

Philosophie des Zeichens, de J. Simon

ANA AGUD

«El concepto metafísico del lenguaje pretende decir qué (clase de cosa) *es* el lenguaje, qué atributos «esenciales» debe reunir algo para ser un lenguaje. Con independencia de cómo se determine ese concepto a partir de cada metafísica particular, de lo que se trata es de fijar definitivamente el significado del signo «lenguaje». Esto hace metafísico el planteamiento. En una filosofía del signo (no del «significado») el tema no puede ser ya qué significa el signo «signo», sino sólo que tal cosa no puede ser establecida para ningún signo de un modo definitivo, esto es, sin transición a nuevos signos que como tales *son* y *siguen* siendo interpretables. También en la transición la filosofía del signo se queda en el signo.» (p. 8).

PLANTEAMIENTO

La «Filosofía del signo», último paso hasta ahora en la reflexión filosófica de J. Simon (jalones anteriores son, entre otras publicaciones, sus libros *El problema del lenguaje en Hegel*, *Sprache und Raum*, *Philosophie und linguistische Theorie*, *Sprachphilosophie*, *La verdad como libertad*), desarrolla sistemáticamente hasta sus últimas consecuencias una cierta tradición de pensamiento crítico centrada en el lenguaje, y relativamente independiente del llamado *linguistic turn* de la filosofía. Pues así como las corrientes de filosofía analítica del lenguaje que parten de Wittgenstein y del positivismo lógico se plantean su revisión lingüística de la filosofía en cierto modo *ex novo*, intentando acceder a los grandes temas del pensamiento desde los supuestos culturales de nuestro siglo y en ruptura consciente con el pasado, Simon desarrolla su

reflexión como continuación de la crítica a la metafísica que irrumpe violentamente con Nietzsche, pero que una lectura contemporánea permite reconstruir como tema ya central en la obra de Kant y de Hegel también. Hacia zonas más remotas del pasado se remonta Simon ocasionalmente trayendo a colación a Platón y Aristóteles por una parte, y a Cusano, Descartes y Leibniz por la otra. De formas de pensamiento marginales a la gran filosofía académica, pero importantes por los temas sobre los que han llamado la atención, adquieren significación en la obra de Simon los trabajos de W. von Humboldt y J. Hamann. De tiempos más recientes toma como interlocutores básicamente a Peirce, Wittgenstein, Derrida y Levinas.

La semiótica —en el sentido disciplinar contemporáneo del término, y con la lingüística como parte suya— toma el lenguaje como uno más entre los «sistemas de signos», y estudia aquél y estos lingüísticamente: no podría ser de otro modo. Define los signos, «el signo», en palabras que pretenden ser menos equívocas, más «claras» que «signo». En su condición de disciplina científica tiene que suponer que sus propios enunciados son concluyentemente inteligibles por sí mismos, y que en cambio lo que ella no define en el ámbito de su competencia carece de significación clara y vinculante, ya que se formula en el «lenguaje ordinario», impreciso y redundante, cambiante e incierto. Ella misma tiene que entenderse como un metalenguaje al que no afectan tales incertidumbres, a pesar de que tampoco ella puede aclarar sus propios conceptos más que en el lenguaje ordinario; sus terminologías son reducciones a partir de éste. Vinculan no porque su significación sea precisa en sí misma, sino porque quienes se ocupan de ellas han resuelto no hacer preguntas que rebasen el ámbito semántico de la disciplina. ¿Pero qué legitimidad epistemológica puede recabar tal decisión? ¿No estaría obligada una «ciencia del signo» a aceptar también para sus propios signos la mudabilidad de todo signo, la imprecisión de su significado y la contingencia de su inteligibilidad?

