

¿QUE ES UNA TEORIA PRAGMATICA DE LA SIGNIFICACION?

Variaciones sobre el principio "Comprendemos un acto
de habla si sabemos qué lo hace aceptable"¹

Por: Albrecht Wellmer

Traductor: Jorge Montoya Peláez*

I. ¿Qué quiere decir comprender una manifestación? Una respuesta evidente y plausible a primera vista sería: Quiere decir comprender *lo que dice un hablante y cómo piensa lo que dice*. El sentido de una manifestación se comprende aquí como el resultado de dos fuerzas: la de la significación de una oración y la de la intención de un hablante que quiere decir (hacer comprender) algo. Si en un restaurante le digo a la camarera: "Quiero un bistec", **lo que estoy diciendo es que quiero un bistec; lo que pienso es que me traiga un bistec; lo que hago (intencionalmente) es: ordenar un bistec**. Si en cambio durante una fatigante caminata por la montaña le digo a un amigo: "Quiero un bistec", no estoy ordenando ningún bistec, sino expresando un profundo deseo. Si manifiesto la misma oración durante una conferencia, con toda probabilidad estoy dando un ejemplo de una oración desiderativa que puede ser utilizada de distinta manera —con distintas intenciones—. Y si, finalmente, manifiesto como actor la misma oración durante una representación, no estoy expresando un deseo, sino representando a alguien que expresa un deseo. Los ejemplos se pueden multiplicar. Los he introducido para ilustrar la primera respuesta tentativa a nuestra pregunta inicial. Pero los ejemplos muestran ya que esta respuesta, si bien no es falsa, induce sin embargo a error. He introducido allí precisamente la intención u "opinión" del hablante como una variable independiente; algo que, por así decirlo, se agrega desde afuera a la significación de la oración. Pero una vez que se ha dado este paso, es comprensible dar el segundo e interpretar la intención del hablante como constitutiva para el sentido de una manifestación, en última instancia, **reducir por consiguiente la significación de la oración a la intención del hablante**. Los ejemplos mencionados señalan sin embargo en la dirección contraria: muestran precisamente que **no son propiamente intenciones (independientes) del hablante las que se agregan a las significaciones de las oraciones para determinar el sentido de una manifestación, sino que las situaciones y contextos de una manifestación son los que determinan cómo puede pensar un hablante una oración manifestada**. El sentido de una manifestación sería

1 HABERMAS, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1982, p. 400.

* Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie? Variationen über den Satz "Wir verstehen einen sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht", manuscrito original cuya traducción se publica con autorización del autor.

por lo tanto una “resultante”, no de la significación de la oración y de la intención del hablante, sino de la significación de la oración y de la situación de la manifestación. Si en una situación que es entendida por el hablante y el oyente en un sentido pragmáticamente unívoco como “situación de promesa”, el hablante dice: “Te prometo venir mañana”, entonces el hablante no tiene por lo regular, en lo que concierne a sus intenciones comunicativas, absolutamente ninguna elección: podría ser insincero, pero es difícil ver cómo podría pensar de otra manera su manifestación fuera de justamente: como una promesa de venir mañana. En otra situación la misma manifestación podría ser pensada como una amenaza irónica; pero sólo en los casos en los cuales la situación de la manifestación no fija el posible sentido de una manifestación —o no lo hace en todos los aspectos (como, por ejemplo, en el uso de expresiones deícticas)—, hay, por así decirlo, un campo de juego para las intenciones del hablante y, por eso, un posible motivo para la pregunta “¿cómo piensas eso?” o “en quién (en qué) piensas?”, etc.

Naturalmente, no estoy afirmando que estos casos sean de poca importancia o triviales; afirmo solamente que son secundarios bajo los puntos de vista de una teoría de la significación; y con “secundarios” quiero decir: donde exista una intención comprensible del hablante que vaya más allá de lo que éste esté diciendo explícitamente (más o menos como en el caso de las implicaciones de la conversación² o de los actos de habla indirectos³) el hablante tendría que poder hacer explícita esta intención; pero si la quiere hacer explícita, tiene que situarse en aquel nivel del entendimiento lingüístico en el que aquello que piensa con una manifestación está determinado por la significación de las expresiones utilizadas y la situación (el contexto) de la manifestación⁴. Naturalmente que no hablo aquí sobre aquellos casos en los cuales el hablante no puede decir lo que piensa, porque para una intención todavía poco clara no encuentra la expresión lingüística que le aclare a él mismo y a los demás esta intención. Aquí se trata de una relación completamente distinta a la admitida arriba entre intenciones implícitas y explícitas del hablante: pues aquí el hablante “piensa” algo en un sentido determinado sólo cuando ha encontrado la expresión lingüística para lo que está pensando.

II. Lo que es válido para el “querer decir” [“*Meinen*”] del hablante tiene que serlo también para el comprender [“*Verstehen*”] del oyente. Así, para entender el sentido de una

2 Cfr. GRICE, H. Paul, *Logic and Conversation*, en: COLE, P. y MORGAN, J.L. (Eds.), *Speech Acts. Syntax and Semantics*. Vol. 3, New York: Academic Press, 1975.

3 Cfr. SEARLE, John R. *Indirect Speech Acts*, en: COLE, P. y MORGAN, J.L. (Eds.), *Speech Acts. Syntax and Semantics*, Vol 3. Op. cit.

4 Con Wittgenstein, Habermas y Dummett parto de un “caso normal” de entendimiento lingüístico no perturbado en una lengua común, el cual se puede caracterizar por el hecho de que el “comprender” no exige ninguna “traducción” (y en este sentido ningún esfuerzo de interpretación) por parte del oyente. Cfr. las observaciones de Dummett dirigidas contra Davidson en DUMMETT, M. *A Nice Derangement of Epitaphs: Some Comments on Davidson and Hacking*, en: LEPORE, Ernest (Ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 472.

manifestación, el oyente tendría que conocer la significación de las expresiones lingüísticas utilizadas y además saber lo que un hablante podría pensar con una manifestación en una situación de manifestación dada. Para que un oyente entienda correctamente la manifestación de un hablante, es decir, su acto ilocutivo (y por consiguiente también su "intención comunicativa"), tienen que solaparse de una manera lo suficientemente amplia las comprensiones que el hablante y el oyente tienen de la situación. Si esta condición no está satisfecha, puede ser imposible para el oyente reconocer cómo está "situada" la manifestación del hablante en la situación de la manifestación, por lo tanto, cuáles son sus intenciones comunicativas. Pero en la medida en que tal condición esté satisfecha, el oyente entenderá la intención comunicativa de un hablante, por lo tanto, el sentido de su manifestación, en muchos casos simplemente como el único sentido posible en esta situación de un determinado acto de habla (en casos dudosos puede preguntarle al hablante qué, en quién o cómo pensaba; ver arriba). En tales casos, por ejemplo en la expresión de un hablante "Te prometo venir mañana", la comprenderé correctamente como una promesa del hablante de venir (donde mí) mañana. Naturalmente no es ninguna casualidad que para reproducir el sentido de la manifestación respectiva utilice yo en lo esencial las mismas expresiones, por así decirlo, el mismo esquema oracional "X promete a Y venir mañana" que el hablante; reproduzco el sentido de una manifestación, por consiguiente, aquello que he comprendido, al transformar una oración usada performativamente por el hablante en una oración descriptiva correspondiente: "El me ha prometido venir mañana". Al yo utilizar en casos de este tipo las mismas expresiones que el hablante para reproducir el sentido de su manifestación, por consiguiente para decir qué acto ilocutivo llevó a cabo él —para lo cual sólo tengo que pasar de una utilización performativa a una descriptiva del verbo performativo—, se pone en evidencia que hablamos una lengua común. Sigo a Wittgenstein en la concepción de que equivocamos desde un principio los conceptos significar, pensar y comprender si no hacemos de la intersubjetividad de una lengua común el punto de partida del análisis. Pero bajo esta presuposición aquello que un oyente puede entender como el sentido de una manifestación lingüística está determinado por su saber sobre cómo podría pensar él, como hablante, tal manifestación. Por consiguiente, para hacer lingüísticamente explícita su comprensión de una manifestación, el oyente tendrá que recurrir en última instancia a los mismos medios lingüísticos de expresión que también el hablante ha utilizado —o que éste podría utilizar para aclarar su manifestación—: Las condiciones de posibilidad del comprender [*Verstehens*] son idénticas a las condiciones de posibilidad del querer decir [*Meinens*].

Lo insatisfactorio a primera vista en este tipo de reflexión es, naturalmente, que en cierto sentido es poco informativa. Ciertamente parece como si hasta ahora sólo hubiéramos desplazado disimuladamente los acentos; precisamente de la pregunta inicial: "¿Qué quiere decir comprender una manifestación?", a otras dos preguntas: "¿Qué quiere decir comprender la significación de expresiones lingüísticas y oraciones?" y "¿Qué quiere decir "comprender" situaciones de habla (y de acción)?" Por cierto, mi tesis era que aquello que he llamado la "intención comunicativa" de un hablante, por consiguiente, el sentido de una manifestación, está determinado ampliamente por la significación de las

expresiones lingüísticas utilizadas y la situación de habla⁵. En la comprensión de manifestaciones tendrían que manifestarse por consiguiente la “comprensión” que tiene un oyente de la significación y de la situación. Después de haber recordado ya que la competencia del hablante y la del oyente son dos manifestaciones complementarias de la misma competencia lingüística, me gustaría retomar enseguida la pregunta inicial, adentrándome más detalladamente en el nexo entre comprensión de la significación, comprensión de la situación y comprensión de la manifestación. Sólo por esta vía me acercaré al tipo de reflexiones como las que subyacen en la oración de Habermas citada en el título.

III. Las manifestaciones son siempre manifestaciones-en-situaciones. Las oraciones, en cambio, son manifestaciones puramente potenciales. Conocer la significación de oraciones o, más generalmente, de expresiones lingüísticas, quiere decir conocer cómo se las puede utilizar en manifestaciones para entenderse con alguien sobre algo. Esta tesis fundamental de Habermas, que puede ser entendida como explicación de una tesis fundamental de Wittgenstein, la considero tan evidente que no me gustaría fundamentarla en este lugar, sino únicamente aclararla —en el desarrollo ulterior de mis reflexiones—. Desde ahora diferenciaré terminológicamente entre la comprensión [*Verstehen*] de manifestaciones [*Äußerungen*] lingüísticas y el conocimiento [*Kenntnis*] de significaciones [*Bedeutungen*] lingüísticas. Esta diferenciación terminológica se recomienda para diferenciar el carácter general del saber [*Wissens*] y de la capacidad [*Könnens*], que tiene que poseer un usuario competente de la lengua, del carácter ocasional del “saber” que posee un oyente cuando entiende el sentido de una manifestación lingüística. No se necesita recalcar expresamente que ambas formas del “saber” remiten recíprocamente una a la otra y se aclaran entre sí; no se puede explicar lo que quiere decir comprender una manifestación sin recurrir al “saber de significación” [*Bedeutungswissen*] del hablante y del oyente; y no se puede explicar en qué consiste este saber de significación sin recurrir a las situaciones de entendimiento (es decir, del uso de expresiones lingüísticas en manifestaciones y de la comprensión de manifestaciones) en las cuales se manifiesta este saber. Pero justamente cuando se quiere tematizar el nexo entre el saber y la capacidad generales de un hablante y la comprensión (y el querer decir) respectivamente ocasionales, se recomienda diferenciar terminológicamente entre el “saber” general y el ocasional: conozco la significación de una expresión lingüística y comprendo la manifestación de un hablante que utiliza esta expresión (la expresión espera todavía, por así decirlo, la intención comprensible que la llene de vida; es decir, espera su utilización).

