos expresamente contra la teoría de la subjetividad desarrollada por Dieter Henrich, que se apoya en Fichte para defender una conciencia de sí prerreflexiva, y por supuesto también prelingüística. Por su parte, tanto Henrich como sus seguidores han reivindicado contra Tugendhat la vigencia del paradigma de “la filosofía de la conciencia” al mostrar que la mediación lingüística de la autoconciencia (como de toda conciencia en general) sólo es posible sobre la base de una autoconciencia prelingüística.

Este debate es sumamente interesante, porque la interpretación de la autoconciencia puede considerarse casi como *experimentum crucis* en la elección entre el paradigma de la filosofía de la conciencia y el de la filosofía del lenguaje: si el lenguaje alcanza incluso al *cogito* cartesiano, entonces parece inevitable concederle el primado ontológico y gnoseológico sobre la conciencia. Ahora bien, es dudoso que los argumentos de Tugendhat o Henrich permitan hacer una elección definitiva entre ambos paradigmas: más bien sucede, como intentaré mostrar en lo que sigue, que ésta es todavía una cuestión abierta.

II

Un buen punto de partida para aproximarnos a la interpretación lingüística de la autoconciencia son las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, y más en concreto esa pieza maestra del giro lingüístico que es la crítica de los lenguajes privados. Wittgenstein muestra que un lenguaje estrictamente privado es inconcebible, porque un único hablante nunca podría estar seguro de emplear correctamente los signos de ese lenguaje. Es imaginable, por supuesto, un lenguaje *cifrado* cuyo código sólo es conocido por un único hablante, pero no es concebible un lenguaje estrictamente *privado*, formado mediante la asociación monológica de expresiones lingüísticas con vivencias exclusivamente privadas. De hecho, Wittgenstein sostiene que todo empleo individual, monológico, de un término lingüístico referido a una vivencia privada presupone

criterios de justificación intersubjetivos, pertenecientes a la gramática de un lenguaje público.⁴

La crítica wittgensteiniana de los lenguajes privados tiene importantes consecuencias por lo que respecta a la cuestión de la relación del lenguaje con el pensamiento. De acuerdo con Wittgenstein, si no podemos concebir un lenguaje privado tampoco podemos *pensar* independientemente de las reglas de un lenguaje público. Wittgenstein desarrolla esta tesis en varios párrafos de las *Investigaciones* en los que critica la inclinación filosófica tradicional a *duplicar* el pensamiento estableciendo dos series paralelas: la de los actos mentales y la de las expresiones lingüísticas correspondientes.⁵ Pero si toda conciencia es lingüística o está mediada lingüísticamente, la autoconciencia no puede ser una excepción. Tugendhat desarrolla exactamente esta hipótesis. Para Tugendhat, la concepción tradicional de la conciencia se basa en una metáfora visual que desfigura un fenómeno esencialmente lingüístico.⁶ Esta metáfora visual debe sustituirse por un análisis de las expresiones lingüísticas en que está formulada la interpretación de la conciencia, y el resultado es interesante, porque revela que el objeto de toda conciencia intencional es una *proposición*, es decir, un objeto de naturaleza lingüística:

“Cuando consideramos relaciones de conciencia tales como desear, mentar, saber, tener la intención de hacer, temer, etc., constatamos que su objeto gramatical no es nunca una expresión que designa un objeto común, un objeto espacio-temporal, sino que su objeto gramatical es siempre una proposición nominalizada. No se puede desear, saber, etc. objetos espacio-temporales; cuando se desea, etc., siempre se desea que algo sea el caso.”⁷

Los objetos de la conciencia intencional no son entes espacio-tempo-

[4] L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002, § 257: “Cuando se dice ‘Él ha dado un nombre a la sensación’, se olvida que ya tiene que haber muchos preparativos en el lenguaje para que el mero nombrar tenga un sentido. Y cuando hablamos de que alguien da nombre al dolor, lo que ya está preparado es la gramática de la palabra ‘dolor’; ella muestra el puesto en que se coloca la nueva palabra.”

[5] Cf. por ejemplo L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 329: “Cuando pienso con el lenguaje, no me vienen a la mente ‘significados’ además de la expresión verbal, sino que el lenguaje mismo es el vehículo del pensamiento”; § 339: “Pensar no es un proceso incorpóreo que dé vida y sentido al hablar y que pueda separarse del hablar.” Wittgenstein señala (§ 335) que la concepción tradicional de la relación entre el pensamiento y el lenguaje se basa en un modelo equivocado: el de la traducción entre dos lenguajes. “Expresar” los pensamientos por medio del lenguaje sería comparable a traducir una expresión de una lengua a otra.