La «Filosofía del signo» de Simon no se plantea como ciencia por esta misma razón. Es autorreflexión crítica de la filosofía, lo cual, en los tiempos que corren, implica inevitablemente ocuparse también del tema de la ciencia. Continúa el planteamiento idealista en lo que éste tiene de insoslayable: la conciencia reflexiona sobre sí tal como le es dado hacerlo, desde su propio interior, sin pretender el salto injustificable a una «exterioridad» desde la que presentarse a sí misma como el objeto de un conocimiento superior. En esto Simon se aparta resueltamente de toda una serie de líneas recientes del pensamiento que confían en poder objetivar la conciencia y el pensamiento a partir del análisis fenomenológico de su autobjetivación como lenguaje, esto es, a partir de la gramática en sentido amplio. Toda reflexión, *incluido el análisis lingüístico*, se produce para él desde la subjetividad del que reflexiona y en las condiciones *fácticas* en las que es posible tal reflexión, en un tiempo y espacio determinados, desde el o los lenguajes en los que cada uno ha crecido y se ha formado, y de los cuales no podría salirse para cuestionarlos en su totalidad. Incluso esta obra, tan expresamente empeñada en mostrar los límites de cualquier planteamiento metafísico, tiene que aceptar que «hoy día una filosofía del signo sólo es posible en el lenguaje de la metafísica, pues en realidad no tenemos otro concepto de la filosofía que el metafísico (...) El tiempo de la metafísica sigue siendo nuestro tiempo» (p. 5).

La determinación del pensamiento por las condiciones fácticas e históricas en las que se desarrolla afecta tanto a los *temas* de los que se ocupa la filosofía como a los *supuestos* desde los que lo hace y a la clase de *evidencias* que para ella no son cuestionables, y que en consecuencia le parecen en cada momento aptas como *elementos de nexos de fundamentación*. Las

evidencias, como las personas, tienen su tiempo, y es frívolo poner en duda lo que de hecho no es dudoso (es frívolo hacer filosofía sobre problemas que no se plantean, inventarse mundos de complejidad para explicar frases que ahora no requieren explicación, como «la rosa es roja», «la nieve es blanca», «llueve»...), y es poco honrado no aceptar la precariedad de las ideas que se han demostrado ya débiles o insuficientes cara a los nuevos problemas.

NOCIÓN DE SIGNO

Para Simon «un signo es aquello que entendemos. En la medida en que entendemos un signo no preguntamos *qué* significa. Si preguntamos por el significado de un signo, es que estamos entendiendo algo como signo, esto es, estamos entendiendo algo en él, pero no su significación completa. Es entonces cuando preguntamos por el significado. El significado de un signo es el signo que entendemos como respuesta a la pregunta por el significado» (p. 39). Estas breves tesis han de ser tomadas en su sentido más literal: nada es signo «en sí», no hay cosas que no sean signos, sino que algo se hace signo al presentarse como *correlato de un entender fáctico*. Ahora bien, la incompreensión «no es lo contrario del entender, sino su modalidad deficiente» (p. 41), es perplejidad ante algo que uno ve como signo, esto es, como algo que quiere ser entendido, pero en lo cual no logra la satisfacción completa de su deseo de entender. Y es esa perplejidad la que, al suscitar la pregunta por el significado, genera en realidad el concepto de éste (todo «concepto», como identidad por la que se puede preguntar, tiene este origen). Cuando un signo es entendido de inmediato, no se produce en él desdoblamiento de significante y significado. Y cuando aparece tal desdoblamiento, porque se pregunta por un significado, el final de la pregunta, o el acallamiento de la duda, es la cancelación del concepto de aquél en la *comprensión inmediata* —no desdoblada «reflexivamente»— *de un nuevo signo*, el que se acepta como «significado» suficientemente claro del primero. Esta es la respuesta de Simon al problema contemporáneo de la «existencia del significado», heredero del más antiguo de los «universales». La formulación, inconfundiblemente wittgensteiniana, recibe a lo largo del libro toda una serie de determinaciones ulteriores que hacen expresa su conexión con la tradición de la filosofía dialéctica.

