

PRAGMATICA DEL LENGUAJE Y RACIONALIDAD COMUNICATIVA

por Julio DE ZAN (Santa Fe)

I

En un reciente trabajo, K.-O. Apel ha rastreado históricamente lo que podríamos llamar: la disputa de los paradigmas de la filosofía del lenguaje¹. El primer paradigma, que parte por lo menos de Aristóteles, se transmite hasta la época contemporánea, y alcanza en el positivismo lógico y en la teoría analítica del lenguaje y de la ciencia su formulación más acabada pero, al mismo tiempo, también su agotamiento. Llamaremos a éste, a falta de otro nombre, el paradigma antiguo del lenguaje. A él se contraponé el nuevo paradigma que se prepara en el segundo Wittgenstein, y en el giro pragmático de la filosofía analítica posterior, con el cual confluye en cierto modo, al menos bajo este aspecto, el giro hermenéutico de la fenomenología que arranca de Heidegger. Este nuevo paradigma en el que se inscriben la Pragmática universal de J. Habermas y la semiótica trascendental de K.-O. Apel, habría sido anticipado en otro contexto en el ámbito del pragmatismo norteamericano por Ch. S. Peirce y G. H. Mead.

Conforme al paradigma antiguo, el "logos", que destaca al lenguaje humano, y que es relevante tanto para la ciencia como para la filosofía, reside exclusivamente en la función expositiva o representativa de los enunciados proposicionales. La dimensión comunicativa del uso del lenguaje (denominada desde Ch. Morris "pragmática"), si bien no ha quedado enteramente olvidada, ha sido considerada como irrelevante, no sólo para la problemática de la verdad, sino para toda la dimensión del "logos semántico", es decir, para la problemática del significado y de la validez intersubjetiva de los signos convencionales del lenguaje.

La tridimensionalidad de la semiótica, tal como ha sido sistematizada por Ch. Morris, comprende, además de la sintáctica

¹ Karl-Otto Apel, "Die Logosauszeichnung der Menschlichen Sprache. Die Philosophische Tragweite der Sprechacktheorie", citamos directamente del original, facilitado por el autor. Entre tanto el texto ha aparecido publicado en, Hans Georg Boshardt (edit.), *Perspektiven auf Sprache*, Berlin/New York, 1987. Se citarán en adelante con la sigla LMS.

y de la semántica de los signos, también una pragmática, que se refiere al empleo de los signos en la comunicación entre los hombres, y que abre el espacio en el cual se puede considerar “la función del lenguaje, del conocimiento y de la ciencia con respecto a la praxis vital humana”². La pragmática es, por lo tanto, la dimensión en la cual es posible y necesario analizar la constitución del sentido de los signos y tematizar las pretensiones de validez intersubjetiva de los diferentes tipos de discurso, tanto de la ciencia, como de la política o de la ética, por ejemplo. La constitución misma del sentido tiene que ubicarse originariamente en el plano de la intersubjetividad porque de lo contrario no sería posible el uso ulterior de los signos en la comunicación.

Sin embargo, ya en la concepción de Morris y en su recepción por la filosofía analítica del lenguaje, la pragmática se ha referido solamente a los aspectos contextuales *relativos* al uso de los signos por parte de los hablantes o, como dice Apel, “ha funcionado solamente como indicador de problemas psicológicos residuales de la semántica lógica y de la teoría de la ciencia... los cuales caerían fuera del contexto de justificación lógica del sentido intersubjetivamente válido del lenguaje”³. Los problemas del empleo de los signos en los contextos de las situaciones de interacción resultaron nuevamente objetivados como tema de una ciencia especial, mientras que la cuestión de los sujetos de la relación comunicativa y de la constitución intersubjetiva del sentido de los signos quedaba enteramente oscurecida.

Ahora bien, ¿en qué medida puede encontrarse en la filosofía griega clásica, especialmente en Aristóteles, el origen del primer paradigma de la filosofía del lenguaje? El modelo aristotélico de la función de los signos lingüísticos presupone (y trasmite a la tradición filosófica posterior) un completo oscurecimiento del problema mismo de una posible constitución del sentido mediada por la comunicación lingüística, y el realismo ingenuo de la teoría de la verdad (interpretada más tarde como *correspondencia*, o adecuación entre el pensamiento y las cosas), cree poder resolver la cuestión de la verdad de las proposiciones en la relación monológica o solipsista de la percepción y el entendimiento con las cosas, con respecto a la cual el lenguaje y el discurso comunicativo jugarían un papel relevante solamente en orden a la trasmisión ulterior de los conocimientos.

El modelo aristotélico de la función de los signos lingüísticos presupone que el sentido, o los contenidos de significación, son reproducciones o semejanzas prelingüísticas de las cosas, y que

éstas se dan en todo hombre de manera idéntica. La función de las palabras se reduce entonces a significar o expresar esos contenidos ya preformados en el alma. “Los sonidos emitidos por la voz son símbolos de los estados del alma, y las palabras escritas símbolos de las palabras emitidas por la voz. Y así como la escritura no es la misma en todos los hombres, tampoco las lenguas habladas son las mismas. Pero las representaciones del alma, de las que aquellas son los símbolos inmediatos, ellas son idénticas para todos los hombres, de la misma manera como son idénticas también las cosas de las cuales aquellas representaciones del alma son las semejanzas”⁴.

El presupuesto no problematizado de la identidad intersubjetiva de los significados como algo dado independientemente del lenguaje y anterior a él, es lo que ha hecho posible que, desde la filosofía antigua, se haya podido dejar de lado la problemática de la mediación lingüística de la constitución del sentido y de la justificación discursiva de la posible validez intersubjetiva de los enunciados. Por cierto que han existido desde la época antigua, junto a la lógica de la demostración científica, las otras artes del logos, como la gramática, la retórica y la poética, pero éstas no han jugado ningún papel relevante con respecto a la cuestión de la verdad. El sentido originario del “Logos”, en contraste con el “mitos” como relato monológico, incluía también el significado de “razón” en cuanto justificación argumentativa en el marco del “diálogo”, y este sentido dialógico del logos adquirió incluso una relevancia filosófica fundamental con Sócrates en la concepción del método de la ciencia. Todavía en Platón se conserva mucho de aquella orientación socrática, e incluso el pensamiento mismo es definido como “un diálogo silencioso del alma consigo misma”⁵. Sin embargo el significado del “logos” filosófico queda restringido y objetivado ya en el propio Platón en el sentido de la dialéctica de las ideas y de los enunciados verdaderos o falsos. Esta restricción del sentido del logos que se considera relevante para la cuestión de la verdad (y de la validez objetiva en general) a la función enunciativa de las proposiciones, y la abstracción de sus dimensiones comunicativas, en el plano de la intersubjetividad, que le es constitutiva, se consolida definitivamente a través de la lógica aristotélica, en cuya escuela se llegará finalmente a la delimitación paradigmática de la orientación objetivante de la enunciación frente a la dimensión “pragmática”, intersubjetiva, del lenguaje, que queda excluida del discurso de la verdad.

² K.-O. Apel, *Transformación de la Filosofía, II*, Madrid, 1985, p. 170.

³ K.-O. Apel, *LMS*, p. 21.

⁴ Aristóteles, *De Interpretatione*, I, 16 a, 1-8.

⁵ Platón, *Teeteto*, 189 e-190 a.

En el cap. 4 del *De interpretatione* encontramos el siguiente texto: “Toda enunciación (logos) tiene una significación, no como instrumento natural sino, como ya hemos dicho, por convención. Sin embargo, no toda enunciación es una proposición, sino solamente aquella en la que reside lo verdadero y lo falso. Ahora bien, lo verdadero y lo falso no se hallan en todas las enunciaciones, así, una súplica es una enunciación, pero ella no es ni verdadera ni falsa. Dejemos de lado los otros géneros de enunciaciones porque su examen pertenece en especial a la Retórica y a la Poética. De lo único que interesa ocuparse aquí es de las proposiciones”⁶. El texto en el que aparece más explicitada esta demarcación lo ha encontrado Apel, pero no en el propio Aristóteles, sino en su discípulo y continuador Teofrasto, a quien se lo atribuye Ammonio el comentarista: “Puesto que el logos (enunciación) tiene una doble relación... una con referencia a los oyentes, a los cuales les es comunicado algo, y la otra a las cosas, sobre las cuales el hablante quiere transmitir una convicción, así es como surgen, desde el punto de vista de la relación con los oyentes la Poética y la Retórica... del punto de vista en cambio de la relación de las oraciones con las cosas se ocupa preferentemente el filósofo, cuidando de refutar lo que es falso y de probar lo que es verdadero”⁷.

K.-O. Apel traza un puente entre aquella demarcación de Teofrasto y la semántica lógica en el sentido de Frege, pasando por la tradición de la lógica escolástica, a través de Leibnitz. “De la misma manera que Teofrasto, establece también Frege una neta separación entre la problemática del sentido, del significado, (esto es, de la *referencia*) y de la *verdad* de las proposiciones, o de los ‘pensamientos’ por una parte, y por otra parte la ‘fuerza’ de las expresiones en las situaciones de comunicación, la cual se hace efectiva en el ámbito psico-social. De esta fuerza se puede y se debe abstraer —según Frege— en la semántica”⁸.

Una concepción semejante del lenguaje es la que se traduce en el *Tractatus Logico-philosophicus* del primer Wittgenstein, en el cual no hay ningún lugar para el sentido intencional ni para la comunicación en tanto entendimiento intersubjetivo sobre el sentido del “Lebenswelt”. En lugar de ello “se conjugan ‘a priori’ en el primer Wittgenstein el ‘solipsismo’ con el ‘realismo puro’, por cuanto la comunicación en sentido esencial, es decir, la intersubjetividad, aparece como superflua para la comprensión del

mundo y de sí mismo. El contenido semántico del significado de las palabras se determina de manera inmediata por su correlación denotativa con las cosas.