Las discusiones más complejas en la filosofía del lenguaje de las últimas décadas giraban alrededor de la pregunta sobre en qué consistía el “saber de significación” de un

5 Para evitar malentendidos: Naturalmente que no estoy afirmando que las situaciones de habla determinen las intenciones comunicativas de un hablante (en todo caso se podría hablar aquí de restricciones y obligaciones normativas). Lo que afirmo es más bien que las situaciones de habla determinan (ampliamente) aquellas intenciones comunicativas que un hablante pueda vincular con lo que está diciendo.

hablante/oyente competente y cómo se le podía representar teóricamente; por consiguiente, alrededor de la pregunta sobre qué apariencia habría de tener una "teoría de la significación"⁶. Una de las dificultades que se le opone en el camino a tal teoría es que el saber de significación de un hablante no sólo es en gran parte un saber implícito, sino que en buena parte es un saber práctico, un capacidad [*Können*]. Este componente irreductiblemente práctico del saber de significación no se puede representar de una manera no circular como saber proposicional: "Los hablantes de una lengua conocen los significados de las palabras pertenecientes a ella, pero con frecuencia son incapaces de expresarlos; en principio es imposible que su conocimiento de la lengua, si es su lengua materna, consista íntegramente en el conocimiento que ellos podrían expresar"⁷. Las consideraciones decisivas en este punto se las debemos naturalmente a Wittgenstein⁸. En este lugar no me gustaría abordar directamente la pregunta sobre hasta dónde y en qué sentido se puede sin embargo representar teóricamente el "saber" de un hablante competente; de todas maneras volveré a esta pregunta en mis reflexiones ulteriores. Por ahora me interesa únicamente el nexo categorial entre el saber de significación y el saber de manifestación; la semántica veritativa reposa ya, como es bien conocido, sobre la suposición de un nexo interno entre significación y validez (es decir, verdad). Habermas ha generalizado la idea fundamental de la semántica de las condiciones de verdad en el sentido de una teoría pragmática de la significación en la tesis: "Comprendemos un acto de habla si sabemos qué lo hace aceptable". En esta formulación se encuentra en lo fundamental el programa de una teoría pragmática de la significación. Tiene la ventaja de la concisión, incluso aunque, según mis reflexiones precedentes, tenga que aparecer como induciendo fácilmente a error: Ciertamente que, en rigor, el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de manifestaciones tendría que ser calculado en el nivel de aquel saber general que he caracterizado como "saber de significación". Un hablante que posea este saber general, posee también la capacidad de entender manifestaciones; su saber lingüístico (general) se manifiesta, entre otras cosas, en su comprensión de manifestaciones lingüísticas (situadas), pero no es esta comprensión. La diferenciación de niveles que tengo en mente es aquella entre una capacidad y la manifestación o ejecución de esta capacidad, entre competencia y performance. Es cierto que también esta diferenciación se pueda mostrar todavía como necesitada de esclarecimiento; pero no veo por ahora ninguna posibilidad de evitarla.

Si se acepta la diferenciación de niveles recomendada aquí, surge entonces la dificultad de que un principio de aceptabilidad, en el sentido de Habermas (lo llamo el

6 Cfr. DUMMETT, M. *What is a Theory of Meaning?* (II), en: EVANS, G., y MCDOWELL, J. (Eds.), *Truth and Meaning*. Oxford: Clarendon Press, 1976, p. 67ss.

7 Cfr. DUMMETT, M. *A Nice Derangement of epitaphs: Some Comments on Davidson and Hacking*, Op. cit., p. 472.

8 Cfr. WELLMER, Albrecht. *Intersubjectivity and Reason*, en: HERTZBERG, L. y PIETARINEN, J. (Eds.), *Perspectives on Human Conduct*, Leiden: E. J. Brill, 1988.

principio (A)), no se puede remitir directamente a la comprensión de manifestaciones, sino únicamente al “saber de significación” de un hablante/oyente. De todas maneras no veo ninguna posibilidad simple de una reformulación general del principio (A) en este sentido, y precisamente por el siguiente motivo: Si partimos con Habermas de que la comprensión de una manifestación es la comprensión de un acto ilocutivo, entonces a esta comprensión pertenece también la comprensión del sentido ilocutivo de la manifestación, lo mismo que el “contenido” específico de ella (que, en el caso de la “forma estándar” Mp –como: “Te prometo venir mañana”–, es expresado a través de la oración dependiente). Pero para estos dos componentes de sentido de los actos ilocutivos se plantea de una manera completamente distinta el problema de una reformulación del principio A. En lo que concierne en primer lugar al componente ilocutivo del sentido, parece entonces comparativamente fácil una reformulación del principio(A) si partimos con Habermas de que las condiciones de utilización de los verbos performativos, y por eso las condiciones (generales) de aceptabilidad de los actos ilocutivos de determinado tipo, pueden formularse explícitamente a través de la indicación de las “condiciones de introducción” y “de sinceridad” (en el sentido de Searle)⁹ y de las condiciones “esenciales” de aceptabilidad adicionales (como determinadas condiciones normativas en el caso de actos de habla regulativos)¹⁰. El saber que es expresado a través de tal formulación de las condiciones de aceptabilidad concierne a la significación (a las condiciones de utilización) de verbos performativos como “prometer”, “afirmar”, “aconsejar”, “rogar”, etc.; es, como también podría decirse, “saber ilocutivo de significación”. Con respecto a este saber de significación se puede reformular el principio(A) más o menos así: Conocemos la significación de un verbo performativo si sabemos qué hace aceptables las manifestaciones de un tipo ilocutivo correspondiente. El conocimiento de las condiciones de aceptabilidad se refiere aquí a un tipo ilocutivo como tal, no a tipos de actos ilocutivos junto con su contenido proposicional. En cambio, en lo que concierne a aquel componente de sentido de las manifestaciones que es representado a través de oraciones dependientes, podríamos por cierto intentar hacer extensiva nuestra reformulación del principio(A) a todas las oraciones performativas; pero esto no nos haría avanzar mucho, como se puede ilustrar con un ejemplo sencillo. Tomemos la oración performativa “Afirmo que todos los filósofos desde Platón han malinterpretado su alegoría de la caverna”. En el sentido de nuestro reformulado principio(A) se tendría que decir que conocemos la significación de esta oración si sabemos qué hace aceptable su utilización (afirmativa). Si admitimos ahora con Habermas como condición “esencial” de aceptabilidad de afirmaciones la condición de que el hablante “tenga buenos motivos para asumir la garantía de que están satisfechas las condiciones para la verdad del enunciado afirmado”¹¹, entonces hemos

9 SEARLE, John R. *Speech Acts*. Cambridge: University Press, 1969.

10 Ver al respecto la sección VII. Cfr. HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. Op. cit., p. 401, 405 y siguientes. Del mismo, *Was heißt Universalpragmatik*, en: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984, p. 434.

11 HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. Op. cit., p. 426.

afirmado con esto qué hace aceptables las afirmaciones (hablando en general). Pero lo que hace aceptables las afirmaciones en general, las hace aceptables también en el caso particular. Lo que por consiguiente hace aceptable la utilización (afirmativa) de nuestra oración-ejemplo es lo que hace aceptables las afirmaciones en general, esto es: que el hablante tiene buenos motivos para asumir la garantía, y así sucesivamente... Pero precisamente esto no es ninguna explicación de lo que quiere decir conocer la significación de la oración respectiva. Esto significa empero: tan pronto como se trata también de los "contenidos proposicionales" de actos ilocutivos, ya no es suficiente una simple reformulación del principio A.

También se podría formular este resultado de la siguiente manera: Hasta donde se trate de tipos de manifestaciones (en el sentido de tipos ilocutivos), el principio(A) tiene un sentido comparativamente claro; pero en cuanto se trate de los contenidos proposicionales específicos de manifestaciones, en cuanto se trate por consiguiente de, digamos, la significación de oraciones aseverativas —es decir, del objeto de la semántica veritativa tradicional—, no es suficiente una "generalización pragmática" de la idea de la semántica veritativa del nexo entre significación y validez para superar la semántica veritativa en su propio terreno. Habermas tuvo en cuenta esta circunstancia al especificar intencionalmente el principio(A) para afirmaciones empíricas (ver abajo la sección V). Se mostrará sin embargo que, si se quiere seguir también para los actos ilocutivos en su totalidad —esto quiere decir aquí: afirmaciones— la intención fundamental de Habermas de interpretar el saber de significación de un hablante como "conocimiento de las condiciones de aceptabilidad" de manifestaciones, surgen dificultades de otra clase; y justamente dificultades que ya han preocupado en parte a la semántica veritativa¹². En primer lugar es precisamente claro que el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad no se puede representar en este caso completamente —de manera no trivial o no circular— como saber proposicional; en segundo lugar no es claro cómo habría que establecer los límites entre lo que se puede representar como "saber" proposicional "de significación" de un hablante y su "saber" —digamos causal— "mundano"¹³. Ambos tipos de saber pueden ser ciertamente relevantes para el enjuiciamiento de la aceptabilidad de manifestaciones —particularmente claro en el caso de afirmaciones empíricas—. Pero como ellos varían hasta cierto grado independientemente uno de otro —y tienen que variar si debe ser posible el aprendizaje en la dimensión del saber mundano—, parece ser claro a primera vista que el "saber de significación" de un hablante no puede contener ningún conocimiento completo o definitivo de las condiciones de aceptabilidad de manifestaciones. Finalmente, en tercer lugar —y aquí se trata de la misma dificultad, sólo que mirada desde otro punto de vista— hay una tensión dialéctica insoluble en el concepto mismo de las condiciones de acepta-

12 Remito nuevamente aquí a la discusión de estas dificultades en M. Dummett, particularmente a *What is a Theory of Meaning (II)*, Op. cit.