No hay «regla objetiva» ni «facultad subjetiva» que garanticen a priori la inteligibilidad de un signo, su comprensión inmediata, sin nuevas explicaciones en nuevos signos. «El éxito de una explicación tiene que ponerse de manifiesto cada vez» (p. 40), y la historia del pensamiento es la sucesión de momentos en los que algo ha quedado *suficientemente claro*, justamente aquello que en cada momento *se hizo* dudoso. «No se puede decir *de una manera general* qué significa el que un signo se entienda o no. El que no se lo entienda es algo que se pone de manifiesto en la pregunta por el significado, esto es, por otro signo que pueda estar en su lugar. Sólo entonces está *dado* un signo. Está dado en la pregunta por su significado. (...) El hecho de que estén dados signos es la conciencia como pregunta por otro signo *en lugar del* que está dado. Conciencia es el intento de interpretación, de explicar un signo por otro. Es un trabajo sobre signos.» (p. 41).

Este trabajo no se funda en premisas universales, mas no por eso es arbitrario. «La relación de signo no es arbitraria porque no es arbitrario entender o no entender» (p. 49). Algo se explica

cuando y porque requiere explicación, cuando y porque algo no se entiende, sino que se pone ante nosotros como signo. Sólo en el *tiempo* tienen sentido los signos y sus preguntas, del mismo modo que sólo en las frases tienen sentido las palabras. Cuando algo se hace signo que suscita la pregunta por su significado, es que el tiempo de una evidencia ha finalizado. «Entendemos bajo el término de 'signo' los signos del tiempo, los que mueven al pensamiento más allá del punto de vista prefijado, como lo real frente a éste y frente a un concepto de los 'objetos de la experiencia' que parecen simplemente *posibles* desde él. Signo es lo que es relevante para la experiencia de esa realidad. Son los signos del tiempo en cuanto que el tiempo es la dimensión que lleva más allá de una cierta posición y del tiempo de su permanencia. Signo en este sentido es lo que entendemos por encima de lo que desde nuestra posición hasta entonces parecía posible, y por referencia a lo cual uno entendía las cosas sin que estuviese previamente definido 'qué' es o tiene que ser un signo *para que* se lo pueda entender. Signo es por lo tanto todo lo que entendemos en un sentido *sin restricciones*, sin pensar que se lo puede aprehender exhaustivamente en una interpretación, mucho menos en 'mi' interpretación, de modo que estuviese ya claro en qué consiste. Por eso el signo es el objeto por excelencia de la filosofía *antes de que* ésta se fije en disciplinas o escuelas, y una filosofía del signo, si se lograra, sería la que, de las constataciones que en algún momento han sido respuestas a preguntas anteriores, condujese a preguntas del tiempo actual.» (p. 4).

Simon se acerca al «signo» en múltiples rodeos que pueden producir alguna perplejidad respecto de su acepción del término. Ello se debe en parte a que, tratándose de una filosofía anterior a toda «definición», ya que se trata justamente de poner en cuestión la posibilidad misma de definir y de entender definiciones, no puede, si quiere ser consecuente con su propio planteamiento, definir el signo. Si lo hiciera, estaría constituyendo un objeto *more metaphysico*, como demarcación de una «cosa». «El signo no es una cosa en sentido metafísico. Es *antes* de las cosas, pues está por una determinación de las cosas que esencialmente no llega a término. Si es signo fónico, *es y sigue siendo* también voz corpórea e individual, sin un significado susceptible de fijación definitiva. De camino hacia la aclaración de 'su' significado, toda aclaración no es sino un comienzo de tal, una *indicación*, y en la 'síntesis' de los signos se superponen las aclaraciones iniciadas, o lo que es el mismo, las *señales* de transición de los signos a 'sus' significados. Se superponen así unas a otras también las subjetividades que se señalizan en ellos, y que son, como tales, *caminos* a la objetividad. 'Son' en cuanto que permanecen en el camino o en la indicación del significado. De este modo se aclaran también unas a otras y logran así *al mismo tiempo* referirse a 'algo', a aquello a lo que se supone que se aplica la 'síntesis'. El camino al objeto es esta superposición de subjetividades. Las subjetividades (no 'intersubjetividades') que se superponen adensan la red de la determinación de las realidades, pero tampoco este proceso llega definitivamente 'a la cosa'. *Nunca deja de ser* proceso de indicaciones que se adensan pero que pueden también diluirse nuevamente.» (p. 43).