“En dependencia de Frege y del *Tractatus* del primer Wittgenstein se desarrolla a continuación la concepción del lenguaje de Rudolf Carnap, esto es, la fundación explícita de la sintaxis lógica y de la semántica lógica de los sistemas de enunciados o proposiciones de los lenguajes artificiales formalizables... Cuando Carnap llega a concebir finalmente con Morris la posibilidad de una pragmática formal... no alcanza a superar con ello la limitación lógico-semántica de la concepción del significado... Bajo el título de una Pragmática formal tiene en vistas Carnap más bien la construcción de un metalenguaje, concebido otra vez conforme al modelo semántico referencial, con ayuda del cual las ciencias empíricas behavioristas podrían tematizar el sentido pragmático como objeto de la referencia semántica de proposiciones de otro nivel... Por eso se ha hablado correctamente de una nueva estrategia semanticista con respecto a esta Pragmática formal de Carnap”⁹.

Una concepción diferente parece anunciarse en el modelo semiótico propuesto por Karl Bühler¹⁰. J. Habermas, al sintetizar las ideas directrices de su teoría formal pragmática del significado, menciona en primer término precisamente la teoría de las funciones lingüísticas de K. Bühler a la cual pretende dotar de una nueva fundamentación filosófica mediante la reconstrucción de las diferentes pretensiones de validez que se plantean en el uso comunicativo del lenguaje¹¹. K. Bühler ha correlacionado las diferentes clases de signos lingüísticos con las funciones que el signo puede desempeñar y que constituyen las funciones fundamentales del lenguaje. Estas son: 1) la función cognitiva o descriptiva de la exposición de estados de cosas; 2) la función expresiva de la manifestación o comunicación de las vivencias del hablante; 3) la función apelativa de las exhortaciones planteadas al oyente. “En virtud de su correlación con objetos y estados de cosas [el signo] es *símbolo*; en cuanto dependiente del emisor, cuya interioridad expresa, es *síntoma* (manifestación, indicio); y en cuanto apelación al oyente, que orienta su comportamiento, externo o interno, es *señal*, como las demás señales de tránsito, por ejemplo”¹².

⁹ Ibid., 16, 19 y 20.

¹⁰ Karl Bühler, *Sprachtheorie*, Jena, 1934.

¹¹ Axel Honneth/Hans Joas (edit.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1986; de J. Habermas, “Entgegnung”, cfer., p. 358.

¹² Karl Bühler, op. cit., p. 28, cit. en J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, 1981, p. 372, en adelante: *TKH*.

⁶ Aristóteles, op. cit., IV, 17 a, 1-7.

⁷ Ammonius, *In Aristotelis de Interpretatione Commentarius*, Hrsgg. von A. Buse, Berlin, 1987, 65, 31-66, 19.

⁸ K.-O. Apel, *LMS*, 14.

No obstante la correcta diferenciación de las funciones lingüísticas, este modelo no trasciende sin embargo tampoco el paradigma antiguo por cuanto no llega a concebir las funciones expresiva y apelativa (o regulativa, como se denominará luego), como funciones que son también *propias de los símbolos* convencionales de un sistema lingüístico. Al correlacionar las funciones del signo con los símbolos, síntomas y señales, se prejuzga implícitamente una reducción de la función simbólica, propia y exclusiva del lenguaje humano, a la dimensión cognitivo-descriptiva, ya que síntomas y señales encontramos también en el lenguaje animal. Esta misma comprensión la encontramos, por ejemplo en Ernst Cassirer: “tenemos que distinguir las diversas capas geológicas del lenguaje —advierde Cassirer La primera y fundamental es sin duda la del lenguaje emotivo (o expresivo)... En el mundo animal encontraremos en abundancia analogías y paralelos con el lenguaje emotivo... Sin embargo, falta un elemento que es característico e indispensable en todo lenguaje humano: no encontramos *signos* que posean una *referencia objetiva o sentido*... La diferencia entre el lenguaje proposicional y el lenguaje emotivo representa la verdadera frontera entre el mundo humano y el animal... Hay que distinguir cuidadosamente entre signo y símbolo. Parece un hecho comprobado que se da un complejo sistema de signos y señales en la conducta animal... Pero señales y símbolos pertenecen a dos universos diferentes: una señal es una parte del mundo físico del ser; un símbolo es una parte del mundo humano del sentido”¹³.

En dependencia de K. Bühler desarrolla también Karl Popper su concepción del lenguaje¹⁴. Dado el papel relevante que parece caber al discurso argumentativo en la concepción popperiana de la justificación y la crítica de las teorías, sería de esperar en este contexto una valoración diferente de las funciones comunicativas del lenguaje. De hecho esta expectativa parece confirmarse *prima facie* por cuanto dicho autor propone una ampliación de las tres funciones diferenciadas por Bühler mediante una cuarta que denomina, precisamente: “función argumentativa”. Sin embargo, en el concepto de Popper, el uso argumentativo del lenguaje no se vincula esencialmente con el diálogo comunicativo, sino con la explicación lógica, es decir, con la operación monológica de la deducción de la proposición expuesta en el *explanans*

¹³ E. Cassirer, *Antropología Filosófica*, FCE, México, 1963, pp. 53, 54, 56 y 57.

¹⁴ Karl Popper, *Conjeturas y refutaciones* (1963), Barcelona-Buenos Aires, 1983, pp. 172-173 y 357 ss.; *Conocimiento objetivo* (1972), Madrid, Tecnos 2, 1982, pp. 218-220.

a partir del *explanandum*: “La función argumentativa y la explicativa son idénticas; esta [identidad] deriva del análisis lógico de la explicación y sus relaciones con la deducción (o argumentación)”, (¡el paréntesis es de K. P.!)¹⁵.

La identificación de la argumentación con la explicación oscurece enteramente su dimensión pragmática por cuanto la explicación en sentido lógico se identifica con la deducción de proposiciones a partir de proposiciones en el plano abstracto del cálculo lógico. Pero la argumentación concreta no consta de meras proposiciones, sino de actos de habla que se intercambian en un proceso comunicativo en el que es preciso dar razón de los diferentes puntos de vista asumiendo los compromisos y las consecuencias inherentes a la situación de interacción comunicativa. Popper no ha pasado enteramente por alto este sentido de la argumentación por cuanto ha llegado a reconocer correctamente que el discurso de la ciencia presupone incluso la observancia de ciertas normas éticas como condición de validez. Pero no parece haber sacado todas las consecuencias de esta idea, a saber, que incluso la resolución de las pretensiones de sentido y de verdad del logos representativo, o de las proposiciones, exige la apertura a la interacción comunicativa para la formación argumentativa de consenso racional intersubjetivo.

En cuanto a su valoración de las funciones consideradas como preminentemente comunicativas del lenguaje (función expresiva y apelativa en la terminología de K. Bühler), Popper es bien explícito: se trata de funciones inferiores y genéticamente anteriores, que el lenguaje humano tiene en común con los lenguajes animales, a partir de las cuales han evolucionado y se han independizado las funciones superiores: descriptiva y argumentativa. Las funciones “inferiores” no sólo carecen para Popper de toda relevancia semántica, es decir, no sólo son meramente pragmáticas, sino que pueden comprenderse incluso en el marco de una pragmática prelingüística, como relaciones de tipo causal.

En el artículo sobre “El lenguaje y el problema del cuerpo y la mente”¹⁶ se propone tratar Popper la tesis de “la imposibilidad de una teoría fiscalista causal del lenguaje humano”. La tesis enunciada al comienzo es prometedora, pero el autor vuelve a decepcionarnos cuando restringe su alcance a las funciones “superiores” y admite explícitamente la posibilidad de una explicación fiscalista de todas las otras funciones del lenguaje. “Una teoría fiscalista causal de la conducta lingüística sólo puede ser una teoría de las dos funciones inferiores del lenguaje..

¹⁵ K. Popper, *Conjeturas y refutaciones*, ed. cit., p. 172, nota 6.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 355 ss.

Tal teoría, por lo tanto, debe ignorar la diferencia entre las funciones superiores y las inferiores, o afirmar que las dos funciones superiores 'no son más que' casos especiales de las dos funciones inferiores. Lo anterior es válido en especial para teorías como el conductismo y como las que tratan de salvar la totalidad causal o la autosuficiencia del mundo físico... (Todas las cuales son autodestructivas, en la medida en que sus argumentos establecen —sin proponérselo, por supuesto— la inexistencia de argumentos)"¹⁷.

Habría que preguntar a Popper entonces si el lenguaje moral y el lenguaje poético por ej., o el arte mismo, que se vinculan respectivamente a la función apelativa y a la función expresiva (aunque no se reduzcan a ellas), también se pueden explicar en el marco de una teoría fisicalista-causal, y si no son tan propios y distintivos del hombre como el lenguaje de la ciencia. Habría que preguntar más ampliamente si todo el mundo de la cultura (en cuanto diferente de la civilización científico tecnológica) sería también *explicable* de esta manera fisicalista-causal, como parece derivarse de la tesis de Popper sobre el lenguaje y confirmarse por el hecho que los habitantes de su Mundo 3 son exclusivamente teorías, enunciados, etc.; y si no se borraría entonces sin más la diferencia entre cultura y naturaleza.

Tiene razón Popper al declarar inaceptable la reducción de la función expositiva objetiva del lenguaje a sus otras funciones expresiva y apelativa, pero de lo que se trata es de saber si estas diferentes funciones son autónomas y separables, como piensa Popper, reservando para la esfera de la validez objetiva solamente las funciones representativas, consideradas como las "superiores", o si se trata de funciones del mismo rango, que además se requieren y presuponen recíprocamente, y se ponen en juego simultáneamente en todo acto de habla. Estas últimas son las conclusiones que se pueden fundamentar precisamente a partir de la pragmática universal de Habermas y de la semiótica trascendental de Apel.

En cuanto a la refutación popperiana de la explicación causal del funcionamiento del lenguaje, parece correcta, pero incompleta. Es claro que no sólo la teoría referencial del significado en sus diversas variantes y la teoría verificacionista del positivismo lógico, son expresiones acabadas del paradigma antiguo, que estamos caracterizando, sino que también las teorías causales, psicológicas o performativas, aunque estén orientadas a la función comunicativa del lenguaje, permanecen igualmente liga-

das al marco de aquel paradigma, por cuanto extreman incluso el punto de vista objetivante y el oscurecimiento de la intersubjetividad, conciben la comunicación misma como un proceso causal y al *lenguaje como un mecanismo* para desencadenar determinados efectos en el interlocutor. Las críticas que, desde el ámbito de la propia filosofía analítica, se han dirigido contra éstas teorías no siempre han dado enteramente en el blanco, o han conducido a una comprensión más adecuada de la comunicación misma, sino que parecen orientarse más bien hacia una más radical separación de campos entre la teoría de la comunicación, abandonada al behaviorismo y a la cibernética, y la teoría del significado.