13 Para la diferenciación de "saber lingüístico" y "saber mundano" Cfr. HABERMAS, Jürgen *Zur Kritik der Bedeutungstheorie*, en: del mismo, *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988, p. 128.

bilidad; esto se puede explicar en la relación entre “afirmabilidad” y “verdad”: Si un hablante tiene buenos motivos par afirmar “que p”, tiene buenos motivos –está autorizado– “para asumir la garantía de que están satisfechas las condiciones para la verdad del enunciado afirmado”. Las condiciones de verdad –en un sentido no trivial– nos son accesibles únicamente a través de los motivos que podamos tener a favor o en contra de la afirmación de un enunciado. En este sentido el conocimiento de las condiciones de afirmabilidad incluye el conocimiento de las condiciones de verdad de un enunciado. Pero en la medida en que las condiciones de afirmabilidad de un enunciado sean condiciones que tengamos que poder conocer cada vez, también pueden divergir de las condiciones de verdad del enunciado; en la mayoría de los casos no podemos excluir en principio precisamente la posibilidad de un surgimiento de nuevos motivos y contramotivos en el futuro. Por consiguiente, las condiciones de afirmabilidad son hasta cierto punto más y menos que las condiciones de verdad: son más porque no sólo tienen que estar satisfechas las condiciones de verdad, sino también (además) las condiciones de afirmabilidad, para que un hablante esté autorizado a afirmar que p. Y son menos porque incluso las pretensiones de verdad fundamentadas están bajo reserva: Así comprendemos la idea de verdad. Ya se sabe que no han faltado intentos para atenuar la peculiar e inevitable tensión entre afirmabilidad y verdad interpretando verdad como afirmabilidad (o “aceptabilidad racional”) bajo condiciones ideales (Putnam)¹⁴ o como contenido de un consenso discursivo lograble bajo condiciones ideales (Habermas)¹⁵. Considero problemáticos tales intentos¹⁶; creo que una interpretación falibilista de aquella tensión entre afirmabilidad y verdad es (a) suficiente y (b) la única posible¹⁷.

Con la referencia a la tercera de las mencionadas dificultades en el concepto de un “conocimiento de las condiciones de aceptabilidad” quería aclarar que los problemas de la semántica veritativa destacados por Dummett en su artículo mencionado ya varias veces no se disuelven de un solo golpe en la nada con el paso de una teoría “semántica” a una teoría “pragmática” de la significación. Esto no hay que entenderlo como objeción contra la intuición fundamental de Habermas (que considero correcta); debería ser visto más bien como alusión a las dificultades que se ponen en el camino de una explicación, suficientemente precisa y libre de malentendidos, de esta intuición fundamental. Estas dificultades, para repetirlo una vez más, se plantean en primera instancia con respecto a los “dependientes contenidos proposicionales” de los actos ilocutivos, no con respecto a

14 Cfr. PUTNAM, H. *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1982, p. 83.

15 Cfr. HABERMAS, J. *Wahrheitstheorien*, en: FAHRENBACH, H. (Ed.), *Wirklichkeit und reflexion* Pfullingen: Neske, 1973.

16 Cfr. mi crítica a la teoría consensual de la verdad en: WELLMER, Albrecht. *Ethik und Dialog*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 69 y ss.

17 A esta concepción se inclina también Habermas entre tanto; Cfr. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1. Op. cit., p. 426.

la significación ilocutiva de las manifestaciones. Por eso quiero adentrarme enseguida ante todo en estas dificultades y sólo más tarde en el contexto más amplio de teoría del lenguaje del "principio de aceptabilidad" de Habermas.

IV. Las reflexiones de la última sección fueron una especie de digresión con la que quería preparar el paso de mis reflexiones iniciales a la discusión de la tesis de Habermas "Comprendemos un acto de habla si sabemos qué lo hace aceptable". Hablando intuitivamente, este paso se puede explicar a través del concepto de regla, central en Wittgenstein: el saber de significación de un hablante concierne al uso **correcto** (es decir, de la regla correspondiente) de expresiones y oraciones de la lengua. El concepto de "aceptabilidad" de manifestaciones de Habermas se puede entender como diferenciación y explicación, desde una teoría de la validez y de la fundamentación, del concepto de Wittgenstein de una utilización, "según las reglas", de la lengua. Así considerado, tiene algo inmediatamente evidente el pensamiento según el cual lo que un hablante pueda **pensar** con su manifestación —y lo que un oyente pueda **comprender** como el sentido de esta manifestación— está determinado por el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de manifestaciones. A la inversa, es muy natural referirse directamente a las reflexiones de Wittgenstein en cuanto se trate de los aspectos "prácticos" de este saber de significación.

"Práctico" llamo a aquel aspecto del saber de significación que, por designar una **capacidad** [*Können*] específica, no se puede representar, o no completamente, como un saber proposicional implícito. Allí donde seguimos, como dice Wittgenstein, "ciegamente" la regla¹⁸, no tenemos ninguna elección entre palabras, interpretaciones o maneras de actuar; los motivos se nos agotan, nuestra comprensión de la regla se **muestra** en nuestra utilización de ella¹⁹. Este aspecto práctico del saber de significación no sólo subyace a nuestra capacidad para tener sensaciones y experiencias, sino que también entra en juego en el uso comunicativo de la lengua y en la experiencia comunicativa; precisamente allí donde no tenemos que **elegir** las palabras para "adaptarlas" a nuestras intenciones o donde no tenemos que **interpretar** las manifestaciones para comprender la intención de un hablante. Son casos del último tipo los que también tiene Dummett a la vista cuando critica el uso exagerado de la palabra "interpretación" en Davidson²⁰. Dummett remite en este contexto al §201 de las *Investigaciones filosóficas*, precisamente a la observación de Wittgenstein de "que hay una comprensión de una regla que **no es interpretación**, sino que, en cada caso de utilización, se manifiesta en lo que denominamos 'seguir la regla' y 'obrar contra ella'". Si conforme al sentido se remite esta observación a la comprensión

18 WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen*, en: del mismo, *Schriften I*. Frankfurt: Suhrkamp, 1963, p. 382 (§219).

19 Cfr. Op. cit., p. 355 (§146).

20 DUMMETT, M. *A Nice Derangement of Epitaphs: Some Comments on Davidson and Hacking*, Op. cit., p. 464 y s.

que de la lengua tiene un hablante, significa entonces que hay un “comprender” de las manifestaciones que no es ningún “interpretar” (“interpretar” se debería llamar únicamente a: reemplazar una expresión de la regla por otra”, Op. cit), sino un comprender “ciego”, inmediato. El comprender es inmediato si es una expresión inmediata de nuestra propia capacidad para utilizar de nuestra parte, adecuadamente a la situación, las expresiones y oraciones utilizadas por el hablante.

En este lugar me interesa el aspecto práctico del saber de significación particularmente en tanto que el respectivo “poder” [“*Können*”] de un hablante sirva de base a su capacidad para tener percepciones y experiencias y para aprehender situaciones. La segunda capacidad remite directamente al carácter holístico de las lenguas naturales: Si las manifestaciones son siempre manifestaciones-en-situaciones, entonces no es pensable ninguna ejecución ni ninguna comprensión de manifestaciones lingüísticas en las cuales la ejecución de los correspondientes aspectos temáticos de la competencia lingüística —como hacer y comprender una promesa— no estaría incluida en la cooperación no temática de un amplio espectro del saber de significación del hablante y del oyente. Sólo como saber práctico y constituido holísticamente puede este saber contener también en sí las condiciones de su propia aplicación en situaciones concretas. Propiamente dicho, no percibimos situaciones, aunque ocasionalmente “las aprehendemos con una mirada”; nos encontramos en ellas y las comprendemos o “aprehendemos” correcta o equivocadamente. En las situaciones tenemos percepciones y experiencias (a través de las cuales puede cambiar nuestra comprensión de la situación); por el contrario, nuestra capacidad para tener percepciones y experiencias es la condición para que podamos comprender situaciones. Las situaciones están constituidas en sí “holísticamente”; las podemos describir, aclarar, explicar, etc., pero no las podemos “verificar” como datos —aunque, naturalmente, podemos tematizar en forma de verificaciones o afirmaciones aquello que en una situación es eventualmente importante o controvertible—.

Mientras que entender suficientemente las situaciones es la condición general para una comprensión de manifestaciones lingüísticas, la capacidad para tener percepciones o para dejarse persuadir a través de ellas de que... es la condición especial para la comprensión de afirmaciones empíricas. Si con respecto a determinadas afirmaciones empíricas se quiere hablar por lo tanto de un “conocimiento de las condiciones de aceptabilidad”, entonces, por muy importante que sea la contribución de un saber proposicionalmente explicitable a este conocimiento, la capacidad para utilizar correctamente predicados oportunos de percepción en situaciones de percepción (como para reproducir una percepción) es en todo caso una parte importante de este conocimiento. Sólo así es en general pensable que un oyente pueda comprender, e incluso aceptar con fundamentos, afirmaciones simples, como p. ej. sobre el pasado o sobre lugares inaccesibles a él, sin estar en condiciones para probar por sí mismo (es decir, por percepción) estas afirmaciones. Si estuviera (hubiera estado) en el lugar del hablante que “lo vio por sí mismo”, entonces el oyente tendría que estar (haber estado) en condiciones de percibir lo que el hablante percibió. Se podría decir entonces que una oración contrafáctica condi-

cional de este tipo le da expresión a la condición decisiva de aceptabilidad para manifestaciones del tipo "Yo (mismo) lo he visto", con las cuales un hablante podría fundamentar una afirmación empírica. Y porque es así, en casos dudosos, si podemos, nos trasladamos ocasionalmente a la situación de percepción del hablante para probar una afirmación.

Claro que las certezas de percepción no son nada último. Son algo último sólo eventualmente en el sentido pragmático de eliminar una duda, fundar una convicción, posibilitar una acción segura —por lo cual las percepciones mismas están siempre ya incluidas en contextos de acción de distinto tipo—. Pero las certezas de percepción no son nada "absolutamente" último porque las percepciones —no pienso aquí en un sentido psicológico, sino "gramatical"— están entremezcladas con anticipaciones, extrapolaciones e interpretaciones causales, y porque son dependientes de comprensiones de situación y por suposiciones de trasfondo de carácter más o menos general. La capacidad [*Können*] que se manifiesta en el uso de predicados de percepción u oraciones de percepción es una capacidad falible (y por lo demás más o menos desarrollada) porque el juicio de percepción contiene por lo regular implicaciones que no se pueden redimir en el acto de percepción. Por lo tanto, para comprender correctamente la relación de percepción y fundamentación, o más generalmente, de experiencia y fundamentación, se tiene que pensar conjuntamente ambas cosas, la "ceguera" de la observancia de las reglas que se manifiesta entre otras cosas en la certeza de percepción y la falibilidad de la percepción: los juicios de percepción, aunque no fundamentados (sino simplemente "fundados" en percepciones), no conducen fuera del universo de fundamentaciones posibles porque pueden ser puestos en cuestionamiento con motivos (o a través de nuevas percepciones). Pero inversamente también es válido que las argumentaciones, incluso cuando se trata de discursos teóricos, no pueden desprenderse de su referencia interna a percepciones posibles (experiencias posibles): los argumentos no pueden tomar el papel de experiencias. Por este motivo no se puede hablar rigurosamente de una "redención discursiva" de pretensiones empíricas de verdad: precisamente la "redención" no es discursiva (sino por experiencia) o no se trata de una redención discursiva (sino de una fundamentación convincente).