Anclar la fundamentación de la reflexión filosófica en una comprensión no metafísica del signo supone no descartar analíticamente nada de lo que éste lleva puesto en nuestra tradición. El signo no es, pues, meramente el portador de un significado —concepto metafísico en el que se basa la demarcación precientífica de la lingüística—, ni es sólo señal destinada a mover a un receptor —concepto metafísico de la demarcación precientífica de las ciencias de la información—, ni es únicamente síntoma de otra realidad más pertinente

—como quiere la metafísica de toda «semiología»—, ni es finalmente tan sólo expresión «auténtica» de la subjetividad —concepto que sustenta la filología y crítica literaria—. Es también la simultaneidad, armoniosa o conflictiva, de todo ello. Y no es sólo el signo evanescente que no accede a la conciencia como tal porque se lo entiende de inmediato, sino que es también, y para la filosofía en primer lugar, el signo que se impone a la conciencia y sacude nuestra convicción: es signo de *nuestro* tiempo y signo de *otro* tiempo al que podemos resistirnos o entregarnos.

El que el camino a la objetividad no sea sino superposición de subjetividades —o lenguaje compartido— hace que toda señal se quiera significativa también para otros sujetos. Pero como no es posible determinar «intersubjetivamente» tal significación, todo signo es remisión fáctica a su origen subjetivo en su pretensión de objetividad, y a ésta en su intención de expresar aquél. Que no se reconozca *referencia a objetos* al margen de unos signos que son siempre *señal de sujetos para sujetos* fija el papel de la «comunicación» en el pensamiento de Simon. Ser «comunicativo», como ser «significativo», tiene que ver aquí no con un sustento lógico o pragmático universal de significación y comunicabilidad, sino con la facticidad de referencias cruzadas que logran o no logran su objetivo. La posibilidad del fracaso en la comunicación —con la libertad que implica— es lo que da sentido a su éxito: de ahí que para Simon el pensamiento se mantenga *comunicable* mientras y en tanto no pretenda fijarse a significados definitivamente determinados. «'Realidad' *significa* que ningún signo puede constituir la interpretación *definitiva*, o que *sigue siendo posible* la libertad» (pp. 238-9).

EL COMIENZO DE LA FILOSOFÍA

Hegel se pregunta al comienzo de la *Lógica* por dónde «hay que» empezar. Su respuesta, indirecta y práctica, se ciñe a su momento: en ese momento histórico parece lógico empezar por el «ser». Empezar hoy por el «signo» es ya señal de que estamos en otro momento. El «ser» es para Simon «un signo más», cuyo significado, ahora, es que «el paso del sujeto al predicado se entiende 'de inmediato' como una interpretación o explicación del sujeto, sin rodeos por otros signos con contenido propio, comparativamente más concretos que 'es'. 'Ser' es el signo de ese logro 'inmediato', de la *apariencia* de que nos estamos ya entendiendo respecto de lo mismo, de modo que no hace falta *decir nada* más al respecto, no hace falta *añadir nada*. 'Ser' se interpreta aquí como signo de que no hace falta reflexión. La reflexión sólo llegaría a tener sentido si esta inmediatez perdiese su vigencia, si su prestigio se revelase *apariencia*, o si la 'forma de vida' correspondiente 'se hubiese vuelto obsoleta' por el mero hecho de situarse ante nosotros como una forma especial. Así las cosas, la ontología llega siempre tarde, cuando ya la reflexión se ha apoderado de su fundamento» (pp. 123-24).