F. Waismann admite que el lenguaje *puede* actuar como un mecanismo, pero afirma que, si se quiere comprender su significado, es preciso considerarlo "no como un mecanismo sino como cálculo", esto es, como "guiado por reglas"¹⁸. También en este caso, como en Popper, la crítica se queda corta, por cuanto, si la concepción del lenguaje como mecanismo (o como un "dispositivo"), reduce la comunicación misma a una pragmática instrumental, prelingüística, que ya no se diferencia específicamente de cualquier otro tipo de acción teleológica-instrumental, y que es explicable en los términos de la teoría behaviorista, esta defensa del significado lingüístico parece atrincherarse en su dimensión lógico-sintáctica y perder de vista nuevamente la pragmática propiamente lingüística en cuanto *entendimiento intersubjetivo* de los interlocutores entre sí acerca de algo.

Entre tanto, sin embargo, el antiguo paradigma "ha sido profundamente cuestionado ya no solamente en las diversas orientaciones contemporáneas de la filosofía del lenguaje, sino incluso en el ámbito de la propia filosofía analítica del lenguaje y de la ciencia. Se habla del 'giro pragmático' en el interior del 'giro lingüístico' de la filosofía analítica, refiriéndose en primer lugar a la orientación, introducida por el último Wittgenstein, hacia los usos del lenguaje, que ha dado lugar a la 'ordinary language philosophy', y en este contexto también a la teoría de los actos de habla fundada por J. L. Austin"¹⁹.

¹⁸ F. Waismann, *The Principles of Linguistic Philosophy*, Londres, 1965, pp. 122-124, cit. en W. D. Hudson, *La Filosofía Moral Contemporánea*, Madrid, 1974, p. 53.

¹⁹ K.-O. Apel, *LMS*, pp. 21-22. El antiguo paradigma parece haber pasado inalterado de las filosofías realistas que ponían el significado en relación con la esencia de las cosas a las concepciones nominalistas, y permanece subyacente incluso en la semántica intencional; cfer.: J. Habermas, *TKH*, I, 371; del mismo autor: "Intentionale Semantik", en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1984,

¹⁷ *Ibid.*, p. 358.

Con los cuestionamientos aludidos, que han surgido del interior de la propia filosofía del lenguaje, confluyen otros provenientes de ámbitos tan diferentes como la epistemología y la ética. En la teoría de la ciencia se ha difundido contra las abstracciones de la lógica de la investigación el punto de vista según el cual la racionalidad científica no está en modo alguno aislada o inmunizada frente a lo que Lakatos llama "la historia empírica externa de la ciencia", la que pone de relieve el sistema de conexiones de los criterios de la comunidad científica y de su propio lenguaje con la totalidad del mundo cultural en el que los científicos y la ciencia misma están integrados. Los descendientes de la propia escuela popperiana vienen a redescubrir así, por otros caminos, algo que, desde concepciones dialécticas y hermenéuticas se había planteado desde hace tiempo, a saber, que la propia objetividad del conocimiento científico es constituida, y que en esta constitución intervienen elementos que, en un sentido lató podrían llamarse a priori, los que juegan especialmente en el propio lenguaje. De ahí que para la comprensión y para la justificación de las teorías y de las explicaciones científicas no se pueda prescindir tampoco de la dimensión pragmática del significado; y cómo incluso los propios "hechos científicos", los enunciados observacionales, dependen de las teorías y son falibles, como se ha hecho notar, es preciso estipular en definitiva mediante el acuerdo de la comunidad de comunicación de los científicos qué tipo de consecuencias observacionales serán aceptadas como prueba.

Desde el punto de vista de la ética se han cuestionado como inaceptables las consecuencias que se derivaron de la semántica referencial respecto al significado del lenguaje moral, e incluso en el ámbito de la filosofía analítica se han vuelto a tematizar las cuestiones morales como susceptibles de justificación racional. Especialmente las investigaciones de Hare sobre el lenguaje moral han llevado a generalizaciones que apuntan decididamente en la dirección del nuevo paradigma de la filosofía del lenguaje al introducir la fuerza ilocucionaria como constituyente del significado de los actos lingüísticos. Avanzando más allá de Austin se ha llegado a pensar en esta línea que no podemos conocer el significado de un acto lingüístico mientras no conocemos su fuerza ilocucionaria. El contenido proposicional por sí sólo carece aún

pp. 332-353 (en adelante: VETKH). Cfer. también de K.-O. Apel, "Intention, Convention and Reference of Things", en H. Parret (edit.), *Meaning and Understanding*, 1981; del mismo: "Three Dimensions of Understanding and Meaning in the Analytic Philosophy", en *Soc. Criticism*, 7, 1980, 115, ss.

de significado porque no constituye todavía un acto lingüístico completo²⁰. Me parece que estos puntos de vista implican ya reconocer a la dimensión pragmática, comunicativa, una relevancia semántica fundamental, aunque este aporte no ha sido tenido en cuenta por los autores de Frankfurt.

La ampliación del logos semántico, reducido anteriormente a la función representativa de las proposiciones, no se limita a una revalorización de las otras funciones del lenguaje, sino que implica también una nueva comprensión de la propia función expositiva o representativa, teniendo en cuenta la dimensión comunicativa de la constitución del sentido intersubjetivo de los símbolos conceptuales a partir de los cuales se forman las proposiciones, lo cual había quedado oscurecido desde Aristóteles. Lo que se cuestiona con esto es el concepto de la relación entre conocimiento y lenguaje según el cual, dicho un poco simplemente, los sujetos podrían obtener primero un conocimiento de las cosas como tales cosas cada uno por sí y para sí, independientemente del lenguaje. No es posible fundar el significado intersubjetivo en las evidencias de la experiencia privada. La representación del mundo a través del lenguaje no se puede comprender como una ulterior designación simbólica de las cosas o estados de cosas apreñados e identificados previamente como tales o cuales cosas en la experiencia inmediata, precomunicativa, sino como resultado de una interpretación de los objetos identificables a la luz del sentido preconstituido de los símbolos conceptuales, ya sea del lenguaje común, dependiente de la tradición, o de los lenguajes científicos, impregnados de teoría.

II

Hemos hablado hasta aquí de un cambio de paradigma de la filosofía del lenguaje. J. Habermas ha planteado en sus últimas obras²¹ el programa más ambicioso de un cambio de paradigma filosófico en un sentido más amplio: de la filosofía del sujeto (o de la conciencia), a la *filosofía de la intersubjetividad*, o de la comunicación y del lenguaje; de la racionalidad monológica, teleológico-instrumental, a la *racionalidad comunicativa*. Este nuevo paradigma filosófico general se proyecta, más allá de la filosofía del lenguaje, tanto en una teoría de la racionalidad, de la verdad y de la ciencia por un lado, como en la teoría de la acción comuni-

²⁰ W. D. Hudson, op. cit., p. 68-70.

²¹ Cfr. las obras ya citadas de Habermas: *TKH*, I y II (1981), *VETKH* (1984) y *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, 1985.

cativa, en la teoría crítica de la sociedad, y en la ética comunicativa del discurso, es decir: en la filosofía teórica y en la filosofía práctica. El planteamiento así esbozado no es sin embargo meramente programático, sino que las proyecciones mencionadas han sido ya en gran parte desarrolladas por K.-O. Apel y J. Habermas en las numerosas obras publicadas durante los últimos veinte años.

Cabría preguntarse ahora ¿qué entiende Habermas por Filosofía del sujeto, o de la conciencia"? Para responder brevemente: en el marco de este tipo de filosofía el sujeto se comprende como conciencia que se refiere a sí mismo (autoconciencia) y a los objetos del mundo, frente a los cuales puede asumir dos actitudes que son: la *objetivación* a través del conocimiento, y el *dominio* a través de la acción. El conocimiento objetivante y el dominio son las dos funciones definitorias del sujeto. "Con el término 'objeto' entiende la filosofía del sujeto todo lo que puede ser representado como ente; con el término sujeto entiende ante todo las capacidades de referirse a tales entidades en actitud objetivante y de apoderarse de ellas, ya sea de manera teórica o práctica" (conocimiento y acción)²².

El paso decisivo para el cambio de paradigma filosófico es que en la teoría de la racionalidad comunicativa el sujeto no se constituye ni se define ya como tal en la esfera de la autoconciencia, ni a través de las dos relaciones objetivantes del conocimiento y de la acción sobre el mundo como un mundo de meros objetos, sino por mediación de la relación intersubjetiva, por el uso comunicativo del lenguaje. Es en la interacción dialógica y en la interacción comunicativa que los interlocutores se reconocen ante todo recíprocamente a sí mismos y se constituyen como sujetos; es en la misma comunidad comunicativa que los sujetos pueden llegar al entendimiento intersubjetivo acerca de las cosas y así constituyen el mundo de las significaciones reconocidas como válidas; y es también en el ámbito de la interacción comunicativa del mundo de la vida (*Lebenswelt*) que se constituye el mundo social, se coordinan las interacciones y se fundan las instituciones reguladas por normas que pueden ser justificadas como válidas. (Quizás sea preciso aclarar de paso, desde ya, que esta concepción no se plantea como construcción de un mero deber ser utópico, sino como la reconstrucción de los presupuestos implícitos y operantes en la comunicación a través del lenguaje, o como explicitación de las condiciones de posibilidad de la intersubjetividad misma, y por lo tanto como condición de la validez obje-

tiva o de la verdad de los enunciados declarativos así como de la legitimidad de todo ordenamiento normativo. La teoría de la acción y la ética que se desarrollan en base a la explicitación de este tipo de presupuestos tendrán que abordar los problemas teóricos y prácticos que surgen de la divergencia entre las condiciones de validez necesarias o universales, y las situaciones fácticas, o formas de acción que las contradicen y, por lo tanto, no pueden ser justificadas o fundamentadas racionalmente, pero con las cuales hay que contar siempre también en la praxis real).