V. Preguntémosnos ahora qué quiere decir saber qué hace aceptable una afirmación —no afirmaciones en general, sino una afirmación determinada—. La especificación que hace Habermas de su "principio de aceptabilidad" para afirmaciones, al que he citado ya parcialmente, dice en su totalidad: "Comprender una afirmación quiere decir saber cuando un hablante tiene buenos motivos para asumir la garantía de que las condiciones de verdad del enunciado afirmado están satisfechas". Llamo a esto el principio (B). Si se tiene en cuenta la diferenciación de niveles hecha arriba entre saber (general) de significación y comprensión (ocasional), sería evidente otra formulación, algo así como: Conocer la significación de una oración aseverativa quiere decir saber cuándo un hablante tiene buenos motivos para utilizar afirmativamente esta oración (C). En el sentido del principio (B) se podría añadir: Hacer una afirmación quiere decir asumir la

garantía de que las condiciones de verdad del enunciado afirmado están satisfechas (D). Comprender una afirmación como afirmación significa entonces naturalmente comprender que el hablante asume la garantía... De todas maneras parece problemática la utilización de la expresión "condiciones de verdad" en (D) y (B): Pues precisamente si, como lo hace Habermas, se suponen como válidas las objeciones de Dummett contra una semántica de las condiciones de verdad, con la formulación "Las condiciones de verdad del enunciado p están satisfechas" sólo se puede estar pensando exactamente "el enunciado p es verdadero". El saber "cuándo un hablante tiene buenos motivos ..." toma aquí, por así decirlo, el lugar de un "conocimiento de las condiciones de verdad"; la expresión "condiciones de verdad" pierde de esta manera su función explicativa en términos de teoría de la significación, es decir, se vuelve redundante. (D) tendría que decir entonces exactamente: Hacer una afirmación significa asumir la garantía de que el enunciado afirmado es verdadero (D').

Otra dificultad a primera vista en el principio (B) consiste en que no es completamente claro hasta dónde debe ser entendida su pretensión de generalidad: evidentemente que no es aplicable a predicciones. En este lugar se plantean peculiares problemas de deslindamiento; pues, por una parte, con el principio (B) Habermas parece querer destacar el núcleo ilocutivo de una clase de actos de habla, por la otra, la diferenciación entre predicciones y enunciados del pasado es de contenido semántico, es decir, concierne a la diferente manera en que, en cada caso, entra en juego la cuestión de la verdad. (Que el principio (B) no sea aplicable a predicciones resulta del hecho de que a la comprensión de predicciones pertenece en primer lugar el conocimiento de las "condiciones de satisfacción" o, si se quiere, el conocimiento de los motivos que justificarían a un hablante para determinar si una predicción se ha cumplido o no (se ha "confirmado" o no), y sólo en segundo lugar el conocimiento de los motivos que permiten a un hablante hacer una predicción. Esto se puede aclarar fácilmente con el ejemplo de los pronósticos diarios del tiempo: Cómo logran los meteorólogos predecir el tiempo, no lo sabe la mayoría de nosotros; pero que ellos hacen un pronóstico y qué predicen, lo comprendemos sin embargo perfectamente). Me gustaría ahora suponer que se trata aquí de un efímero problema de formulación o de deslindamiento: es decir, en lo sucesivo me limitaré a un tipo de afirmaciones en el que no se presentan dificultades de la clase mencionada. Me gustaría incluso restringirme en gran parte a la discusión de problemas que surgen en relación con oraciones afirmativas gramaticalmente "elementales" de tipo no futurista. El motivo para esto está en que respecto de enunciados complejos —enunciados condicionales contrafácticos, enunciados regulativos, enunciados modales, enunciados causales, etc.— considero inmediatamente obvio el paso de una semántica de las condiciones de verdad a una pragmática de las condiciones de afirmabilidad. Naturalmente que con esto no quiero decir que la respuesta a la pregunta sobre cuáles son en cada caso las "condiciones de aceptabilidad" para enunciados del tipo correspondiente sería fácil de dar; no es ninguna casualidad que sobre cada uno de estos tipos de enunciados hayan sido escritos libros voluminosos. Lo que quiero decir es simplemente que considero obvio caracterizar el saber de significación de un hablante, mientras se trate de tipos de enunciados de

la clase dada, a través del conocimiento de aquellas especies de motivos que son o podrían ser relevantes para la fundamentación o crítica de los respectivos enunciados. Naturalmente que este saber es en buena parte un saber implícito; aquí me gustaría dejar abierta la pregunta hasta dónde –y en qué sentido– es un saber “sistematizable” –el principio (B) está formulado de una manera lo suficientemente general como para evitar determinaciones apresuradas–.

En cambio, el contenido –y el acierto– del principio (B) es menos claro mientras se trate de aquellos enunciados empíricos gramaticalmente elementales cuya comprensibilidad ya se presupone cuando es tematizada la lógica de la fundamentación y crítica de enunciados condicionales causales, modales o contrafácticos. La expresión “enunciados empíricos gramaticalmente elementales” la utilizo en un sentido laxo; pienso fundamentalmente en enunciados de un tipo que permita reproducir percepciones (experiencias) –simples o complejas–, por lo tanto en enunciados de cuya verdad un hablante se ha convencido con “sus propios ojos” o en los cuales tiene sentido suponer que algún hablante se ha convencido, habría podido convencerse o podría convencerse de su verdad con sus propios ojos. Mi formulación detallada muestra qué difícil es llegar aquí a un deslindamiento medianamente claro; se están pensando enunciados tan diversos como “Ayer llovió en Oslo toda la tarde”, “El arma fue disparada a una distancia de aproximadamente 50 cms. de la cabeza de la víctima”, “La manifestación transcurrió pacíficamente”, “Hoy toqué piano durante dos horas”, “Cuando Pericles hubo terminado su discurso se desató una tempestad de protestas”, “El jardinero no ha cortado todavía el seto”, “El señor X mató a tiros a la señora Y”, “Esta manzana está agusanada”, “La aldea fue casi completamente destruida”, etc., etc. Pero además pienso también en aquel tipo de enunciados en los que hay pasos fluidos entre enunciados que pueden ser fundados en percepción directa y aquellos en los cuales esto de ninguna manera puede ser ya el caso; compárese por ejemplo “Acabo de poner el soufflé en el horno”, “El soufflé está hace una hora en el horno”, “El bebé tiene ya un día”, “El señor X tiene cuarenta años”, “Este árbol tiene doscientos años”, “Este esqueleto tiene por lo menos 10.000 años”, etc. El mundo está lleno de afirmaciones análogas, no sólo en la cotidianidad, sino también en la ciencia. Por eso parece evidente que un principio como (B) también tiene que acreditarse en tales afirmaciones. Por otra parte, con el ejemplo de tales afirmaciones empíricas “elementales” también se pueden aclarar todos los problemas a los que hice alusión en la sección III. Quiero mostrar estos problemas en tres pasos.

(1) La comprensión de una afirmación que pudiera ser fundada en una percepción simple o compleja presupone, por parte del hablante, seguramente el saber que un hablante tiene buenos motivos para afirmar “que p”, si ha visto (se ha dejado convencer por percepción) “que p”. Si el oyente no tiene ningún motivo para dudar de la sinceridad del hablante o de la confiabilidad de su percepción, tiene por su parte un buen motivo –aunque ya “más indirecto”– para hacer una afirmación correspondiente ante un tercero. Para su fundamentación podría decir entonces de dónde –por quién– sabe que ...; en casos dudosos esto podría llevar a una discusión sobre la sinceridad o confiabilidad del

“testigo”. Por los procedimientos judiciales y por la ciencia histórica sabemos qué complejas argumentaciones y qué complejos procedimientos de comprobación pueden conectarse con esto. Este tipo de saber seguramente es parte del “saber de afirmación” (de la competencia lingüística) de un oyente que comprende afirmaciones empíricas. Pero naturalmente que aquí se trata sólo de un aspecto de este saber. Al conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de afirmaciones empíricas pertenece además la capacidad práctica del oyente para utilizar correctamente como hablante —por ejemplo para la reproducción de percepciones y experiencias— los predicados empíricos del caso o las oraciones correspondientes. Como la idea de una elaboración lógica de los conceptos empíricos a partir de predicados de percepción es un mito empirista, aquella capacidad práctica no sólo puede referirse a un ámbito claramente delimitado de alguna manera de juicios elementales de percepción, sino que además es constitutiva para el uso de conceptos de experiencia en su totalidad (lo mismo que de conceptos matemáticos, etc.). El error de los empiristas clásicos, e incluso de los empiristas lógicos, era tratar de localizar esta capacidad práctica por así decirlo en una capa de predicados elementales de percepción, para de esta manera establecer una clara separación entre un ámbito de percepciones fundamentadoras y un ámbito de operaciones lógicas (o fundamentaciones posibles). Este proyecto, a pesar de su reanimación en teorías de la inteligencia artificial, parece hoy definitivamente desacreditado filosóficamente. Esto significa empero que, si se reformula el problema desde la filosofía del lenguaje, los aspectos prácticos del “saber de significación” tienen que ser remitidos a todos los niveles del dominio de una lengua natural; están internamente relacionados con aquellas capacidades de acción del más diverso tipo que obtenemos simultáneamente con la adquisición del lenguaje. No hay por lo tanto ningún límite claramente definible entre la parte proposicional (por ejemplo formulable en forma de reglas) y la parte práctica de nuestro saber de significación; la idea según la cual el saber lingüístico de un hablante se tendría que hacer completamente explícito en forma de una teoría o de un sistema de reglas, es decir, poder reconstruirlo como un saber proposicional implícito, me parece que es una nueva versión de aquel mito empirista que mencioné arriba. Pero si fuera así, entonces una expresión como “saber cuándo un hablante tiene buenos motivos...”, que aparece en el principio (B), tiene que abarcar “saberes” completamente diferentes: saber proposicional de significación en sentido estricto (por ejemplo las explicaciones de significación que podría dar un hablante), saber práctico (la capacidad de utilizar correctamente predicados empíricos), el saber que un hablante tiene buenos motivos para afirmar “que p”, si ha visto “que p”, etc., y además, por lo regular, una cantidad de saber de experiencia (p. ej. saber causal) que representa un potencial, disponible para hablante y oyente, de motivos o contramotivos con relación a determinadas afirmaciones empíricas (ver al respecto (2)).