La filosofía del signo no puede, pues, pensar en un comienzo —ni obviamente en un fin— necesario en sí mismo. La mera idea de un comienzo o fundamento necesario sería para ella señal de recaída en la metafísica, como intento de *fundamentar a priori la inteligibilidad* en una evidencia suprahistórica. El signo como *idea primera* es lo que *ahora*, al cabo de varios decenios de linguistic turn, de fenomenología y hermenéutica, de teoría crítica de la sociedad, de pragmática y de semántica, de filosofía del lenguaje ordinario y del lenguaje ideal, parece

necesario poner en primer plano de la atención reflexiva, porque y en la medida en que una comprensión obsoleta de su rendimiento ha acarreado *problemas reales de comprensión* en la filosofía y en las ciencias, visibles en la desorientación reinante tanto en la lingüística teórica, en sus diversas versiones y ampliaciones, como en la inabarcable diversificación de estudios analíticos sobre los usos del habla y sobre las teorías científicas. Estos problemas de nuestra era hacen urgente la revisión del fundamento mismo de la pretensión teórica ahora en declive. Y ese fundamento ha sido el *lenguaje*, entendido como «sistema de signos». De ahí la necesidad, ahora, de una *filosofía crítica del signo*. El entronque de Simon es continuación del ímpetu que movió a Kant en su momento a hacer la «crítica» de la razón, en la versión de la «razón» que entonces estaba desempeñando el papel fundamentador que ahora desempeña el lenguaje.

Se ha achacado al planteamiento de Simon, expreso en parte ya en su anterior obra «La verdad como libertad» (1978; español en Ed. Sígueme, Salamanca 1984), que la falta de toda atadura ontológica de su filosofía equivale a un relativismo sin fronteras. A su vez él pone en primer plano el hecho de que todo intento de atar ontológicamente las palabras a significados conduce a un *regressus ad infinitum*, cuyo efecto paralizante denominó Nietzsche «el nihilismo europeo». Ningún significado es realidad trascendente al signo, todos son susceptibles de interpretación infinita. Quien ha comprendido esto ha comprendido también que todo comienzo es relativo, que a la conciencia finita no le es dado comenzar *ex nihilo*. Y en efecto, no parece ya sensato interpretar el papel fundamentador de la filosofía como fundamentación «absoluta» de razonamiento alguno: ni siquiera la lógica formal garantizaría tal cosa —menos aún reglas cualesquiera de «racionalidad». La filosofía es siempre discurso fundamentador, pero lo es en cada momento de aquello que reclama fundamentación *porque la experiencia en el tiempo* ha puesto en duda una certidumbre, y *nada es fundamentado nunca más que por referencia a lo que en cada momento resulta fácticamente incuestionable*. Sólo la hondura crítica y experiencial de cada sujeto decide qué cosas son seguras para él y cuáles no; sólo la familiaridad con la secuencia histórica de intentos y logros efectivos de poner algo en cuestión capacita para la duda fundada sobre los fundamentos de algo, y la filosofía en su conjunto vive en esto únicamente de su propia historia.

Las preguntas filosóficas no nacen sólo de la filosofía «profesional»: nacen en buena parte también en las otras disciplinas, aunque en éstas no siempre se advierte su condición filosófica, motivo por el cual frecuentemente se las formula e intenta responder en el propio ámbito disciplinar, erigiendo complejos sistemas inconscientemente metafísicos, destinados a fundamentar positivamente ese mismo ámbito. El resultado son demarcaciones analíticas decisionistas (recuérdense las múltiples definiciones del lenguaje en las lingüísticas de nuestro siglo), y si el objetivo práctico que persiguen no es claro, o incluso si se pretende que no existe, en algún momento de la investigación ocurre inevitablemente que la complejidad real impone su presencia como distorsión del método, volviendo confusas las clasificaciones, obligando a establecer entre ellas «tipos mixtos o de transición», poniendo en primer plano la arbitrariedad de la selección previa de lo pertinente y obligando a volver una y otra vez sobre el «modelo», a corregirlo y remendarlo y ampliarlo, hasta que el aburrimiento —cualidad subjetiva del tiempo sin signos— se encarga de arrinconarlo porque ya ha aparecido un modelo alternativo, que funciona como signo y mueve a los sujetos ilusionándolos de nuevo.