En la filosofía de la conciencia el sujeto se encuentra frente a sí mismo en la doble posición de un ser individual en el mundo y del sujeto trascendental *frente* al mundo como objeto. "Esa duplicidad empírica y trascendental" —escribe Habermas—, aparece como insuperable en el marco de aquel paradigma filosófico. "No es posible ninguna mediación entre aquella posición extramundana del sujeto trascendental y la situación contingente del yo empírico"²³. De ahí que todas las concepciones filosóficas que se han desarrollado dentro de aquel paradigma fluctúan entre esos dos extremos sin encontrar una salida: racionalismo e idealismo vs. empirismo y positivismo; trascendentalismo vs. historicismo; materialismo vs. espiritualismo, etc.

La teoría habermasiana de la racionalidad comunicativa se presenta como una vía media entre el contextualismo historicista relativista y el trascendentalismo puro de la validez a priori. Habermas habla de "*una razón históricamente situada*"²⁴. Por un lado, toda pretensión de verdad se plantea ciertamente como una pretensión de validez universal, que trasciende el contexto situacional, esta pretensión de universalidad pertenece al sentido y al concepto mismo de la verdad o —como Habermas dice—, "a la gramática de la expresión 'verdadero'"²⁵. Pero sin embargo, al mismo tiempo, toda afirmación con pretensión de verdad se plantea siempre *desde una determinada situación, en un aquí y en un ahora*. "La validez que se pretende para las proposiciones y las normas trasciende el espacio y el tiempo", es decir, se afirma con los caracteres de universalidad y permanencia que siempre ha pretendido el logos desde los primeros filósofos griegos. Solamente que para esa validez de las afirmaciones y proposiciones del lenguaje humano no hay ninguna garantía metafísica ni de autoridad, más allá de la justificación racional a través de argumentos pertinentes, y también sabemos que "los argumentos que hoy

²³ J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, 1985, p. 347.

²⁴ J. Habermas, "Cuestiones y contracuestiones", en *Habermas y la Modernidad* (VV. AA., introd. de R. J. Bernstein), Madrid, 1988, p. 312.

²⁵ J. Habermas, "Entgegnung", en A. Honneth/H. Joas, op. cit., p. 351.

²² J. Habermas, *TKH*, I, 5919.

nos convencen como suficientes, mañana pueden caer ante la crítica. . . . Sostener algo *como verdadero* significa tenerlo como definitivamente verdadero. Pero *saber* algo significa que está expuesto a la crítica. Ambas cosas van juntas”²⁶. Habermas ha pintado esta situación con una metáfora muy expresiva: “La razón comunicativa es por cierto una vacilante cáscara de nuez —pero ella no se hunde en el mar de las contingencias, aunque es balanceándose en alta mar el único modo como ella domina las contingencias”²⁷.

Como hemos recordado en el texto aristotélico citado al comienzo, “lo verdadero y lo falso residen en las proposiciones”, en el “logos apofántico”. Esto no es cuestionado. Pero tiene que ser complementado, por cuanto las proposiciones reciben su fuerza asertórica y plantean su pretensión de verdad sólo en el acto ilocucionario de la afirmación. “El predicado metalingüístico ‘es verdadero’ sería en absoluto incomprensible si no se pudiera presuponer que se da una pretensión de verdad performativa autorreferencial [con respecto a su propio contenido proposicional], la que se ex-pone para ser tematizada en cuanto tal a través del discurso comunicativo”²⁸, y que no se puede *saber como verdad* mientras no se haya ex-puesto a la crítica y haya sido reconocida como tal en la comunidad de comunicación. La verdad no es un valor que pertenezca a un mundo de proposiciones o pensamientos en sí, como entidades extramundanas, situadas por encima y al resguardo “del mar de las contingencias”, independizadas de los sujetos del lenguaje y de la comunicación (tal como pretendería un platonismo de la verdad proposicional). *La verdad es una pretensión de validez* que elevamos en nuestros actos de habla, en afirmaciones realizadas en situaciones o contextos históricos determinados. Su validez intersubjetiva se constituye a través del reconocimiento de una comunidad de comunicación que, en cuanto comunidad real es también una comunidad concreta, espacio-temporalmente situada, aunque abierta en principio a la comunidad ilimitada de los seres racionales, y por eso nuestras verdades tienen que permanecer también siempre abiertas a la revisión y a la crítica.

La razón es históricamente situada por cuanto se constituye y se desarrolla en la interacción comunicativa de una comunidad real, concreta (o mejor, en la interacción de *cada* comunidad comunicativa). Y la comunidad ideal, ilimitada de comunicación,

²⁶ Loc. cit.

²⁷ J. Habermas, “Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen”, en *Merkur*, 467, enero de 1988, p. 13.

²⁸ K.-O. Apel, *LMS*, 42.

como sujeto trascendental del conocimiento, se construye (como totalidad universal concreta del género humano) a partir de las comunidades históricas, sin las cuales quedaría reducida a una idea abstracta y vacía, carente de toda fuerza y operatividad.

El concepto de la racionalidad comunicativa es, por otro lado, más amplio que el del racionalismo en todas sus variantes, incluyendo al racionalismo crítico, por cuanto presupone también una ruptura con el logocentrismo de la tradición occidental. “El logocentrismo ha descuidado la complejidad [y riqueza] de la racionalidad que opera efectivamente en el mundo de la vida [el *Lebenswelt*], y ha restringido la racionalidad a su dimensión cognitivo instrumental (dimensión que, podríamos añadir, ha sido favorecida notablemente, y utilizada selectivamente en los procesos de modernización capitalista)”²⁹.

El paradigma de la racionalidad comunicativa, desarrollado por Habermas, y fundamentado por Apel, representa posiblemente el más ambicioso programa que podamos encontrar en la filosofía contemporánea de reactualización, ampliación y transformación de la idea clásica del *logos*, de la pretensión de validez universal del pensamiento y de la posibilidad de justificación racional en el ámbito del discurso filosófico.

Este proyecto se ubica, como es notorio, en abierta oposición con algunas de las tendencias dominantes en la filosofía actual más reciente, las cuales coinciden en una crítica total de la racionalidad y especialmente de sus pretensiones universalistas. Los sostenedores del paradigma de la racionalidad comunicativa y de la ética universalista, de inspiración kantiana, han tenido que confrontar su programa de fundamentación de la hermenéutica racional, de la teoría de la acción comunicativa, de la teoría crítica de la sociedad y de la ética del discurso con las posiciones que no solamente cuestionan la legitimidad y la posibilidad misma de su propio proyecto (que se apoya en la transformación de la pragmática del lenguaje), sino toda la tradición filosófica en cuya continuidad este se ubica, a saber: el concepto moderno de la razón, la idea de verdad y de validez universal, y el sentido mismo del *logos* de toda la tradición occidental. Lo que está cuestionado no es entonces específicamente la transformación comunicativa de la idea de racionalidad y de fundamentación filosófica, sino esa idea misma que se pretende transformar y reactualizar. Esta nueva confrontación que sostiene actualmente el programa de investigación filosófica que se ha desarrollado a partir de la nueva Escuela de Frankfurt, es una confrontación que en cierto

²⁹ VV. AA., *Habermas y la Modernidad*, ed. cit., p. 313.

modo se desarrolla *en el interior* del nuevo paradigma de la filosofía del lenguaje, frente a líneas de pensamiento con las cuales había coincidido básicamente en el debate anterior frente a la antigua filosofía analítica, el cientismo y la reducción semantista de la comprensión del lenguaje y de la verdad. El nuevo frente de la disputa filosófica que se ha diseñado en los últimos años puede llevar a confundir la ubicación de las posiciones por cuanto ahora, bajo este aspecto, la disputa se dirige contra representantes de la hermenéutica "continental" y del giro pragmático de la filosofía anglosajona que, en la líneas Heidegger-Gadamer, o Wittgenstein II-R. Rorty, han radicalizado la crítica de la racionalidad moderna hasta desembocar en un contextualismo-historicismo relativista. En esta orientación confluyen también, bajo diferentes aspectos, la orientación de la teoría de la ciencia que desemboca en el anarquismo epistemológico de Feyerabend, el post-estructuralismo francés y las tendencias de pensamiento que se identifican como postmodernas.

La confrontación con este tipo de cuestionamiento radical adopta la forma de una metacrítica de la crítica postmoderna de la razón, por cuanto una crítica que intenta desenmascarar *toda* forma de racionalidad como alienante y represiva, e interpreta la pretensión misma de validez intersubjetiva universal, o de verdad, que es inherente al uso comunicativo del lenguaje, como *nada más que* expresión de la voluntad de poder, por ejemplo, es una crítica que no puede evitar evidentemente la autorreferencia y que incurre por lo tanto en una circularidad lógica y pragmática autocontradictoria por la cual se destruye o se neutraliza a sí misma. Al afirmar con alcance universal que las pretensiones de verdad de todo discurso son engañosas o ilusorias, se eliminan también, en el mismo acto, las condiciones de posibilidad y de validez de la propia afirmación. En esto reside la aludida autocontradicción pragmática de este tipo de crítica total de la razón: en que *lo que hace* en el acto lingüístico de enunciar sus argumentos queda al mismo tiempo desmentido o desenmascarado en sus pretensiones de validez por *lo que dice*, esto es, por el contenido proposicional de sus propios enunciados. La fuerza ilocucionaria de los actos de habla entra así en conflicto y se muestra como incompatible con el propio acto locucionario, con lo cual queda arruinado el funcionamiento mismo del lenguaje y todo juego lingüístico se hace ya imposible³⁰.