(2) Partes del saber de experiencia justamente mencionado son, en efecto, a la vez partes del saber de significación; en el caso más simple: cuando se trata del conocimiento de criterios causales para la existencia o no existencia de simples estados de cosas empíricos. Todo uso de predicados empíricos incluye un cierto saber causal: un saber de posibilidades causales, condiciones causales, criterios causales, probabilidades causales,

etc. Además entra en juego un saber institucional y social tan pronto como se trata de afirmaciones sobre fenómenos sociales. Pero no todas las partes de este “saber mundano” pueden ser simultáneamente partes del saber de significación; de otra manera sería imposible adquirir nuevo saber de experiencia y aprender de la experiencia. Naturalmente que no hay ningún límite exacto, ni mucho menos un límite exacto para siempre entre “saber mundano” y “saber de significación”; pero todo saber de tipo general que se presente con la pretensión de saber de experiencia o de un saber fundado en experiencia o confirmado por ésta presupone en cada caso tal límite. Sólo así es comprensible que pueda haber una distribución social del saber (Putnam) que no coincida con una distribución social de la competencia lingüística: Incluso si se acepta que los científicos de las ciencias naturales, los viticultores, los criminalistas o los médicos desarrollan “lenguajes especiales”, en los cuales encuentran expresión sus competencias y saberes especiales, de todas maneras estos lenguajes especiales permanecen retoligados semánticamente a la lengua de un común mundo de la vida —ya sea a través del cambio paulatino de esta lengua común—. Pero esto significa que tiene que haber también una distribución social del “conocimiento de condiciones de aceptabilidad” de afirmaciones empíricas: el potencial de motivos que está a disposición de un experto se diferencia del potencial de motivos que está a disposición de un hablante promedio. Pero como también el lenguaje de los expertos es siempre incompleto, falible y provisional, un oyente no puede nunca, en rigor, saber (si se toman casos lo suficientemente complejos de afirmaciones singulares empíricas —piénsese por ejemplo en la determinación de la edad de los hallazgos de esqueletos en comparación con las informaciones de edad sobre niños—) cuándo un hablante tiene buenos motivos para asumir la garantía de que el enunciado afirmado por él es verdadero. Esto no quiere decir que no podamos conocer las condiciones de aceptabilidad de afirmaciones empíricas; quiere decir más bien que al saber de significación de un hablante no puede pertenecer el conocimiento de todos los motivos —y contramotivos— posibles, que posiblemente —o en el futuro— puedan ser presentados a favor o en contra de una afirmación empírica. Si el saber lingüístico no fuera a la vez un saber práctico y un saber mundano, sería ciego; si no estuviera diferenciado del saber práctico y del mundano, no podríamos aprender práctica ni cognitivamente.

(3) Al “saber que un hablante tiene buenos motivos ...” lo he designado “conocimiento de las condiciones de aceptabilidad” de afirmaciones. Como las posiciones de hablante y oyente, por ser permutables, se comportan entre sí simétricamente, se podría hablar también de un “conocimiento de las condiciones de afirmabilidad” de enunciados. Si las condiciones de verdad de los enunciados —con excepción de nuestra capacidad para utilizar predicados empíricos en situaciones de experiencia— sólo nos son accesibles a través de los motivos que podemos aducir a favor o en contra de tales enunciados, se explica entonces la “tensión dialéctica” entre afirmabilidad y verdad de la que he hablado anteriormente, no en último término desde nuestro conocimiento necesariamente incompleto de las condiciones de afirmabilidad de los enunciados. Considerando las cosas de esta manera, un “conocimiento de las condiciones de verdad” en un sentido no trivial

sería equivalente a un conocimiento completo y definitivo de las condiciones de afirmabilidad de los enunciados.

Pero incluso si se pudiera dar a esta idea un buen sentido (lo cual me parece dudoso), no desaparecería así la tensión entre afirmabilidad y verdad. En la idea de verdad hay precisamente un excedente inevitable del concepto de una pretensión fundamentada de verdad, e incluso del concepto de un consenso sobre pretensiones de verdad motivado discursivamente. Esto se debe a que ninguna fundamentación de pretensiones empíricas de verdad puede garantizar su resistencia frente a una experiencia futura –o contrargumentos correspondientes–. Eso no quiere decir que motivos presumiblemente buenos pueden resultar siempre malos motivos; quiere decir más bien que incluso una buena fundamentación no puede redimir por sí misma la anticipación, contenida en las pretensiones de verdad, a futura confirmación. Esta observación, tomada por sí misma, no contiene ninguna objeción contra el principio (B); muestra más bien la necesidad de una interpretación falibilista, a la que Habermas mismo ha aludido²¹.

El “excedente” que contiene la idea de verdad con respecto a lo que en cada caso podemos reclamar para nosotros como saber fundamentado no remite a la posibilidad de un saber futuro, completo y definitivo ni a la posibilidad de una redención definitiva de pretensiones empíricas de verdad bajo condiciones ideales, ni contiene en sí la promesa de una lengua no necesitada de más revisión en el futuro; remite más bien a la posibilidad, que nunca se debe excluir, de una coacción racional para la superación y crítica del saber respectivamente disponible y de la lengua entonces hablada. La verdad es una idea regulativa no en el sentido de que nos remita al *telos* –quizás nunca alcanzable– de un final de la búsqueda de la verdad, de un consenso definitivo o de tan sólo una lengua “última”, sino en el sentido crítico de que a través de ella todo saber, todo consenso racional e incluso nuestra coincidencia en la lengua se plantean con reserva: en la idea de la verdad se subordina la lengua a una medida que va más allá de toda lengua particular, de todo saber particular; pero esta medida trascendente sólo se vuelve aprehensible allí donde estamos obligados a revisar nuestras convicciones a la luz de nuevas experiencias y argumentos.

Si se quiere explicar entonces qué es aquello por lo que un hablante asume (con buenos motivos) la garantía cuando hace una afirmación –a saber, que las condiciones de verdad del enunciado afirmado están satisfechas o que el enunciado afirmado es verdadero–, es precisamente esto: que la pretensión que formula resistirá frente a futuras experiencias y argumentos o que, como lo ha expresado Dummett, “*the speaker will not be proved wrong*”²². De todas maneras estoy de acuerdo con Habermas en que esto no puede significar plantear una teoría “falsacionista” en lugar de una teoría “verificacionis-

21 Cfr. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. I, Op. cit. p. 426.

22 DUMMETT, M. *What is a Theory of Meaning (II)*. Op. cit., p. 126.

ta" de la significación²³. En cierto sentido, verificación y falsación se comportan entre sí precisamente de una manera simétrica: La falsación de un enunciado significa la verificación de un enunciado falsador. Expresado de otra manera: también la afirmación de un enunciado "falsador" se tiene que apoyar en experiencias y motivos. Sólo si se interpreta la relación entre verificación y falsación en el sentido del Popper temprano desde la relación lógicamente asimétrica entre oraciones infinitas universales y oraciones singulares básicas, resulta una asimetría esencial, es decir, una primacía, en términos de teoría del conocimiento, de la falsación frente a la verificación (para enunciados legales). Pero seguro que en esta forma no se puede defender una tesis de asimetría, y precisamente no porque contiene una imagen completamente ficticia de lo que podría llamarse la "falsación" de teorías científicas. No sólo son los enunciados falsacionistas por lo regular enunciados generales (en cuanto reproducen los resultados de experimentos repetibles)²⁴, sino que además el desarrollo de alternativas teóricas es por lo regular la condición previa de aquello que se puede designar "falsación" de una teoría²⁵. Por eso no creo que se pueda fundamentar una "primacía de la negación" en forma de una primacía, en términos de teoría del conocimiento o lógico-semánticos, de la falsación con respecto a la verificación. Frente a esto, la diferencia entre afirmabilidad y verdad sugiere una interpretación falibilista: no podemos excluir nunca la posibilidad de un surgimiento de nuevos argumentos o de un surgimiento de nuevos problemas que nos podrían obligar a nuevas respuestas (sin que aquéllos tuvieran que contener ya éstas). En tales casos descubrimos que las condiciones de afirmabilidad de ciertos enunciados no están realmente satisfechas o no lo están en la medida hasta entonces aceptada; por esto se vuelve problemática la verdad de estos enunciados, pero sin que se haya probado (necesariamente) ya su falsedad. "Falibilismo" es una conciencia de que nuestros argumentos pueden mostrarse como insuficientes, las interpretaciones de nuestras experiencias como problemáticas; el falibilismo es, por así decirlo, la explicación de la diferencia entre afirmabilidad y verdad. Mientras el falsacionismo es una antítesis del verificacionismo, el falibilismo no es la negación, sino una interpretación de la tesis de pragmática del lenguaje sobre el nexo entre afirmaciones y fundamentaciones. En todo caso así entiendo yo (contra Dummett) la propuesta de Habermas "de interpretar falibilistamente la redención discursiva de pretensiones de validez"²⁶.

23 HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. I. Op. cit., p. 426.

24 Cfr. WELLMER, Albrecht. *Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl R. Popper*, Frankfurt: Suhrkamp, 1967, p. 118.

25 Esto, para nombrar sólo un ejemplo, era el nódulo de la crítica de Imre Lakatos al falsacionismo "ingenuo" del Popper temprano. Cfr. LAKATOS, Imre. *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*. En: LAKATOS, I., y MUSGRAVE, A. (Eds.). *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: University Press, 1970, p. 119.

26 Op. cit.

VI. Las reflexiones de la última sección estaban pensadas como un comentario, en parte esclarecedor, en parte crítico, al principio (B) de Habermas. Este principio es ciertamente comparable en su pretensión, en su formulación y en su generalidad a principios como "Comprender una oración significa saber lo que es del caso si es verdadera"²⁷. La analogía es incluso más clara en el caso del principio general (A): "Comprendemos un acto de habla si sabemos qué lo hace aceptable". La dificultad con tales principios consiste en que es extraordinariamente complicado explicar lo que ellos dicen (y esto significa: saber qué los hace verdaderos –o aceptables–). Naturalmente que el Wittgenstein del *Tractatus* era consciente de esta dificultad: por un lado consideraba su principio de sentido parte de aquellos principios "sin sentido" de los cuales, como dice al final, está constituido totalmente el *Tractatus*; por el otro, se puede leer el *Tractatus* como la explicación de este principio de sentido. En lo que concierne al sentido de su principio de sentido –o sus principios de sentido–, Habermas es menos escrupuloso que el temprano Wittgenstein; pero también vale para Habermas que sus trabajos de teoría del lenguaje, especialmente desde el primer "Interludio" de la *Teoría de la acción comunicativa*, se pueden entender como explicaciones de estos principios de sentido. Sólo cuando se considera esto es posible comprender hasta dónde el temprano Wittgenstein, Dummett y Habermas hablan sobre el mismo problema. En cada caso las explicaciones toman sin duda rumbos completamente diferentes. Habermas está interesado ante todo en las ilocutivas "fuerzas vinculantes" del lenguaje o en el respectivo saber de hablantes y oyentes; en la formulación de su principio de sentido hay ya un desplazamiento de énfasis desde el nivel de un análisis lógico-semántico al de un análisis pragmático ("formal-pragmático"). Naturalmente que esto se relaciona con el hecho de que Habermas difícilmente esté interesado en aquellos detalles de una estructura lógico-semántica de las oraciones aseverativas que se encuentran en el centro de las teorías del temprano Wittgenstein, de Dummett o de Davidson. Su principio de sentido para afirmaciones no es el principio constructivo fundamental de una teoría de la significación aún por elaborar; indica más bien de qué manera deben ser "superados" los puntos de vista de la semántica veritativa en una teoría lingüística pragmática. Al mismo tiempo está fundamentada aquí la peculiar inconmensurabilidad de la pragmática formal y la semántica veritativa; la pragmática formal quiere reconstruir otro tipo de saber lingüístico diferente al de la semántica veritativa; no se inmiscuye, por así decirlo, en lo absoluto en los problemas de detalle de la semántica veritativa, sino que dice solamente de una manera general qué lugar tienen estos problemas en el marco de una teoría lingüística pragmática. El principio (B) contiene en una fórmula concisa una contratesis evidente contra la tesis fundamental de la semántica veritativa; pero su sentido polémico es, como lo hemos visto, más claro que su contenido constructivo. Así puede suceder al fin y al cabo con todos los principios de sentido: éstos tratan de explicar anticipada o suscintamente un aspecto central del nexo entre significación y verdad, entre significación y validez, o entre significación y com-

27 WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, en: *Schriften I*, 4.024.

presión; el arte de su aplicación consiste en no tomarlos de una manera completamente literal.