MÉTODO

El hilo conductor del libro de Simon son los conceptos de la metafísica con los que una y otra vez la filosofía intenta hallar las respuestas que necesita o que otros le reclaman; su orden es el que la *propia* reflexión descubre como *sistema de prioridades de fundamentación* en nuestro tiempo. Ese orden, como resultado de la búsqueda individual desde la propia sensibilidad, es contingente, pero no arbitrario. Cada pensador tiene el suyo, y todos son en algún sentido necesarios. «No es arbitrario entender o no entender».

El lector atento advertirá sin duda las implicaciones críticas de este planteamiento para la valoración de nuevas *construcciones* como la «teoría de la acción comunicativa» de Habermas, la «teoría de la justicia» de Rawls, las «teorías de la competencia lingüística» o las variadas teorías sobre las «teorías científicas». En la tradición de Kuhn iluminada desde Hegel, Simon recuerda que toda teoría erige el sistema de signos que en un momento determinado garantiza una proporción más llevadera entre rendimiento práctico y esfuerzo teórico por sostener una cierta «identidad». Cuando la experiencia sacude las convicciones ancladas en el «trabajo» científico, como intento de estabilizar expectativas sobre la base de una cierta manera de «aislar» fenómenos, y el esfuerzo requerido para sostenerlos en esa su identidad se hace ya difícilmente soportable, se abandonan esos signos y se «cambia de paradigma» (p. 112 ss.), tanto en las ciencias experimentales como en cualquier esfuerzo metódico de reflexión. La identidad cuesta trabajo porque trabaja contra el tiempo. La «ecuación» es la forma pura de la cancelación del tiempo en la matemática, y toda ontología es un intento de sostener el modelo matemático del conocimiento frente al hecho de que en la vida real las ecuaciones no son simétricas, de que lo que está a la derecha del signo de identidad es lo que en ese momento parece un signo más inteligible y de mejor rendimiento que lo que está a la izquierda (p. 57 s.).

Los temas recortados hasta aquí pueden proporcionar una cierta idea del *modo* como Simon se enfrenta con el entramado conceptual de la metafísica. Signo, significado, concepto, arbitrariedad, frase, problema, interpretación y referencia, negación, espacio y tiempo, acción, traducción, ser, verdad, el yo, la muerte, la metáfora, el derecho, Dios, la naturaleza: he aquí algunos de los temas que muestra el índice de materias, en secuencia poco convencional pero enlazados desde una lógica interior densa y reconocible. El estilo es más aforístico que discursivo, la prosa mucho más transparente de lo habitual en la filosofía alemana. Se diría una «Ciencia de la lógica» contemporánea, como secuencia ordenada de nexos de fundamentación, pero expresada en un lenguaje cercano a Wittgenstein y desde un espíritu semejante al de Nietzsche. Esta lógica crítica del signo incorpora tanto los momentos de consecuencia lógica estricta que el propio Simon ha puesto de manifiesto en Nietzsche como la feroz crítica de éste a la «mentalidad lógica». Sus sarcasmos «fisiológicos» reaparecen aquí como corporalidad del trabajo teórico; sus ironías respecto del pensamiento abstracto, que oculta muy concretas ataduras sociales, están integradas aquí como «interés de la individualidad»; «poder» es una categoría importante en ambos.

Simon justifica la peculiar metodología de este tratado como sigue: «El filosofar metafísico es metódico de suyo. Va del signo al significado, y se considera 'racional' si lo logra sin que queden restos ('irracionales'), esto es, si lo logra definitivamente. La *forma* de la representación de las ideas ha de responder a esto: tiene que llegar también ella a un final concluyente y

adecuado a la cosa. La exposición llegará al final cuando el pensamiento haya llegado a la cosa» (p. 31). Desde Descartes el método consiste en enlazar argumentos en forma tal que cada paso de uno a otro sea de una evidencia incuestionable. En rigor sólo la finitud y contingencia del que reflexiona obligan a *dar* tales pasos, pues cada argumento está ya contenido lógicamente en el anterior. Quien dice *cogito* tiene que pensar ya también *sum*. «El método», dice Simon, «entra en la filosofía como *exclusión* de la necesidad de interpretar dentro de ella, como reflexión sobre conexiones 'necesarias' que por sí mismas llevan a su propia conclusión sin restos dudosos, como solución por disolución de lo problemático en lo no problemático. Es trabajo sobre un *concepto* del signo que supone que éste está 'por' un significado, el 'suyo'. Allí donde no parece posible resolver por medio del método todo lo problemático, lo interpretable, el signo, en significados entendidos, no se debe seguir intentándolo. Uno no debe ocuparse de objetos de esa clase (Regulae II)».