³⁰ Para toda esta problemática cfer. nuestro trabajo anterior: Julio De Zan, "Filosofía y autocritica de la razón", IIas. Jornadas Nacionales de Pensamiento Latinoamericano, Univ. de Morón, Bs. As., 1988. La aludida con-

De lo que se trata no es, por cierto, de debilitar, ni mucho menos de paralizar la autocritica de la filosofía y de la racionalidad en general, sino de salvarla, protegiéndola contra sí misma. La crítica posible y productiva tiene que empezar por una diferenciación analítica de los diferentes tipos y niveles de racionalidad, para lo cual será preciso repensar las delimitaciones ya clásicas de Aristóteles, Kant y Hegel, a fin de llevar a cabo una crítica diferenciada y específica de las formas unilaterales de la racionalidad moderna y del proceso de racionalización de la sociedad industrial y postindustrial. Esta es la tarea de una *teoría crítica de la racionalidad* en orden a la cual, tanto Apel como Habermas, han presentado significativos aportes tendientes a explicitar los presupuestos de la filosofía del sujeto y de la orientación al dominio, que son inherentes a los tipos abstractivos de racionalidad, como la racionalidad lógico-matemática, la racionalidad técnico-científica, la racionalidad estratégica de la interacción y la llamada racionalidad de la funcionalidad sistémica. Las pretensiones absolutistas y monopólicas de estos tipos derivados e instrumentales de racionalidad han encubierto y distorsionado el sentido originario y emancipatorio del logos, orientado al entendimiento intersubjetivo, y han obstaculizado el desarrollo de la racionalidad ético-práctica (o desacreditado su validez), con

frontación con la crítica total de la razón ha sido llevada a cabo por J. Habermas especialmente en *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985) y en múltiples artículos. De K.-O. Apel cfer. sobre este asunto, "Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Mißverständnisse", en *Grundlagen der politischen Kultur des Westens*, edit. por K. Hempfer/A. Schwan, Berlin, 1987; "Die herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen", en *Concordia*, Bologna, 1987; "La Filosofía práctica alemana después del nacional socialismo", en *Ética Comunicativa y Democracia*, por aparecer. Barcelona, 1988. Cfer. también: Herbert Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt, 1987; H. Schnädelbach (Editor), *Rationalität*, Frankfurt, 1984; Axel Honneth, *Kritik der Macht*, Frankfurt, 1986.

Las consecuencias de la autocontradicción pragmática son por cierto mucho más serias que las que se siguen de la violación de las reglas de la lógica formal, como el principio lógico de no contradicción, por ejemplo. Los representantes de las tendencias extremas del desenmascaramiento de la razón pueden despreocuparse del principio lógico de no contradicción, por cuanto operan con una concepción meramente retórica y estratégica del lenguaje, como dispositivo de la voluntad de poder, ordenado a producir sobre el público determinado tipo de efectos que no se podrían alcanzar con otros medios. Pero aún en tal concepción, esta caja de herramientas que es el lenguaje se puede trabar e inutilizar para todo posible juego, incluso para el juego estratégico. Esto es lo que ocurre con la autocontradicción pragmática, que arruina no solamente el discurso de la ciencia, sino todo funcionamiento del lenguaje, y entonces deja subsistir solamente las formas no comunicativas de la acción directa.

las consecuencias inaceptables, reiteradamente denunciadas, que se han manifestado en la civilización moderna³¹.

Pero la tarea de la filosofía en cuanto teoría de la racionalidad no se agota sin embargo en los menesteres de la crítica. Esta constituye solamente un momento necesario en el marco de la tarea más amplia y positiva de la reconstrucción del sentido del logos y de la verdad, reconstrucción que entiendo, a su vez, por mi parte, como presupuesto para la rehabilitación de la función sustantiva de la filosofía teórica y práctica.

El desarrollo analítico y la fundamentación del nuevo concepto de racionalidad comunicativa, su delimitación con respecto a los otros tipos de racionalidad de la interacción social y sus relaciones, es una tarea compleja a la que Habermas ha dedicado en gran parte su extensa obra sobre la *Teoría de la acción comunicativa*³². Esta obra fundamental de Habermas se presenta precisamente como el desarrollo de la teoría de la racionalidad, y en tal sentido se entiende a sí misma como heredera y continuadora, con medios modernos, de la función que, desde sus orígenes, ha asumido la filosofía, cuyo discurso, ha sido siempre, en cierto modo, un discurso sobre la razón (TKH, I, 15).

Sin embargo, la teoría de la racionalidad no se puede plantear ya, según Habermas, como una teoría puramente filosófica, al estilo de las críticas kantianas de la razón teórica y práctica. "No podríamos cerciorarnos de la estructura racional de la acción comunicativa, orientada al entendimiento, si no tuviéramos ya ante nosotros, de manera ciertamente fragmentaria y desfigurada, pero existentes, las formas de una racionalidad ligada a las formaciones simbólicas y a las situaciones históricas (TKH, I, 9).

La filosofía, según piensa Habermas, ha debido abandonar, después de la quiebra del sistema de Hegel, su antigua pretensión de constituir un saber sustantivo y totalizador. El rendimiento y el interés de la filosofía en la actualidad se orienta a la reconstrucción de las condiciones formales de la racionalidad, ya sea del propio saber, de la comunicación lingüística o de la acción. Pero, "el pensamiento filosófico que ha abandonado su referencia a la totalidad, ha perdido con ello también su autosuficiencia" (TKH, I, 16). Por lo tanto no es posible esperar del análisis

³¹ Cfer. K.-O. Apel, "El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad", en *Estudios éticos*, Barcelona, 1986).

³² Estando ya casi concluida la redacción de este trabajo, nos llega la traducción de la obra fundamental de Habermas realizada por M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1987. Se han mantenido las citas de la edición alemana. La versión castellana es meritoria, aunque no exenta de imprecisiones y ambigüedades que una adecuada revisión podría haber corregido.

formal de las condiciones de racionalidad, ni conectar con él ninguna teoría sustantiva de carácter ontológico, ni una fundamentación filosófica trascendental de las condiciones a priori de un sujeto no empírico, o de la conciencia en general, etc. "Todos los intentos de fundamentación última, en los que se ha prolongado la intención de la filosofía primera, han fracasado" (Ibid.). *La Filosofía solamente puede desarrollar su función entonces en conexión con las ciencias*. El modelo en el que Habermas se inspira para definir su programa y el carácter de la TKH, es el modelo de la teoría y de la historia reconstructiva de la ciencia, en las cuales se pone en evidencia el entrelazamiento de la explicitación formal de las condiciones de validez racional y el análisis empírico de las estructuras racionales corporizadas en las teorías científicas y en su evolución histórica. Habermas tiene en cuenta las diversas orientaciones de la teoría de la ciencia en las que se reencuentra este modelo de teoría, pero se refiere especialmente a Thomas S. Kuhn, cuya obra sobre *La Estructura de las Revoluciones Científicas* (1962), FCE, México, 1971, muestra un claro ejemplo de una teoría que reconstruye, a partir de la historia empírica de las teorías, estructuras formales de validez racional. En este mismo sentido cabría citar especialmente también el procedimiento de la historia reconstructiva de las ciencias de I. Lakatos.

Habermas propone extender este tipo de *reconstrucciones racionales* del campo epistemológico, de la teoría y la historia de las ciencias, al ámbito del análisis de la acción social y de las estructuras y procesos de la sociedad, dado que también en el campo de la interacción y de las formaciones sociales se hallan incorporadas estructuras de racionalidad, ya sea de racionalidad cognoscitiva e instrumental, como de racionalidad comunicativa y práctico-moral. Es claro que este tipo de procedimiento no se puede extender sin embargo a cualquier ámbito, sino que resulta aplicable solamente a aquellos campos simbólicamente estructurados a través de la acción de sujetos capaces de conocimiento y lenguaje. (En la terminología de Hegel, que Habermas no emplea sin embargo, salvo excepcionalmente, se trataría del ámbito del *espíritu objetivo*. Me parece que sería un emprendimiento interesante y provechoso el realizar una confrontación del método y la estructura de la TKH con el de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel y aún con la propia teoría del espíritu objetivo).

Ya en otros campos de las ciencias humanas (ajenos a la teoría de las ciencias), se han desarrollado teorías de tipo reconstructivo con notable éxito, como es el caso de las investigaciones

desarrolladas en los campos de la psicología y de la lingüística por Piaget y por Chomsky, las que se pueden citar también como ejemplos de programas de investigación en los que se encadenan de manera característica análisis lógicos y análisis empíricos en la elaboración de las teorías. El programa originario de la Pragmática universal de Habermas había partido ya, precisamente, como veremos enseguida, de la teoría lingüística de Chomsky y su proyecto de reconstrucción de una Gramática universal.

En la TKH las escasas referencias metateóricas aluden más bien a los ejemplos de la teoría de las ciencias. “La teoría de las ciencias empíricas modernas, ya sea las que se orientan en la línea del positivismo lógico, del racionalismo crítico, o del constructivismo metódico, plantean una pretensión de validez normativa, y al mismo tiempo universalista [en cuanto establecen criterios de demarcación del tipo de enunciado y de teoría que pueden considerarse como científicos], la cual no se apoya sin embargo en presuposiciones fundamentalistas de carácter ontológico, o filosófico trascendental. Su validez puede ser examinada solamente ante la evidencia de los contraejemplos y, en última instancia, la teoría reconstructiva solamente puede ser corroborada por el hecho de que se muestre capaz de hacer comprensibles aspectos internos de la historia [y de la estructura] de la ciencia, y de explicar sistemáticamente, en conexión con análisis empíricos, su historia fáctica, en el contexto de las evoluciones sociales” (TKH, I, 17). Este mismo tipo de tarea, desarrollado por la teoría de la ciencia con respecto a la *racionalidad de las teorías científicas*, es la que pretende desarrollar la TKH con respecto a la *teoría de la racionalidad*. En esta formulación que nosotros le hemos dado al planteo de Habermas se pone en evidencia sin embargo la diferencia de nivel en que se tiene que ubicar una teoría de la racionalidad con respecto a toda otra teoría reconstructiva, diferencia que el propio Habermas parece haber pasado por alto.

Ahora bien, la TKH pretende reconstruir las estructuras de la racionalidad y sus tipos a partir de las formas concretas de la interacción social, de su objetivación en las instituciones, en el sistema social y en su evolución histórica, etc. Pero para llevar a cabo su análisis crítico formal de las condiciones de racionalidad a partir de ese material tiene que apoyarse en las investigaciones y descripciones empíricas de las formas de interacción, de las estructuras y de los procesos sociales, es decir, tiene que apoyarse en las teorías de las ciencias sociales. Aquí se manifiesta el fecundo déficit de autosuficiencia de la filosofía, apun-

tado más arriba, que hace que esta tenga que desarrollar su tarea en conexión con las ciencias.

Pero como las teorías de las ciencias sociales son también construcciones simbólicas en las que se corporizan estructuras de racionalidad cognoscitiva, y presentan, a su vez, su propio desarrollo histórico, el cual está en estrecha relación dialéctica con la evolución de la realidad social que es su propio objeto, resulta que la reconstrucción de las condiciones universales de la racionalidad de la interacción social que se apoya en la mediación de las ciencias sociales, tendrá que ser, al mismo tiempo, una reconstrucción de las estructuras de racionalidad cognoscitivas o interpretativas de las propias teorías sociales y de su evolución histórica (Cfer. TKH, I, 152).