VII. Al “saber de significación” del hablante y del oyente lo podemos caracterizar ahora en un primer acercamiento –al menos para una clase importante de casos– como el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de manifestaciones de un tipo. Este conocimiento de las condiciones de aceptabilidad es una presuposición de la comprensión de manifestaciones situadas, pero no es esta comprensión. Para comprender una manifestación tengo que saber cómo piensa (puede pensar) un hablante una manifestación, en qué sentido utiliza una expresión lingüística, en quién o qué piensa, etc., y la presuposición para esto es que también comprendo suficientemente la situación de la manifestación. Saber de significación y comprensión de la situación **juntas** determinan la comprensión de las manifestaciones, y por cierto de tal manera que regularmente comprendo las manifestaciones como **podrían** estar pensadas en una situación concreta. Aquí entra en juego algo análogo al “*principle of charity*”: esto es, una suposición mutua de la competencia lingüística en el hablante y el oyente.

Como el saber de significación y la comprensión de situación van juntas, en la comprensión de manifestaciones está contenido frecuentemente no sólo el saber qué **haría** aceptable una manifestación, sino también el saber qué la **hace** aceptable: La instrucción dada por la azafata antes del aterrizaje para dejar de fumar, el favor expresado por un comensal en la mesa del desayuno para pasarle la sal, la observación expresada por mi hija cuando mirábamos juntos desde la ventana “ya aparece nuevamente” las entiendo como aceptables –esto es, como justificadas o verdaderas– porque los motivos que en cada situación vienen aquí al caso son, por así decirlo, suministrados con la situación (siempre que la comprenda en sus rasgos relevantes). En esta medida el “principio de sentido” de Habermas es válido en su forma fuerte (no protegida) para una clase restringida de casos: Comprender un acto de habla significa saber qué lo **hace** aceptable. Pero en general tenemos que distinguir analíticamente entre el conocimiento de las **condiciones** de aceptabilidad y la comprensión de una manifestación, de otra manera sería verdaderamente imposible comprender una manifestación y no obstante **no** aceptarla –con motivos–. Pero justamente la agudeza del “principio de aceptabilidad” de Habermas consiste en explicar el sentido de las manifestaciones lingüísticas desde el horizonte de las posibles tomas-de-posición-sí/no racionales de un oyente.

La formulación fuerte e indicativa que hace Habermas de su principio de aceptabilidad tiene de todas maneras, como lo hemos visto, otro ámbito de aplicación. Aquello a que llamé antes el “saber ilocutivo de significación” de un hablante/oyente permite igualmente tal formulación indicativa, y ciertamente referida ahora a “tipos ilocutivos”. ¿Qué hace aceptable una afirmación? Que el hablante tiene buenos motivos para asumir la garantía... ¿Qué hace aceptable una instrucción? Que el hablante tiene buenos motivos (normativos) para esperar del oyente la ejecución de la acción solicitada, etc. El conocimiento de estas condiciones generales de aceptabilidad no puede empero representar ya

aquel saber que requiere un hablante para comprender y realizar actos ilocutivos concretos de distintos tipos. La formulación de aquellas condiciones generales de aceptabilidad sería, si se quiere utilizar el término habermasiano, una pragmática formal en un sentido estricto; a saber, una teoría de la significación de los indicadores pragmáticos, dicho brevemente, de los verbos performativos. Tal pragmática formal no competiría necesariamente con la semántica veritativa; se la podría comprender más bien como su complemento, como lo ha recomendado también Dummett²⁸. Creo que también la teoría de los actos de habla de Searle puede ser entendida en este sentido. Habermas ha elegido ocasionalmente formulaciones –entre las cuales cuento también la formulación de su principio general de aceptabilidad– que apuntan a la idea de una pragmática formal en este sentido estricto. Pero que la pretensión de su teoría sea más radical, no en última instancia resulta de su especificación del principio de aceptabilidad para afirmaciones. Pues si a la comprensión de una afirmación debe pertenecer el saber cuándo un hablante tiene buenos motivos para asumir la garantía de que están satisfechas las condiciones de verdad del enunciado afirmado, entonces el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad no se refiere solamente al modo ilocutivo como tal, sino también a afirmaciones con un contenido proposicional determinado. ¿Qué se sigue de aquí para el caso general –como el caso de los actos de habla regulativos–?

Uno de los puntos de vista más importantes de Habermas en comparación con la teoría tradicional de los actos de habla es que al sentido ilocutivo de actos de habla “imperativos” –como ruegos, exhortaciones, instrucciones, órdenes– pertenece la referencia a un trasfondo de normas sociales y morales que decide aquí en primera instancia sobre la aceptabilidad de las manifestaciones respectivas. De una manera pragmático-formal se podría entender inicialmente esta referencia como una referencia –presumiblemente dependiente del tipo de manifestación imperativa– de tales manifestaciones a una categoría de motivos (normativos), sin determinar cuál. La comprensión de una manifestación imperativa –como una instrucción– se la podría pensar según esto, por así decirlo, como “compuesta” por (a) el conocimiento de las condiciones de satisfacción para el contenido proposicional dependiente y (b) la correcta aprehensión de la significación ilocutiva de la manifestación con su referencia característica a una categoría de motivos normativos. Un oyente tiene que comprender el contenido de una instrucción (conocer sus condiciones de satisfacción) y tiene que comprender que se trata de una instrucción cuya justificación, si fuese necesaria, tendría que poder probar el hablante con ayuda de motivos de tipo normativo. Como es evidente que los motivos potenciales, de otra manera que en el caso de afirmaciones, no se dan directamente de la significación de la oración dependiente, es decir, del contenido proposicional de la manifestación, los actos de habla imperativos no pueden fijar un determinado potencial de motivos en el mismo sentido que los actos de habla constatativos. Si se quiere hablar, en analogía con la pretensión de verdad de las afirmaciones, de una pretensión de validez normativa de

28 Cfr. DUMMETT, Michael. *What is a Theory of Meaning? (II)*. Op. cit., p. 74.

manifestaciones imperativas, esta pretensión de validez no se puede referir a determinadas normas, sino únicamente a la circunstancia de que el hablante tiene derecho —en la situación de manifestación— a dar una determinada orden o una determinada instrucción, a pedir un determinado favor, etc.

En efecto, la justificación de una orden, de una instrucción, de un ruego, etc., depende completamente de su contenido proposicional. El trasfondo normativo al que se refiere un hablante con sus manifestaciones imperativas decide sobre **quién**, en qué situación, a **qué tipo** de órdenes, instrucciones, ruegos, etc., está autorizado. En este caso hay por eso tanto una **analogía** como una **disanalogía** con el caso de afirmaciones empíricas. La analogía consiste en que también en este caso la aceptabilidad de una manifestación depende de su contenido proposicional. La disanalogía consiste en que en este caso —si se prescinde del saber de significación ilocutivo general de un hablante— el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad no es ningún saber de significación, sino **normativo**. Este “saber” normativo forma parte de la interpretación de situaciones concretas: las situaciones siempre están “estructuradas” ya normativamente; a la comprensión de una situación pertenece por eso la aprehensión de su estructura normativa. Por el contrario, un oyente puede decidir frecuentemente sólo con base en la comprensión “normativa” de la situación si una manifestación imperativa —si por consiguiente una determinada instrucción, un determinado ruego, etc.— está justificada o no. Un oyente puede entender como justificada (o no justificada) la instrucción de la azafata o del director, el ruego del comensal o la orden del oficial dependiendo de los contenidos proposicionales correspondientes en cuanto comprenda correctamente la situación de la manifestación, incluyendo su “estructura” normativa. La palabra “correctamente” responde aquí tanto por la correcta interpretación de una situación a la luz de un trasfondo normativo como también por la “rectitud” de normas bajo cuya luz tiene lugar la interpretación; correspondientemente, los discursos prácticos imaginables en casos controvertidos pueden referirse tanto a la correcta aplicación de las normas supuestas como legítimas, como también a la legitimidad de estas normas mismas²⁹. Por otra parte, aquellos casos en los cuales un oyente no sabe si una manifestación imperativa es aceptable o no son regularmente casos en los cuales su interpretación de la situación es poco clara o insegura. También aquí se manifiesta una asimetría entre manifestaciones imperativas y afirmaciones empíricas: en el caso de las afirmaciones, una duda concierne a la existen-

29 Naturalmente que también hay otras condiciones de aceptabilidad de las manifestaciones imperativas. Digamos que una instrucción debería ser correcta también en el sentido de que es significativa con respecto a los fines, propuestos en cada caso, de un contexto de interacción o de acción. Hay empero situaciones en las cuales el destinatario de una instrucción está obligado a ejecutar, dentro de determinados límites, también instrucciones carentes de sentido o falsas (que le parecen carentes de sentido o falsas). Se dice entonces algo así como “*You are the boss.*” Ciertamente que esto no significa que el hablante estuviera autorizado (racionalmente) a dar también instrucciones carentes de sentido o falsas; significa más bien que su “derecho a dar instrucciones” incluye (puede incluir) el derecho a decidir si una instrucción está llena de sentido o no, es “correcta” o no.

cia del hecho expresado en el contenido proposicional; en el caso de las manifestaciones imperativas, por el contrario, al carácter de la situación de manifestación. Por eso, también la “comprensión” de manifestaciones y el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad se encuentran mutuamente en una relación distinta en el caso de las manifestaciones imperativas que en el de las afirmaciones empíricas: Comprendo una manifestación imperativa si conozco su sentido ilocutivo y sus condiciones de realización; si una manifestación es aceptable depende de las circunstancias –normativas y no normativas– de la situación de manifestación. El “saber” normativo del oyente, que determina su comprensión de la situación de manifestación, en otras palabras, su conocimiento de las condiciones de aceptabilidad, es una condición de la posibilidad de comprensión únicamente en el sentido en el que una correcta comprensión de la situación es la condición de la posibilidad de comprensión. La comprensión de situación del oyente contiene, por así decirlo, las indicaciones decisivas sobre si la manifestación del hablante es aceptable o no (y por eso frecuentemente también sobre cómo puede estar pensada –ilocutivamente–). Por el contrario, en el caso de afirmaciones empíricas el saber de significación de un oyente está, por así decirlo, “ensamblado” con su conocimiento de las condiciones de aceptabilidad; sólo así es posible que los motivos para la justificación de una manifestación no tengan que referirse (necesariamente) a rasgos de la situación de manifestación, que, por consiguiente, la pretensión de validez planteada pueda ser “desligada” de la situación de su manifestación. Esta posibilidad de un “desligamiento” de la situación de su manifestación es válida naturalmente para pretensiones de validez intersubjetivas de todo tipo; justamente éste es uno de los motivos por los cuales cuestionaré luego la clasificación que hace Habermas de los actos de habla (véase abajo la sección VIII).