[6] E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979. Tugendhat toma a Husserl como referente de la interpretación tradicional, prelingüística, de la conciencia. Así en la p. 16: “Husserl habla de un estar dirigido al objeto, pero esta expresión es claramente una metáfora que, examinada de cerca, no significa nada.”

[7] *ib.*, p. 18.

rales, sino estados de cosas o proposiciones.⁸ La conciencia intencional no es conciencia de x , sino conciencia *de que* (p). Si ahora aplicamos este modelo a la autoconciencia, debemos admitir que también aquí se trata de un saber proposicional, un saber de estados de cosas (concretamente, el saber de que me encuentro en el estado mental x , o en un “estado- ϕ , por emplear la terminología del propio Tugendhat). La autoconciencia no consiste, por tanto, en la percepción interna de un ente especial al que llamaríamos Yo, pero tampoco consiste en la aprehensión, mediante un acto de reflexión, de ideas, percepciones o estados de conciencia anteriores.

Este enfoque lingüístico tiene implicaciones interesantes. Si la conciencia de los estados mentales propios es un saber proposicional, está tan sujeto como cualquier otro saber a las reglas del lenguaje público. Esto significa que sólo puedo tener conciencia de mis propios estados mentales, y por tanto de mí mismo, en la medida en que formo parte de una comunidad lingüística. La intersubjetividad es, por tanto, condición de posibilidad de la autoconciencia. Esta tesis permite resolver (o más bien disolver críticamente) algunos problemas clásicos del paradigma de la “filosofía de la conciencia”, como el problema de la existencia de “otras mentes”, el de la existencia del mundo externo, o incluso el del dualismo mente-cuerpo. Podemos mostrar estas consecuencias mediante un argumento de Strawson que también Tugendhat hace suyo. En su obra *Individuos*, Strawson sostiene que sólo es posible adscribirse estados de conciencia a sí mismo en la medida en que los adscribimos, *exactamente en el mismo sentido*, a otras personas.⁹ Pero no podríamos adscribirlos a otras personas si las identificásemos únicamente como mentes o conciencias, pues careceríamos de criterios externos, perceptibles, para dicha atribución de estados mentales. Por consiguiente, la condición de posibilidad de la autoconciencia es la existencia no sólo de otras “mentes”, sino de otras *personas*, es decir, otros sujetos dotados de un cuerpo, e identificables como objetos físicos en el espacio. Y si ha de aplicarse a sí mismo los mismos criterios de atribución de estados mentales que emplea con los otros, el propio sujeto tiene que identificarse también a sí mismo como una *persona* situada en el espacio, y no simplemente como una *conciencia* cartesiana extramundana. Al decir “yo” no nos referimos a ninguna entidad metafísica, sino que simplemente empleamos un pronombre referido a una persona identificable en el espacio. Tugendhat resume esta im-

[8] También la mera representación de un objeto implica, según Tugendhat, una proposición, concretamente un juicio de existencia: incluso si un objeto no existe “sólo es posible referirse conscientemente a un objeto *teniéndolo por* existente, y que un objeto existe es, por supuesto, una proposición.” (ib., p. 20).

[9] P. F. Strawson, *Individuos*, Madrid, Taurus, 1989, p. 103.

portante conclusión diciendo que la concepción lingüística de la autoconciencia exige descender del Yo al “yo”.¹⁰

Pero a pesar de estos logros, la concepción lingüística de la autoconciencia presenta algunos problemas importantes. Al hablar de autoconciencia, Tugendhat se refiere a lo que él llama “autoconciencia epistémica inmediata”,¹¹ o conciencia proposicional de encontrarnos en un determinado estado mental. Por supuesto, en principio esta autoconciencia es diferente del saber de sí en el que nos atribuimos propiedades no mentales, o propiedades mentales de las que no tenemos un saber inmediato (por ejemplo: “sé que nací en el año x ”, o “sé que mido x cm.”, o también “sé que en situaciones x suelo reaccionar de esta o aquella forma.”) De todas estas propiedades tenemos también un saber proposicional, pero es evidente que no se trata de un saber inmediato, sino inferido, aprendido, etc., y por tanto tampoco se trata de un saber infalible. El propio Tugendhat reconoce esta diferencia, y admite que existe una “asimetría epistémica” entre las proposiciones con que atribuimos estados mentales en primera y en tercera persona: las primeras son ciertas, pero no las segundas.¹² Ahora bien, es dudoso que su teoría permita dar cuenta realmente de estas diferencias. Si todo saber proposicional es *falible*, mientras que no lo es la certeza de la autoconciencia, entonces la autoconciencia no puede ser (o no sólo) un saber proposicional. Parece evidente, pues, que la certeza de los estados mentales expresados en primera persona exige *algo más* que un saber proposicional de estados de cosas. Y puede argumentarse, como hace Dieter Henrich, que la autoconciencia lingüística sólo es verdaderamente una conciencia *de sí* en la medida en que se apoya en ese otro elemento no lingüístico, pues sólo puedo reconocer *como míos* los estados mentales expresados proposicionalmente en los términos de un lenguaje público en la medida en que tengo ya de mí mismo un saber inmediato y que no es, a su vez, proposicional. Así pues, la teoría de Tugendhat o bien presupone alguna forma de autoconciencia no lingüística, o bien se ve obligada a renunciar al fenómeno mismo de la autoconciencia y a confundirlo con la conciencia proposicional y falible de estados de cosas.¹³