Las indicaciones esbozadas me parecen suficientes por lo menos para comprender la complejidad del planteo de la TKH en cuanto teoría reconstructiva de la racionalidad, la cual pretende mostrar el carácter fundante y originario de la racionalidad comunicativa (y explicitar las estructuras y condiciones formales universales y necesarias de la misma), con relación a la cual los otros tipos de racionalidad que aparecen en primer plano, se demuestran sin embargo como derivados o parasitarios. La aludida complejidad, unida a la extensión enorme de la obra, puede dificultar la comprensión del plan mismo de la exposición, del tipo de discurso y de su estatuto epistémico. Esta dificultad se aclara en principio sin embargo si se tienen en cuenta las indicaciones precisas del autor acerca del tipo de teoría que presenta. Se trata de un discurso que se sitúa a mitad de camino entre disciplinas que por lo común se mantienen separadas como: Filosofía y ciencia empírica; teoría social e historia de las teorías. Como lo ha señalado Schnädelbach, la TKH combina o articula, en cuanto ciencia reconstructiva, esos cuatro puntos de vista.

No podemos entrar ya aquí en el desarrollo de contenido de la problemática de la racionalidad que realiza la TKH. Pero en el mismo plano en que se ha movido nuestra exposición, es necesario aludir todavía a algunas objeciones que ha suscitado el planteamiento de Habermas en esta obra, el cual parece afectado de una seria ambigüedad. Pretende por un lado explicitar las condiciones formales, universales y necesarias de la racionalidad, y formular de esta manera los fundamentos normativos o los criterios para la teoría crítica de la sociedad. “La Teoría de la acción comunicativa no es una metateoría, sino el inicio de una teoría de la sociedad que se propone justificar sus pautas críticas” (TKH, I, 7). “Con la presente investigación he querido abrir el camino a una Teoría de la acción comunicativa que sea capaz

de esclarecer los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad. La Teoría de la acción comunicativa tiene por objeto ofrecer una alternativa frente a la Filosofía de la historia, a la que estaba atada todavía la antigua Teoría crítica, la cual ha devenido, entre tanto, insostenible. La Teoría de la acción comunicativa se presenta como el marco, dentro del cual es ahora nuevamente posible retomar aquellos estudios interdisciplinarios [iniciados por la vieja teoría crítica de la Escuela de Frankfurt (Horkeimer y Adorno)], acerca del modelo unilateral o selectivo de racionalización que ha llevado a cabo la modernización capitalista... Con el concepto de la razón comunicativa que es inmanente al uso comunicativo del lenguaje orientado al entendimiento intersubjetivo, se puede volver a considerar a la Filosofía como capaz de encarar una tarea sistemática. Una filosofía que asume la tarea de elaborar una teoría de la racionalidad se convierte en un interlocutor válido para entablar una cooperación con las ciencias sociales" (TKH, II, 583-584; cfer. también: TKH, I, 128, 141 ss. y 370). Pero todas estas pretensiones resultan problemáticas por el hecho de que las "pautas críticas" que se requieren para dicha empresa solamente se podrían reconstruir y corroborar a partir del análisis empírico de la propia realidad social y del proceso de racionalización de la sociedad moderna, análisis mediado por las teorías sociológicas de la modernización. ¿Es posible fundamentar con este procedimiento los principios normativos para evaluar y juzgar las patologías de la sociedad moderna? ¿Es apto este procedimiento para la fundamentación de una teoría filosófica de la racionalidad?

En la línea de la primera pregunta global que nos formulamos se han realizado dos objeciones específicas que quisiera solamente mencionar conjuntamente con la indicación de las respuestas posibles desde el punto de vista de Habermas: a) en la TKH se realizaría una evidente transgresión de la prohibición del pasaje del discurso descriptivo al discurso normativo. A esta objeción responde Habermas mostrando que el concepto de ciencia reconstructiva no es asimilable al de la ciencia empírico-descriptiva y que, además, el concepto mismo de racionalidad, aplicado incluso de manera teórico-descriptiva, conlleva ya siempre al mismo tiempo un significado normativo que es preciso aclarar y justificar; b) el procedimiento reconstructivo, en el ámbito en el que lo aplica Habermas, solamente se comprende en el marco de una orientación hermenéutica que presupone la confianza en que la racionalidad está ya realizada de alguna manera en el mundo. Este punto de vista no parece compatible con la intencionalidad de una teoría crítica de la sociedad, sino más

bien con el conservadorismo político. De hecho, si aplicamos a la Teoría de la acción comunicativa las categorías anteriores del Habermas de *Conocimiento e interés*, parece más fácil ubicarla en el marco del interés práctico de las ciencias histórico-hermenéuticas que en el marco del interés emancipatorio de la teoría crítica. El eje de la TKH no está ya en la crítica ni en la idea de emancipación, sino en el *entendimiento intersubjetivo*. Este podría considerarse también como una estrategia de convalidación del statu quo, o como expresión de una resignación postmoderna ante la época del fin de los metarrelatos. Frente a este otro tipo de objeciones responderá Habermas que la crítica se tiene que concebir esencialmente como crítica inmanente, y que es éste punto de vista el que reactualiza la idea metódica originaria que proviene de Hegel y que fue puesta en obra sobre todo por Marx. Por otro lado, la hermenéutica que Habermas propone y practica es definida como una *hermenéutica racional*, que implica la discusión crítica de las pretensiones de validez presupuestas como inherentes a las acciones y expresiones de la esfera del mundo de la vida. Esa discusión crítica se plantea, incluso, como condición de la comprensión hermenéutica en las ciencias sociales (Cfer. TKH, I, 152, ss.).

Aún cuando se acepten las respuestas de Habermas a las objeciones aludidas, subsiste sin embargo, a nuestro entender, una cuestión más fundamental que no se resuelve sin una transformación del estatuto epistemológico de la teoría, o sin el explícito reconocimiento de la validez en cierto modo a priori de los elementos de la Teoría de la racionalidad que ella reencuentra a partir de análisis empíricos, pero que, en realidad, presupone ya desde el principio como condiciones trascendentales de validez de sus propios análisis. Las condiciones formales universales y necesarias de la racionalidad no pueden ser ni probadas ni refutadas por medio de investigaciones empíricas, porque toda investigación y toda argumentación orientada a probarlas o a refutarlas las tiene que presuponer, y hace uso de ellas. Este es el tipo de objeción que ha planteado K. O. Apel, el que, a mi entender, debe llevar en última instancia a cuestionar también la concepción misma de la Filosofía que Habermas piensa que es la única concepción posthegeliana posible y practicable en la actualidad.

Lo que Habermas parece no haber tenido en cuenta es, como se ha mencionado más arriba, la diferencia epistemológica que media entre una teoría reconstructiva en el campo de las ciencias, y una reconstrucción filosófica de la teoría de la racionalidad en cuanto tal. Toda reconstrucción racional de condiciones formales universales y necesarias del discurso argumentativo y

del uso o funcionamiento comunicativo del lenguaje es autorreferencial, se involucra ella misma en su propia reconstrucción, y por lo tanto solamente es posible apelando a un método trascendental. Esto se puede comprobar incluso si uno analiza lo que Habermas hace efectivamente en la justificación de su TKH, aunque sus declaraciones metateóricas digan lo contrario.

Las discusiones suscitadas en torno a la TKH se extienden a muchos otros aspectos que aquí hemos pasado enteramente por alto. Se ha tratado de atender solamente a aquellas objeciones que interesan al planteo general de la teoría de la racionalidad, y con el sólo objeto de acotar un marco de discusión para un debate que no se puede considerar de ninguna manera cerrado.

III

El nuevo paradigma de la filosofía del lenguaje, que hemos caracterizado con K.-O. Apel en el cap. I, y el paradigma de la racionalidad comunicativa, del que habla Habermas, según hemos visto en el capítulo anterior, tienen diversos y múltiples antecedentes en la filosofía contemporánea. Pero la tematización explícita y los trabajos preparatorios de fundamentación de estas orientaciones, hay que buscarlas en las obras anteriores del propio Apel y de Habermas en torno a la pragmática del lenguaje, y es quizás en este terreno donde se encuentran los aportes más originales de estos autores.

Voy a referirme ahora, por razones de espacio, solamente al aporte de J. Habermas. El giro pragmático en la filosofía de Habermas tiene lugar primeramente a través del desarrollo de la "Teoría de la competencia comunicativa", la que será redefinida más tarde como "Pragmática universal", o "Teoría pragmática formal del significado". Esta temática ha sido abordada por el autor en un conjunto de trabajos publicados a comienzos de los años '70:

- "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz" (1971) (TkK), en J. Habermas/Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971, 101-141.
- "Wahrheitstheorien" (WT), en H. Fahrenbach (edit.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, 1973, pp. 211-266. Reeditado en J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1984 (VETKH).
- "Was heißt Universalpragmatik?" (UP), en K.-O. Apel (edit.),

Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt, 1976, pp. 174-272. Reeditado en (VETKH).

En estos importantes trabajos (ninguno de ellos tiene lamentablemente traducción al castellano), se elaboran y fundamentan los planteamientos en los que se apoyará la obra sistemática principal de Habermas, la *Teoría de la acción comunicativa* de 1981, en la cual se retoman y se complementan los temas de la Pragmática universal; pero en realidad se encuentran allí más bien *usados* que *tematizados*. Todo el proyecto de la teoría de la racionalidad y sus tipos, que es uno de los temas centrales de la TKH, se fundamenta en los presupuestos de la Pragmática universal y de la Teoría pragmática del significado. Pero la exposición sistemática más completa y desarrollada de la Pragmática universal sigue siendo todavía el conjunto de los trabajos mencionados, a los que nos referiremos en este capítulo. No será posible desarrollar aquí sin embargo una exposición y discusión crítica completa de la Pragmática universal de Habermas, ni los aportes de Apel. Nos limitaremos a introducir solamente algunos elementos que permitan explicitar cuál es el punto de vista de esta teoría, cómo se elabora, se prepara y se muestra ya en obra aquí el paradigma de la racionalidad comunicativa, hasta el punto que, una exposición más amplia de estos textos permitiría comprobar que en la TKH no encontramos nada sustancialmente nuevo bajo este aspecto.