Según lo dicho hasta ahora, las manifestaciones imperativas se diferencian de las afirmaciones empíricas en que el conocimiento de las “condiciones de aceptabilidad” es, en el caso de las últimas, en primera instancia un saber de significación, en el caso de las primeras, en primera instancia un “saber” normativo. Ahora bien, podría ciertamente decirse que un hablante no podría aprender la diferencia entre distintos modos imperativos como ruegos, órdenes, etc., sin ser introducido en una determinada cultura moral; que en esta medida, de la significación ilocutiva de los correspondientes verbos performativos dependería siempre también un determinado contenido normativo. Pero parece ser evidente que la significación de verbos performativos no puede cambiar con la variación de las convicciones normativas de la misma manera como puede cambiar la significación de predicados empíricos con la variación del saber causal. Justamente por este motivo hay que entender el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad, en el caso de las manifestaciones imperativas, como un saber normativo que varía más o menos independientemente de la significación de las oraciones utilizadas. El nexo entre significación y validez no es el mismo en el caso de las manifestaciones imperativas que en el de las afirmaciones empíricas. En el caso de las manifestaciones imperativas, el puente entre la “pretensión de vigencia” de los actos ilocutivos y posibles fundamentaciones no lo forma el saber de significación del hablante y el oyente, sino su “saber” normativo.

Desde luego que todavía queda una ambigüedad por aclarar concierne a la pretensión de validez normativa ligada con manifestaciones imperativas. Parto de que no solamente ruegos, instrucciones, exhortaciones u órdenes pueden ser expresados en forma imperativa, sino también —más o menos con gran frecuencia— consejos, recomendaciones, propuestas, advertencias, invitaciones y otros actos de habla “regulativos” (“Siéntese”, “Inténtalo una vez más”, “No vayas demasiado lejos”, “Sal alguna vez de vacaciones”, etc.). Ahora bien, en muchos casos es muy natural referir la pretensión de validez normativa de manifestaciones imperativas **directamente** al contenido proposicional de un correspondiente acto de habla regulativo explícitamente formulado; la pretensión de validez normativa estaría entonces en que la acción que se le ruega, aconseja, ordena, recomienda, propone, invita o exhorta a un oyente que haga o frente a la que se le previene, etc., es, en la situación, la acción correcta, mejor, indispensable, permitida o no permitida. En tales casos, la forma imperativa de la manifestación puede ser sustituida por una forma normativa; es decir, y para continuar con los ejemplos arriba utilizados: “Puede sentarse tranquilamente”, “Deberías intentarlo una vez más”, “No deberías ir demasiado lejos”, “Deberías salir alguna vez de vacaciones”, etc. O, para volver al caso de una instrucción: Un revisor de tren, que en el departamento para no fumadores exhorta a un viajero descuidado a dejar de fumar, podría en lugar de esto también decir: “Aquí no se le permite fumar”. Ahora bien, si se entiende en este sentido la pretensión de validez normativa de manifestaciones imperativas o, de una manera más general, de actos de habla regulativos, entonces es claro que la palabra “normativo” tiene que ser entendida en un sentido **amplio**: una acción puede ser, por motivos morales, técnicos o estéticos, “correcta” o “falsa”; puede ser, con respecto a los fines, el bienestar o las obligaciones morales del destinatario, o con respecto a la lógica interna de lo que emprende (como en contextos de problemas estéticos), indispensable, problemática, reprochable, falsa o “lo mejor”. Con otras palabras: si se relaciona la pretensión de validez normativa de actos de habla regulativos directamente con su contenido proposicional, es cierto que de esta manera se puede entonces corroborar el estrecho nexo existente entre actos de habla regulativos y pretensiones de validez normativas, pero no se puede, como lo quiere Habermas, coordinar la clase de los actos de habla regulativos a las pretensiones de validez normativas en sentido estricto, esto es, a las pretensiones de validez **morales**.

Tal coordinación se da de una manera no forzada únicamente cuando no se relaciona —o no directamente— la pretensión de validez normativa de actos de habla regulativos con su contenido proposicional, sino con el acto ilocutivo en su totalidad. Paradigmáticos no serían entonces aquellos casos en los cuales una manifestación imperativa se puede sustituir por una manifestación normativa (como en el ejemplo del revisor de tren), sino aquellos en los cuales el contenido proposicional apenas es, por así decirlo, normativamente cargado por el acto de la manifestación, por consiguiente, en los cuales son **creados, por el acto de la manifestación, derechos y/u obligaciones para el oyente y/o el hablante**. Ruegos, órdenes, invitaciones, promesas, permisos, ofertas y “aceptaciones” (de ofertas o invitaciones) tienen por lo regular este carácter: un soldado no está obligado —ni siquiera tiene derecho— a atacar, a no ser que el oficial se lo ordene; nadie está obligado a

decirme la hora, a no ser que se la pidiera; nadie tiene derecho a alojarse en mi casa, a no ser que yo se lo permitiera; nadie está autorizado a hacer una exposición en el coloquio X, a no ser que hubiera sido invitado; y suponiendo que haya sido invitado, no estaría obligado a venir, a no ser que hubiera aceptado la invitación o hubiera prometido venir, etc.

En casos de este tipo, la pretensión de validez normativa ligada con actos de habla regulativos puede referirse únicamente al acto ilocutivo mismo; es la pretensión de que el hablante, dada la “estructura normativa” de la manifestación de situación, está autorizado a solicitarle al oyente que..., a ordenarle que..., a prometerle que..., etc. Pretensiones de validez de este tipo son normativas en un sentido estricto; contienen en sí una referencia necesaria a la estructura normativa de la situación, no en el sentido de una pretensión de validez adicional, sino en el sentido de una comprensión normativa de la situación en la que se apoya el hablante sin tematizarla. Las pretensiones de validez normativas planteadas (implícitamente) con tales actos de habla se refieren por consiguiente a los actos ilocutivos a través de los cuales son planteadas, en la situación en que son planteadas. Sólo esta peculiar retrorreferencia normativa de los actos de habla regulativos a sí mismos y a la situación de su manifestación (una retrorreferencia normativa tan implícita como las pretensiones de validez ligadas con ellas) explica el peculiar carácter performativo de estos actos de habla. Estos, cuando son válidos, tienen precisamente el “poder” de crear derechos y/u obligaciones de parte del oyente y/o del hablante (o también de parte de un tercero). Su verdadera gracia no es el hacer valer derechos, obligaciones o motivos de acción existentes (aunque también pueden ser utilizados para eso), sino la creación de nuevos derechos, obligaciones y motivos de acción —es decir, de derechos, obligaciones y motivos de acción que no existirían sin la ejecución de los respectivos actos de habla—. Este poder productivo, en el sentido normativo, de los actos de habla regulativos vive, como se dijo, de su mismidad normativa (implícita) —y referencia de situación—; pues sólo cuando las pretensiones de validez ligadas con ellos son planteadas con razón, tienen el “poder” de crear derechos, obligaciones o motivos de acción.

Si la gracia ilocutiva de los actos de habla regulativos, en tanto que estén ligados con pretensiones de validez normativas en sentido estricto, no es —en primera instancia— el hacer valer derechos y/u obligaciones existentes, sino la creación de nuevos derechos y/u obligaciones, entonces son oportunas las dudas sobre si la circunstancia de que los actos de habla regulativos estén ligados con el planteamiento (de un tipo especial) de pretensiones de validez normativas es un motivo suficiente para comprender el planteamiento de pretensiones de validez normativas desde el paradigma de los actos de habla regulativos. Lo que está en cuestión es la clasificación que hace Habermas de los actos de habla en actos de habla constatativos, regulativos y expresivos (representativos), y correspondientemente las tres dimensiones de validez verdad, rectitud y sinceridad. En la siguiente sección de mis reflexiones me gustaría dedicarme a este problema de clasificación.

VIII. Es conocida la tesis de Habermas de que con todo acto de habla un hablante plantea (al menos) tres pretensiones de validez "universales": la de verdad, la de rectitud (normativa) y la de sinceridad o veracidad. Encuentro esta tesis evidente y me gustaría discutir la pregunta si —o en qué sentido— se puede obtener de ella un principio para la clasificación de los actos de habla. La respuesta de Habermas a esta pregunta es que a las tres dimensiones de validez universales de los actos de habla corresponden tres clases de actos de habla en las cuales es "tematizada" según el caso una de estas dimensiones de validez: En los actos de habla constatativos son planteadas pretensiones de verdad; en los actos de habla regulativos, pretensiones de validez normativa; en los actos de habla expresivos (o "representativos"), pretensiones de veracidad³⁰. En el caso de pretensiones de validez cuestionables, se ofrece, para actos de habla constatativos, el paso al discurso teórico; para actos de habla regulativos, el paso al discurso práctico, mientras que a los actos de habla expresivos no les corresponde ninguna forma propia de discusión: las pretensiones de veracidad no pueden ser fundamentadas, pueden probarse únicamente en la consistencia de un contexto de acción.