[10] Tal es el título de la cuarta lección de *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*.

[11] *ib.*, p. 27.

[12] *ib.*, pp. 88-89. Esta “asimetría epistémica” es compatible con un principio de “simetría veritativa” que Tugendhat toma de Strawson: los términos en que nos atribuimos (en primera persona) estados mentales a nosotros mismos no modifican su sentido cuando atribuimos esos mismos estados mentales (en tercera persona) a otros sujetos, o cuando otros sujetos nos los atribuyen (en tercera persona) a nosotros.

[13] Cf. D. Henrich, “Noch einmal in Zirkeln”, en: C. Bellut / U. Müller-Schöll (eds.), *Mensch und Moderne*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1989; M. Frank, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart, Reclam, 1991, pp. 79 y sigs. Frank propone distinguir los conceptos de *subjetividad* e *identidad*. El primero de estos conceptos corresponde a la autoconciencia pre-reflexiva, no temática y no proposicional. El segundo, en cambio, corresponde a la identidad biográfica, cons-

III

Al igual que Tugendhat, Dieter Henrich toma como punto de partida las dificultades de la teoría tradicional de la autoconciencia como *reflexión* de la conciencia sobre sí misma o sobre el “Yo”. Fichte señaló las dificultades fundamentales de esta teoría.¹⁴ En primer lugar, la teoría de la reflexión presupone ya el fenómeno que pretende explicar. En efecto, según este modelo el sujeto que reflexiona sobre sí mismo se descubre a sí mismo *como un sujeto*. Pero esto supone que la subjetividad, el Yo o la autoconciencia ya están dados *antes* del acto de reflexión que, en principio, debería constituirlos, de modo que la autoconciencia no se origina en la reflexión, sino que la precede.¹⁵ La segunda dificultad de la teoría de la autoconciencia como reflexión es en cierto modo un reflejo gnoseológico de este primer problema. De acuerdo con esta teoría, el sujeto sólo obtiene un saber de sí mismo por medio de la reflexión, pero es evidente que en este saber reflexivo el sujeto no se relaciona con un objeto cualquiera, sino precisamente consigo mismo. La autoconciencia es un reconocimiento de sí, un saber que enfrenta al sujeto con un objeto con el que se sabe *idéntico*. Ahora bien, la relacionalidad de la conciencia y la identidad de sujeto y objeto parecen incompatibles: es contradictorio afirmar que sujeto y objeto son idénticos, y afirmar que existe entre ellos una relación, por ejemplo una relación de conocimiento. Si hacemos del sí mismo un objeto del acto de reflexión, ya no podemos dar cuenta satisfactoriamente de la identidad de sujeto y objeto en la autoconciencia, de modo que queda convertido en un fenómeno inexplicable cómo sé que la conciencia que descubro en la reflexión es precisamente la *mía*.¹⁶ Y a estas dos dificultades podemos añadir una tercera, asimismo señalada por Fichte, y sobre la que insiste Manfred Frank. La teoría de la reflexión conduce a un regreso infinito que, en última instancia, impide dar cuenta del fenómeno de la autoconciencia. Pues si el yo cobra conciencia de sí mediante un acto de

truida mediante la interacción con otros. La sociedad y el lenguaje son imprescindibles para la formación de la identidad individual (y en este sentido, Habermas habla de una “individuación a través de la socialización”). Pero no lo son para la formación de la subjetividad en sentido estricto. Es más: sin esa subjetividad pre-reflexiva no serían posibles los procesos de individuación mediados lingüísticamente.

[14] D. Henrich, “Fichtes «Ich»”, en: *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, Reclam, 1982, pp. 62 y sigs.