Habermas introduce su idea primitiva de una "Teoría de la competencia comunicativa", a partir de un replanteo de la diferencia, establecida por N. Chomsky, entre competencia y actuación (o performance) lingüística³³. De acuerdo a esta distinción (que se puede vincular con la distinción de Saussure entre lengua y habla), la *competencia* lingüística es el dominio del sistema de signos y de reglas generativas de la lengua que posee un hablante ideal, y por lo tanto, la capacidad para generar, a partir de un limitado repertorio de elementos lingüísticos, un número indefinido de expresiones correctas conforme a las reglas gramaticales. La actuación lingüística en cambio, es la aplicación de esa competencia que un hablante particular realiza, la cual es siempre imperfecta, limitada por sus aptitudes psicológicas, nivel cultural, etc., y por múltiples condiciones contingentes del contexto de la propia actuación.

El objetivo del análisis lingüístico es, según Chomsky, la *reconstrucción* del sistema de reglas que constituyen la competencia lingüística del hablante ideal (la cual coincidiría teórica-

³³ N. Chomsky, *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, Cap. I, 1.

mente con la competencia —aunque no con la actuación— del hablante real). El hablante sabe espontáneamente *cómo* emplear esas reglas, pero no sabe reflexivamente *qué* reglas son las que emplea. (Esta transformación de un *saber cómo* hacer algo, saber preteórico, en un *saber qué* es lo que se hace, y la formulación teórica y sistemática de las *reglas usadas* en la acción, en este caso en la acción lingüística, en *reglas explícitamente tematizadas*, como objeto de análisis, es la característica operación de los procedimientos de reconstrucción racional que se emplean en diversas disciplinas)³⁴. Habermas considera que la diferencia entre competencia y actuación que, tal como ha sido definida, sólo permite el análisis reconstructivo en el nivel de la gramática, no tiene en cuenta el hecho que, no solamente la generación de oraciones (Sätze) sintácticamente correctas se basa en un sistema de reglas que el hablante sabe cómo usar, que hacen posible su actuación y que se pueden reconstruir teóricamente a partir del análisis de dicha actuación empírica, sino que también la aplicación de dicha competencia lingüística en expresiones (Äußerungen), a través de las cuales se hace posible la comunicación, o el entendimiento comunicativo, obedece a reglas que pueden, de modo análogo, ser reconstruidas a partir de un análisis de las estructuras generales de las posibles situaciones de comunicación (TkK, 101). Esta reconstrucción sería la tarea de la Teoría de la competencia comunicativa.

“Quisiera sostener la tesis que no solamente la lengua (die Sprache), sino también el habla (die Rede), es decir, el empleo de oraciones (Sätze) en expresiones comunicativas (Äußerungen), es susceptible de un análisis lógico. Así como las unidades elementales de la lengua (las oraciones) de la misma manera se dejan analizar también las unidades elementales del habla (las expresiones comunicativas) desde el punto de vista metódico de una ciencia reconstructiva” (UP, VETKH, 180)³⁵.

Dicho de otra manera, la teoría de la competencia comunicativa se propone aclarar todo lo que entra en juego al transformar una oración correcta en una expresión capaz de constituir una

³⁴ Para un estudio algo más analítico del estatuto epistemológico de las ciencias reconstructivas, cfer. Thomas Mac Carty, *La teoría crítica de J. Habermas*, Madrid, 1987, pp. 320 ss. A la relación entre comprensión reconstructiva y comprensión hermenéutica se refiere Habermas en UP, VETKH, p. 366-370.

³⁵ El texto de la “Universalpragmatik” (UP) se cita de su reedición de 1984 en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (VETKH); a este libro se remiten por lo tanto los números de páginas. Lo mismo vale para “Wahrheitstheorien” (WT). La “Theorie des kommunikativen Kompetenz” (TkK), que no tiene reedición, se cita en cambio de su reedición original de 1971.

situación comunicativa y de producir un entendimiento intersubjetivo. La concepción de este programa como una “Teoría de la competencia comunicativa” era sin embargo todavía inadecuada por cuanto estaba demasiado ligada a la contraposición entre competencia y actuación. La reformulación como “Pragmática universal tiene la ventaja de ubicar más claramente todo el planteo en el nivel del habla, o de la actuación lingüística.

Habermas aclara por cierto que la actuación lingüística, el uso comunicativo de las expresiones en cuanto oraciones situadas, se realiza en contextos compuestos de elementos extralingüísticos que condicionan también el éxito de la comunicación, así como de reglas y convenciones fácticas que son el objeto de la pragmática empírica. Puede hablarse de una pragmática universal, de carácter filosófico en cambio, en la medida en que sea posible encontrar elementos y estructuras universales y necesarios, constitutivos de toda situación comunicativa. La pragmática universal se propone precisamente reconstruir el sistema de reglas conforme al cual producimos o generamos las situaciones de habla posibles. En la medida en que se encuentren reglas y presupuestos que se muestren como condiciones necesarias de posibilidad y de validez del conocimiento lingüísticamente mediado y de la argumentación con sentido, podrá hablarse entonces también de pragmática trascendental. Este último es el punto de vista de K.-O. Apel.

A fin de clarificar la ubicación de la Pragmática universal que propone, en relación con las otras disciplinas de diferente nivel de abstracción que se refieren al lenguaje, muestra Habermas cómo la constitución de estos diferentes niveles de objetos lingüísticos se puede comprender a través de tres abstracciones progresivas posibles a partir de las expresiones concretas (TkK, 106-108).

“Expresiones concretas” son aquellas que se realizan “en una situación determinada, y cuyo significado está determinado también por las condiciones contingentes que la enmarcan, así como por la estructura de la personalidad y del contexto de los roles del hablante y del interlocutor”. Las expresiones concretas así determinadas son el objeto de la pragmática empírica, así como de otras disciplinas especiales como la psicolingüística y la sociolingüística.

En un primer nivel de abstracción se puede prescindir de los componentes variables y del contexto extralingüístico para retener solamente las estructuras constantes de las situaciones comunicativas, los universales pragmáticos. Así se obtendrían las expresiones elementales que Habermas considera como las

unidades pragmáticas básicas de la comunicación y que forman el ámbito de objetos de la Pragmática universal.

En un segundo paso se puede prescindir también de todas las condiciones de realización del proceso comunicativo, para considerar solamente la estructura lingüística de las oraciones que se emplean en la comunicación. Mediante esta otra abstracción se aíslan las oraciones elementales que forman las unidades primarias del ámbito de objeto de la lingüística.

Finalmente, en un tercer paso, se puede abstraer todavía de todas aquellas expresiones o estructuras lingüísticas que constituyen y determinan la dimensión pragmática del lenguaje, para retener solamente las oraciones de contenido proposicional. Esta tercera abstracción permite aislar las unidades elementales que se requieren para la descripción de estados de cosas, es decir, los enunciados, que son objeto de la lógica.

Para encontrar y analizar las estructuras y las condiciones universales de la comunicación lingüística se apoyará Habermas en la teoría de los actos de habla iniciada por J. L. Austin y continuada por J. Searle. El libro de Austin, *Cómo hacer cosas con palabras* (1962), Paidós, Bs. As., 1982, está compuesto de distintas conferencias editadas póstumamente por J. O. Urmson. En la sucesión de las mismas se revelan distintos estadios de elaboración de la teoría. Austin comienza por destacar el carácter peculiar y no suficientemente analizado anteriormente de ciertas expresiones lingüísticas que él llama los “realizativos”, o “performativos”, que se diferencian de los meros enunciados representativos por cuanto el emitir expresiones de esta clase es ya realizar una acción y hacer algo en el mundo social, que va más allá del mero decirlo. Se trata de expresiones que: “a) no ‘describen’ o ‘registran’ nada, y no son ‘verdaderas o falsas’; y b) el acto de expresar la oración es realizar una acción, o parte de ella, acción que, a su vez, no sería *normalmente* descripta como consistente en decir algo”³⁶. Ejemplos de realizativos eran para Austin primitivamente sólo determinado tipo de fórmulas realizativas mediante las cuales se efectúan ciertas acciones en el marco de instituciones sociales en las que se encuentran convencionalmente establecido el empleo de las mismas, como por ejemplo, la expresión: “sí, juro... expresada en el curso de la ceremonia de asunción de un cargo”; o “yo te bautizo con el nombre de...”; etc., etc.

Más adelante Austin parece advertir que en realidad *toda*

³⁶ J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras* (1962), Barcelona, 1982, pp. 45-46.

expresión lingüística se puede considerar como un acto de habla que tiene un carácter realizativo o performativo. Es decir que los realizativos no son solamente una clase especial de expresiones lingüísticas como las de los ejemplos citados, ligadas a determinadas instituciones, sino que el carácter realizativo es una dimensión inherente al habla sin más. Es decir que las propias convenciones lingüísticas funcionan en cierto modo como instituciones, o generan determinadas relaciones o situaciones sociales, como las expresiones: “te prometo que...”, “te advierto que...”, o “te exijo que...”, etc. Finalmente, esta ampliación del carácter realizativo a todas las expresiones cuestiona lógicamente la distinción primera entre realizativos y enunciados proposicionales. Esto se manifiesta en el modo como presenta Austin más adelante la conocida distinción entre acto locucionario y acto ilocucionario. La locución es el acto *de decir* algo, mientras que la ilocución es lo que *hacemos al decir* algo. “Podemos decir que realizar un acto locucionario es, en general y *eo ipso* (subrayado de J. A.) realizar un acto ilocucionario. Para determinar qué acto ilocucionario estamos realizando, tenemos que determinar de qué manera estamos usando la locución preguntando o respondiendo a una pregunta, dando alguna información, o asegurando algo, formulando una advertencia..., etc.”³⁷. Locución e ilocución son dos aspectos analíticamente diferenciables de los actos de habla. (Dejamos aquí enteramente de lado la otra distinción, también introducida por Austin, entre locución-ilocución y la perlocución como la consecuencia o los posibles efectos que pueden intentarse *por medio* del uso de las expresiones del lenguaje).