Para Simon esto implica que «una filosofía del signo no puede ser metódica en este sentido usual. Los signos no significan que podamos entenderlos *concluyentemente* en la transición a un determinado nuevo signo. (...) Por eso una filosofía del signo no puede articularse y montarse desde un método definido previamente. Su método consiste más bien en pasar 'de lo uno a lo otro'. No sólo el comienzo es provisional: también el final sigue siéndolo. Lo que en el inicio suena a tesis, justamente porque está en el inicio y se presenta con la falta de nitidez correspondiente a esa posición, halla su interpretación en el curso ulterior, en la intención de que 'con el tiempo' se vaya perdiendo ese carácter de tesis, pero no hay certidumbre de que se lo pueda llegar a cancelar en la adecuación a una 'cosa'. Esto sería el signo como cosa, que retroactivamente vincularía de nuevo al signo. Los signos no son cosas, están *por* cosas a las cuales *no* se llega 'por encima de' ellos. A lo único a lo que se llega una y otra vez es a nuevos signos, signos que se mientan en lugar de los que no se han entendido de inmediato, y que llamamos el significado de éstos. *Este es el método*, si no queremos limitarnos a dar esos pasos que son 'tan sencillos' de dar porque en el fondo no llevan *a nada diferente*, como las 'conexiones necesarias' de Descartes. La filosofía encuentra la adecuación a su 'objeto', los signos, dejándose llevar por su movimiento, entrando en el proceso de los signos, y éste no puede estar prefijado como senda obligada de antemano, así que es *sintético*. Esto va contra la 'coerción del método', pero no es arbitrariedad. Sólo la superación de la dicotomía de coerción metódica y arbitrariedad puede conducir a una filosofía del signo que no pretenda llevar éste al *concepto*, ni recogerlo en un *concepto* del signo, pues *concepto* es justamente lo que el signo no es. Este método sin coerción es aquí el camino a la cosa misma» (pp. 33-34).

FILOSOFÍA «FUERTE»

El *linguistic turn* de la filosofía, olvidadas las pretensiones de «fundar objetivamente la verdad» con las que se inició el último intento histórico de hacer ontología, ha tenido el efecto de poner radicalmente en cuestión la pretensión de la filosofía de ser un «discurso privilegiado», capaz de dictaminar sobre la verdad de todos los demás. Y en efecto, visto desde la perspectiva gramatical, su lenguaje no difiere en nada del de cualquier otro discurso, y la filosofía no es sino «una conversación más».

Frente a este «concepto débil» de la filosofía como «Platzhalter» de las ciencias (Habermas) o como «conversación» (Rorty), Simon caracteriza la posición y el cometido de la filosofía en forma tal que, sin obviar las objeciones al «discurso privilegiado», muestra sin embargo que la especificidad del discurso filosófico lo sitúa en efecto en la privilegiada pero extremadamente difícil posición de tener que ser el último metadiscurso cada vez. Su condición de tal no se funda en una capacidad superior de su lenguaje sino en el *hecho* de que *se refiere* a los demás lenguajes *tal como son y funcionan en cada caso*, y lo hace *sin vincularse a ningún recorte* expreso a su vez, esto es, desde y como libertad. El lenguaje de la filosofía se cualifica como tal porque no se autolimita operacionalmente, ni intenta eludir la indeterminación semántica a base de recortes decisionistas de sus referencias. «A diferencia de las ciencias, la filosofía reflexiona sobre lo que en cada caso constituye la comprensión previa, incluida la suya propia. No elude el círculo que las ciencias eluden usualmente» (p. 170). «Sostiene la necesidad de formular sus respuestas a partir de su propia precomprensión, del modo como ella se ha constituido en la historia. Da respuesta a los problemas que resultan de los anteriores intentos de resolver problemas filosóficos, p. ej. de Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, enlazando con sus formulaciones y *tematizando* su precomprensión respectiva» (p. 171). Frente a la identificación que hace Rorty de la filosofía con la vieja idea de la pura contemplación o «espejo», Simon afirma que «con Hegel la filosofía ha pasado, de concebirse como teoría, al concepto de una experiencia del tiempo que la arrastra, *con lo cual* ha pasado al último posible concepto a priori de sí misma» (p. 172). «La filosofía *es* su propia historia, es un acontecer» (ibid.). «La historia de la filosofía tiene que preguntarse qué es lo que ha *pasado* cada vez 'entre' una posición y otra dentro de esa historia. La suya sería reconstruir la manera como los individuos filosóficos, como 'hijos de su tiempo' (Hegel), se vieron arrastrados por su momento, y cómo pudieron en consecuencia entender los más tardíos a sus predecesores cada vez» (ibid.).