[15] J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, en M. Frank (ed.), *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, p. 17: “Se afirma que tu Yo sólo surge mediante el regreso [*Zurückgehen*] de tu pensamiento a sí mismo. En un pequeño rincón de tu alma aparece una objeción: *pienso*, pero antes de poder pensar debo *ser*; o bien esta otra objeción: me pienso, regreso a mí mismo; pero lo pensado, o aquello a lo que se regresa, debe ser antes de ser pensado o de que se regrese a ello.”

[16] Cf. D. Henrich, “Fichtes «Ich»”, pp. 63-64.

reflexión, a su vez este acto, para ser consciente de sí, reclamaría otro acto de reflexión, que a su vez necesita otro, y así sucesivamente.¹⁷

Todas estas dificultades condujeron a Fichte, y a Dieter Henrich tras él, a liberar a la autoconciencia del modelo de la reflexión, pero por supuesto por una vía muy distinta al enfoque lingüístico de Tugendhat. Pues si bien la autoconciencia no puede interpretarse como una “percepción interior”, tampoco puede consistir en un saber proposicional de los propios estados mentales. En efecto, también este enfoque mantiene la distinción gnoseológica de *sujeto* y *objeto*, y es precisamente esta distinción la que, según Henrich, es necesario suprimir a fin de dar cuenta del fenómeno de la autoconciencia. Ésta sólo puede concebirse como una “familiaridad”¹⁸ con uno mismo *previa* a toda tematización, reflexión o conocimiento de sí (proposicional o no). Esta “familiaridad” es inmediata, es decir, está completamente exenta de toda mediación y de toda *relación*, incluida la relación de *conocimiento* entre un sujeto y un objeto, o la relación de *identidad* que puede establecer el sujeto al identificarse consigo mismo. Ahora bien, Henrich lleva tan lejos la eliminación de todo momento de relación o de mediación en la autoconciencia, que su teoría parece conducir finalmente a un paradójico abandono de la subjetividad. Si la identidad y la relación de conocimiento son incompatibles entre sí, Henrich escoge la primera a costa de la segunda, pero con ello la conciencia queda reducida a un acontecimiento *objetivo*, privado de subjetividad. Es significativo que dos intérpretes tan distintos como Tugendhat y Frank lleguen a la misma conclusión: Henrich parece renunciar finalmente al fenómeno mismo que se proponía explicar.¹⁹ Quizás por ello en algunos escritos más recientes Dieter Henrich insiste en el carácter enigmático, inanalizable en última instancia, de la autoconciencia:

“Las circularidades en las que [la filosofía] cae en el entendimiento acerca del saber de sí terminan enseñándole que, necesariamente, ha de fracasar en su intento de dilucidar esta forma de saber del modo en que esto sucede siempre que se aprehende, en vulgar análisis, algo complejo a partir de algo más simple. (...) No podemos describirla [la autoconciencia], simplemente ya por su constitución, más que por aproximación.”²⁰

[17] J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, p. 19: “Eres consciente de ti mismo como de aquello de lo que eres consciente [*Bewusstes*] sólo en la medida en que eres consciente de ti mismo como siendo consciente [*Bewusstseindes*]; pero entonces lo que es consciente es a su vez aquello de lo que se es consciente, y debes hacerte consciente del ser consciente de eso de lo que eres consciente, y así *in infinitum*: y así no podrás alcanzar una primera consciencia.”

[18] M. Frank, “Fragmente einer Geschichte der Selbstbewusstseins-Theorie von Kant bis Sartre”, en M. Frank (ed.), *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, p. 592.

[19] E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, p. 66; M. Frank, “Fragmente einer Geschichte der Selbstbewusstseins-Theorie von Kant bis Sartre”, p. 599.

[20] D. Henrich, *Vida consciente*, Madrid, Síntesis, 2005, pp. 86, 88.

La comparación de las dos teorías que hemos examinado conduce a un resultado paradójico. Ambas quieren evitar las dificultades de la concepción reflexiva de la autoconciencia, pero sorprendentemente ambas ponen la propia autoconciencia en cuestión. La interpretación de Tugendhat de la autoconciencia como un saber proposicional parece borrar las diferencias entre la “autoconciencia epistémica inmediata” y el saber proposicional acerca de nuestros estados no mentales, o incluso acerca de las propiedades (mentales o no mentales) de otros sujetos. Y por su parte, la interpretación de Henrich de la autoconciencia como una “familiaridad” no mediada por ninguna relación de conocimiento ni de identificación del sujeto consigo mismo parece borrar las diferencias entre la conciencia y los procesos objetivos no conscientes. El resultado de esta controversia es, pues, un extraño empate. Y la cuestión parece seguir abierta.