John Searle considera que “el hablar una lengua es tomar parte en una forma de comportamiento gobernada por reglas... Dicha hipótesis puede transformarse, a su vez, en esta otra: que hablar una lengua consiste en realizar actos de habla, tales como hacer enunciados, dar órdenes, plantear preguntas, hacer promesas y así sucesivamente... La unidad de la comunicación lingüística no es, como se ha supuesto generalmente, el símbolo, la palabra, la oración... Las unidades básicas o mínimas de la comunicación lingüística son los actos de habla”³⁸.

La expresión “actos de habla” quiere dar a entender el hecho que, al proferirlo, el hablante lleva a cabo o realiza precisamente la acción, o lo que expresa. “Al decir, por ejemplo: ‘te prometo venir mañana’, no solamente expongo o enuncio el contenido de una promesa, sino que *la doy* efectivamente. Dicha expresión es la promesa que ella expresa. Bajo este aspecto, las oraciones

³⁷ Op. cit., p. 142-143.

³⁸ John Searle, *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1986, p. 25-26.

performativas [como: 'yo te prometo que...'], tiene al mismo tiempo un sentido lingüístico y un sentido institucional" (TkK, 103). Los actos de habla generan o actualizan relaciones sociales, sitúan y comprometen a los interlocutores en determinadas situaciones de interacción que ellos mismos producen en cuanto tales. Habermas desarrolla en esta línea y modifica en varios puntos las tesis de Austin, poniendo especialmente de relieve el hecho que el uso del lenguaje se mueve simultáneamente en dos niveles diferentes: "a) el nivel de la intersubjetividad, en el cual el hablante y el oyente se entienden el uno *con* el otro, y b) el nivel de los objetos *sobre* los cuales ellos se entienden" (TkK, 105). (El término "objeto" se ha de interpretar en un sentido amplio, como todo aquello *sobre* lo cual se puede hablar, que pueden ser cosas, acontecimientos, terceras personas, situaciones, acciones, expresiones de todo tipo, etc.).

Para que se produzca la comunicación se requiere que por lo menos dos sujetos se encuentren y coincidan al mismo tiempo en estos dos planos. Más aún, si no se tienen en cuenta estos dos niveles no se puede entender ni siquiera el sentido mismo del propio lenguaje, pues si usamos el lenguaje es para entendernos ante todo *con* los otros. Es obvio que hablar es, siempre, hablar con alguien, sobre algo. Por eso el hablar procede de un doble interés (para decirlo con una antigua categoría del propio Habermas): a) un interés por los otros, o al menos por el *entendimiento* intersubjetivo con los otros, y b) un interés por los temas sobre los que se habla, o por lo menos un interés en *hablarlos*. Si alguno de esos dos intereses estuviera ausente, o nos fuera extraño, el hablar, y el lenguaje mismo, carecerían de sentido. Sencillamente no diríamos nada.

Es preciso no confundir esta estructura bidimensional del lenguaje que trata de explicitar Habermas con la división clásica entre semántica y pragmática. Las dos dimensiones del entendimiento que se realiza en la comunicación se hallan expresadas y se pueden analizar en la estructura misma de las unidades elementales de la comunicación lingüística. "Los actos de habla están compuestos de una oración performativa y de una oración de contenido proposicional dependiente de aquella" (TkK, 104). Esta doble estructura, performativo-proposicional, de las oraciones del lenguaje natural que se usan en la comunicación, se puede analizar tanto desde el punto de vista sintáctico como desde el punto de vista semántico. El componente performativo puede permanecer tácito muchas veces, pero tiene que estar presente en la gramática profunda de las oraciones (para decirlo con la expresión de Wittgenstein), y tiene que poder ser expresado

en principio por cuanto de lo contrario el significado de la expresión permanece incompleto y ambiguo.

La parte performativa de los actos de habla forma la oración dominante que, cuando es explícitamente formulada, presenta la forma del tipo siguiente:

"(yo) afirmo (por esta) que p",
 " „ te prometo „ que p",
 " „ te exijo „ que p", etc.

(Para este tipo de expresiones el alemán tiene la ventaja de contar con la partícula autorreferencial "hiermit", que es intraducible. Siguiendo una sugerencia de M. Jiménez Redondo, hemos empleado la expresión "por esta", que en castellano se suele usar solamente en las cartas, y que es en cierto modo equivalente).

Las oraciones dadas como ejemplos son las que expresan el modo como ha de entenderse (o como ha de tomarse) lo que se dice en la segunda oración "p"; al hacer esto determina al mismo tiempo la modalidad de la relación comunicativa que se entabla con el acto de habla. Esta parte performativa es la que permite diferenciar entre una afirmación, una promesa, una orden, un consejo, una pregunta, etc., etc.

La segunda oración simbolizada en los ejemplos con "p", es la oración subordinada, que expresa un contenido proposicional, el cual podría ser el mismo en todos los casos mencionados. Aunque varíe el modo de la comunicación, transformando por ejemplo una afirmación en una pregunta, o en una orden, el contenido proposicional puede permanecer invariante. (Es claro que las oraciones de contenido proposicional no siempre son proposiciones o enunciados. Este es el caso solamente en los actos de habla denominados constatativos).

Para Habermas lo interesante de estos análisis, lo que se revela a través de la doble estructura de los actos de habla, es el hecho de que "la comunicación en cuanto entendimiento acerca de los objetos solamente puede tener lugar bajo la condición de una simultánea *metacomunicación*, a saber, de un entendimiento en el nivel de la relación intersubjetiva, acerca del sentido pragmático específico de la comunicación misma" (TkK, 106). Pero hay que tener en cuenta que este segundo entendimiento, metacomunicativo, no es ya un *entendimiento sobre* algo, sino el *entendimiento que* acuerda y realiza la situación de diálogo, los roles y las reglas del juego de lenguaje correspondiente, el cual luego podrá referirse a, o tratar sobre, tales o cuales objetos. Teniendo esto en cuenta se comprende que la parte performativa es, pragmáticamente, la parte más importante del acto de habla (TkK,

110). Empleando la expresión de Austin, que se refiere a “cómo hacer cosas con palabras”, podríamos decir que el performativo hace en realidad al mismo tiempo dos cosas diferentes: a) en el nivel del propio lenguaje, transforma a la oración subordinada (o al acto proposicional, en la terminología de Searle) en un acto comunicativo de habla; b) en el plano social, de la interacción, genera una relación comunicativa y determina o especifica el tipo, la modalidad de esta relación.

La mencionada diferencia de los dos niveles en los que los interlocutores tienen que entenderse al mismo tiempo para que se realice efectivamente la comunicación se confirma también por la posibilidad de desconectar el performativo (o componente ilocutivo) y el componente proposicional (o la locución). Los dos componentes del acto de habla pueden variar independientemente, permaneciendo el otro constante. Pero cualquiera de estas variaciones transforma el significado de la expresión. La teoría del significado no se puede concentrar tampoco por lo tanto en la oración de contenido proposicional, relegando el componente ilocutivo al campo *meramente* pragmático del uso del lenguaje. (La fuerza ilocucionaria, que se expresa en la oración performativa, contra lo que pensaba Austin, forma parte del significado).

Pero lo que interesa destacar ahora es que los dos niveles del entendimiento comunicativo, corporizados en la doble estructura de los actos de habla, permiten hablar de una *reflexividad* que es constitutiva y distintiva del lenguaje humano. Al decir algo, al hablar sobre un determinado objeto (en el sentido amplio en que tomamos aquí este término), expresamos al mismo tiempo y en el mismo acto cómo se ha de interpretar lo que decimos, ya sea como una afirmación, una orden, una expresión de deseo, etc. Es decir que todo acto de habla conlleva una *autorreferencia* (UP, 407); locución e ilocución no son dos actos lingüísticos diferentes, son componentes de cada acto de habla, de tal manera que en el mismo acto de decir algo se dice también cómo se lo dice, y esta autorreferencia es una condición necesaria para que el interlocutor pueda saber cómo ha de interpretar la expresión.

Se ha hablado más arriba de “metacomunicación” con referencia a este nivel del entendimiento intersubjetivo que es constituyente de la propia relación comunicativa. Habermas advierte sin embargo que dicha expresión puede dar lugar a confusiones si se la entiende en el sentido de los niveles metalingüísticos. “El concepto de la jerarquía de los metalenguajes ha sido introducido para los lenguajes formales que carecen precisamente de la reflexividad propia del lenguaje natural. Además, en un meta-

lenguaje se refiere uno al lenguaje objeto en actitud objetivante, mediante enunciados proposicionales metalingüísticos. En el nivel metacomunicativo del habla, por el contrario, no son posibles precisamente los enunciados” (UP, 407). La metacomunicación tiene lugar a través de la fuerza ilocucionaria de la parte performativa del acto de habla, la cual se contradistingue precisamente de todo contenido proposicional. Es cierto que más arriba hemos aludido a una función intralingüística del performativo con respecto a la oración subordinada, pero en sentido realizativo, no semántico referencial.

Desde luego que es posible también objetivar un acto de habla y referirse al mismo desde otro nivel de lenguaje para predicar algo de él; pero esto es posible solamente a través de un nuevo acto de habla, de tipo constatativo, el cual ha de constatar, a su vez, en su propio nivel metalingüístico, de un componente performativo, que permita reconocerlo, por ejemplo como afirmación de algo acerca del lenguaje objeto. Es decir que dentro de cada nivel de lenguaje se reencuentra la doble estructura performativo-proposicional. Por lo tanto el recurso a la jerarquía de los metalenguajes es tan innecesario como inútil³⁹.

La reflexividad o autorreferencia del lenguaje humano que se hace explícita y se requiere necesariamente como condición de posibilidad para la comunicación intersubjetiva, se puede comprender finalmente como lo que destaca y diferencia al lenguaje humano de todo otro tipo de lenguaje.

Contrariamente a lo que suponía el antiguo paradigma de la filosofía del lenguaje, que la comunicación es lo que tenemos en común con los animales, mientras que lo propio del lenguaje humano sería su función representativo-proposicional, habría que aludir en primer lugar a experiencias que sostienen haber encontrado fuera de la esfera humana funciones análogas a la del lenguaje representativo, y por otro lado, podemos afirmar nosotros ahora que lo que no puede darse en el mundo animal es precisamente ese tipo de comunicación intencional, o metacomunicación, que es constitutiva de la intersubjetividad.

³⁹ K.-O. Apel ha analizado la aporía que se presenta en la medida en que se quiere determinar el significado de todas las oraciones, aún de las performativas, en base a la función representativa: *LMS*, 38.