La dificultad de hacer filosofía ahora es que su condición de último metalenguaje la obliga a confrontarse críticamente con lenguajes extremadamente diversificados y complejos, y a preguntarse por sus supuestos desde la comprensión de rendimientos críticos anteriores también extremadamente complejos y potentes. No se puede hacer filosofía inmediata, como búsqueda *directa* de respuestas teóricas «de más rango» a preguntas que las ciencias dejan en suspenso: eso sería buscar un discurso privilegiado sin fundamento. El fundamento del filosofar es el lenguaje de muchas certidumbres dentro del cual algo se vuelve incierto. «Desde una duda radical, por 'metódica' que sea su intención, no se puede decir *nada*» (p. 173). La filosofía *ex novo* improvisa su lenguaje y no conoce su semántica ni en sus contenidos ni en sus límites. «Quien no acepta introducirse en ninguna comprensión previa no tiene problemas, pero tampoco ha entendido nada» (p. 172). Y la dificultad de una filosofía contemporánea es la extraordinaria complejidad del lenguaje que forma su sustento histórico.

La renuncia a la metafísica de los significados ha generado pues una «filosofía débil» que no cree poder dar ya cumplimiento al cometido tradicional de fundamentar otros discursos. Para Simon por el contrario esa renuncia, lejos de debilitar nuestra capacidad crítica y reflexiva, es lo que en realidad la hace posible. Los nexos deductivos de los que tradicionalmente se ha esperado el rendimiento fundamentador sujetan la crítica a identidades que el tiempo desvirtúa inevitablemente. Salir por el contrario afirmativamente al encuentro del tiempo, buscando lo distinto en sus señales impredecibles, buscando también la propia diferencia consigo mismo, (y la premisa

de que se *halle* tal diferencia es que sea bien conocida la identidad anterior a la que se opone), dando pasos no previstos en respuestas a signos no predichos, es la vía que permite afrontar sin angustia el paso del tiempo tanto por los conceptos como por las realidades a las que éstos intentan referirse.

Para Simon esta actitud implica una referencia constitutiva a la *práctica* de la que nace toda necesidad de reflexión. La *experiencia* práctica de la colisión entre las fijaciones conceptuales a las que la conciencia se sujeta o deja sujetar una y otra vez, y la libertad real de los individuos, sustrato y finalidad últimos de todo pensar, genera la tensión que nos hace poner en cuestión el fundamento de la propia identidad en cada caso, preguntando por la consistencia real del entramado conceptual en el que ésta se concibe a sí misma. Desde la *libertad* ganada con el reconocimiento de la indeterminación semántica como premisa, y con la *seriedad* de un compromiso con la *práctica* que excluye la insustancialidad de los planteamientos artificiosos e inmotivados, la filosofía puede y tiene que preguntar y responder allí donde otros discursos *se revelan* insatisfactorios porque el recorte disciplinar que los define los hace fracasar ante la realidad, que «siempre es de una complejidad indeciblemente diferente» (Nietzsche).