Que las pretensiones de validez normativas estén ligadas con actos de habla de todo tipo, podemos comprenderlo ante todo como que con todo acto de habla puede ser planteada la pregunta si el hablante —suponiendo que es veraz o que la pretensión de verdad planteada o "presupuesta" por él está fundamentada— estaba autorizado normativamente a un acto de habla como una acción social. Esto es válido al menos para actos de habla "públicos", por tanto para casos de acción comunicativa. Parto de que hay que diferenciar en general la justificación normativa de los actos de habla de la justificación epistémica de afirmaciones (fundamentadas) y de la rectitud moral (especial) de las manifestaciones sinceras. De todas maneras, la tesis de la universalidad de la pretensión de rectitud normativa también podría ser comprendida como que ya la "rectitud" de una afirmación "justificada" y la "rectitud" de una manifestación sincera podrían ser comprendidas como rectitud normativa en el sentido de la tesis (a esto parece inclinarse Apel). En este caso se podría decir que las pretensiones de verdad y sinceridad son pretensiones de validez normativas *sui generis*, que hay que diferenciar de aquellas pretensiones de validez normativas planteadas (implícitamente) en actos de habla regulativos. Por consiguiente, las pretensiones de verdad, rectitud y sinceridad se diferenciarían según el tipo de sus "fundamentos legales" o de las pretensiones de validez normativas ligadas con ellas. Esta versión de la tesis tiene todo su atractivo, pero de ninguna manera lleva más allá de la constelación inicial circunscrita con la primera versión de la tesis. Precisamente si las pretensiones de validez de todos los tres tipos deben estar ligadas con actos de habla de toda índole, entonces tiene que ser válido además que con las pretensiones de verdad y sinceridad están ligadas también pretensiones de validez normativas en el sentido de los actos de habla regulativos; y con esto estaríamos nuevamente en la primera versión de la tesis de la universalidad de la pretensión de rectitud normativa.

30 Cfr. por ejemplo HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. Op. cit., p. 414s.

Según lo que he dicho antes sobre los actos de habla regulativos, podemos entender esta tesis ahora como que con los actos de habla de todo tipo, el hablante, partiendo de su comprensión de la estructura normativa de la situación de manifestación, plantea (implícitamente) la pretensión de que su manifestación está justificada (normativamente) como una acción social –por así decirlo, como intervención en un espacio social–. Esta tesis sigue teniendo mucho sentido incluso cuando consideramos que en contextos reales de comunicación hay interdependencias complejas e interferencias de las distintas dimensiones de validez; basta darse cuenta de que podemos diferenciar al menos analíticamente entre las distintas dimensiones de validez y que éstas son hasta cierto punto también fácticamente independientes unas de otras: una manifestación sincera y verdadera puede ser moralmente falsa, una afirmación conscientemente no verdadera (por tanto una mentira) puede ser moralmente correcta.

Ahora bien, lo que habla de una manera puramente intuitiva contra el intento de coordinar simplemente los actos de habla constatativos y regulativos, como tipos ilocutivos, a las dimensiones de validez de verdad y rectitud normativa es la circunstancia de que el concepto de un acto de habla regulativo –también en el sentido de Habermas– presupone el concepto de una pretensión de validez normativa explícita que no es a su vez un acto de habla regulativo. Esto se puede aclarar con un sencillo ejemplo, que incluso corresponde al caso más bien favorable a Habermas en el cual una manifestación imperativa tiene un contenido normativo directo (precisamente con respecto al contenido proposicional de un correspondiente acto ilocutivo completo y explícito): La amiga dice al auxiliar estudiantil: “No permitas eso”, lo que en este caso significa (o implica) tanto como “No tienes que (o no debes) permitir eso”. Está en cuestión la compra del mercado semanal para el profesor. Quizás el estudiante se ha quejado (a otros les va mejor), sin tener no obstante ideas completamente claras sobre sus obligaciones y derechos. Si la amiga agrega entonces justificando: “El (es decir, el profesor) no tiene ningún derecho a enviarte de compras”, plantea una pretensión de validez normativa que no es ningún acto de habla regulativo. (Que se trata de una pretensión de validez normativa, se ve en que en principio se podría llegar a discutir sobre ella –y ciertamente también entre los dos–). Con otras palabras: las pretensiones de validez normativas, por más estrechamente ligadas que se encuentren también con actos de habla regulativos, no se presentan siempre en forma de actos de habla regulativos, y no pueden presentarse siempre en esta forma si ha de ser posible un discurso práctico.

Ahora bien, naturalmente que se podría, si se quisiera, concebir el concepto de acto de habla regulativo (para debilitar nuestro ejemplo) tan amplia, y a la vez (para debilitar mis reflexiones de la sección VII) tan estrechamente, que coincidiera analíticamente con el “planteamiento de una pretensión de validez normativa” (en sentido estricto). Para esto se tendría que haber dejado entretanto de coordinar las clases de actos de habla, en un sentido al menos laxo, con las clases de verbos performativos: el único criterio de coordinación sería ahora el tipo de pretensión de validez “temática” en cada caso. Pero prescindiendo completamente de que tal solución, “por definición”, del problema, comparada

con la conceptualidad austriana del planteamiento de teoría de los actos de habla, tendría algo violento e insatisfactorio, se tendría que agregar inmediatamente la pregunta si no se tendrían que admitir además clases de actos de habla para juicios de valor estéticos y no estéticos (ciertamente no cuadran en ninguna de las tres clases), en lo posible hasta una clase para predicciones (desde luego que se puede discutir si las predicciones son pretensiones de verdad), quizás también otra para manifestaciones metafóricas, para enunciados filosóficos, etc. En resumen, no es convincente cuando Habermas pone en cortocircuito las dimensiones de validez con las clases ilocutivas; me parece más bien —para puntualizar mi intuición divergente— que la diferenciación por modos y la diferenciación por dimensiones de validez deberían ser entendidas como al menos parcialmente independientes una de otra.

Tomemos como ejemplo los consejos: Aquí tiene el hablante entre ceja y ceja, si es sincero, lo “mejor” del oyente —trátese de un consejo moral, técnico, práctico para la vida o estético—. O ruegos: Aquí desearía o querría el hablante algo del oyente, aun cuando su deseo se refiriera al bienestar, e incluso al bienestar moral, del oyente (“Te ruego que dejes de beber”, “Te ruego que le devuelvas el dinero robado”). Se ve inmediatamente, por lo demás, por qué los ruegos, pero no los consejos, pertenecen a los actos de habla regulativos “productivos” en el sentido de la sección VII: el deseo del hablante, cuando el ruego está justificado, “crea” una obligación para el oyente; en cambio, la opinión del hablante que da un buen consejo no crea en el mismo sentido una obligación para el oyente. Este, cuando no hace caso de un buen consejo, puede actuar irracionalmente, pero no atenta (necesariamente) contra el bienestar o el derecho de otro. Justamente se aclara por qué ante todo los actos de habla regulativos “productivos”, en el sentido normativo, están ligados internamente con pretensiones de validez morales.

Tomemos por otra parte las afirmaciones: Aquí plantea el hablante una pretensión de validez explícita frente a un oyente. Mientras nos atengamos al uso cotidiano de la palabra “afirmar”, un hablante puede hacer tipos de afirmaciones completamente distintos: puede hacer afirmaciones empíricas, matemáticas o teóricas cualesquiera; puede afirmar que ha encontrado la solución de un problema; puede afirmar que un libro determinado es emocionante; puede afirmar que todos los filósofos habidos hasta ahora han malinterpretado el mito de la caverna de Platón; y puede también afirmar que el profesor no tiene ningún derecho a enviar de compras al estudiante. La pregunta es naturalmente: ¿Debemos atenernos al uso cotidiano de la palabra “afirmar”? Lo que a primera vista habla a favor de esto es que en todos estos casos se trata de pretensiones de validez intersubjetivas explícitas y no de ninguna otra (de todas maneras las consideramos así cuando las denominamos afirmaciones). El planteamiento de una pretensión de validez es representado aquí, por así decirlo, como desligado de aquellas funciones pragmáticas con las que otras veces deben estar ligadas las pretensiones de validez: Comunicaciones, indicaciones, descripciones, protestas, quejas, objeciones, fundamentaciones, etc. Utilizamos la palabra “afirmar” —y a decir verdad, como muchos otros verbos performativos, con más frecuencia descriptiva que performativamente— cuando queremos designar el

puro acto del “planteamiento de una pretensión de validez intersubjetiva”. La palabra afirmar marca por así decirlo el punto de paso de la acción comunicativa [cotidiana] al discurso: son afirmaciones discutibles –es decir, pretensiones de validez como tales– las que encienden los discursos. Por tanto, la palabra “afirmar” contiene en sí una abstracción semejante de las funciones pragmáticas específicas de la acción comunicativa como el término tradicional “juicio”. En este sentido entiendo también la diferenciación original de Austin entre un uso performativo y uno constatativo del lenguaje. Desde luego que Austin descubrió que también el uso constatativo del lenguaje es un tipo especial del uso performativo del lenguaje. Pero lo que es especial en este uso del lenguaje no lo caracterizaría –ésta es mi propuesta– por el hecho de volverse temática la validez de verdad, sino por el hecho de volverse temáticas las pretensiones de validez como pretensiones de validez.

Otra palabra utilizada en lenguaje cotidiano de una manera similarmente indiferenciada a la palabra “afirmar”, aunque en una función pragmáticamente distinta, es la palabra “decir”. Un hablante “dice” a un oyente que es hora de marcharse, que no hay más pan en casa, que tiene miedo, que tenía un amorío, que el concierto fue maravilloso, que (el oyente) debía devolverle el libro, que la conferencia fue aburridora, que (el hablante) no puede nadar, que no se puede hacer así, etc. Aquí tenemos reunidos pacíficamente todos los modos de validez; claro que no con énfasis en el “planteamiento de una pretensión de validez”, sino más bien con el acento del “comunicar” [“*Mit-Teilens*”] o “indicar algo” [“*auf etwas Hin-Weisens*”] (los guiones se dirigen contra el cobro que de las palabras “comunicar” [“*mitteilen*”] e “indicar” [“*hinweisen*”] hace la teoría de los actos de habla para actos de habla constatativos o regulativos), pero también, según las circunstancias, del “asegurarle a alguien”. Considero como dogmatismo de la teoría de los actos de habla afirmar que en todos aquellos casos está a disposición un verbo performativo apropiado y a la medida del tipo de pretensión de validez planteada en cada caso, verbo que el hablante podría utilizar cuando quisiera aclarar completamente cómo era pensada la manifestación (“Quería decirte únicamente que...” o “Te digo...” es del todo gramaticalmente correcto y con frecuencia no deja nada que desear).

¿Debemos criticar el lenguaje cotidiano porque de una manera tan indiferenciada juega desordenadamente a los dados pretensiones de validez de distinto tipo? Me inclino más bien a criticar la teoría de los actos de habla cuando en este punto trata de llamar al orden al lenguaje cotidiano. Cuando no se asocia por definición los tipos ilocutivos con dimensiones de validez, no se comprende por qué ellos no deberían ser utilizables ocasionalmente a través de los modos de validez. Tomemos la palabra “confesar”. Algunas de las expresiones mencionadas arriba podrían ser confesiones; por ejemplo, que el hablante tiene miedo, que tiene un amorío, que no puede nadar, que no hay más pan en la casa e incluso que la conferencia fue aburridora (como cuando se trata de un buen amigo del que se informa). Un hablante confiesa lo que para él es desagradable decir (“admitir”) y lo que “sabe”, pero que el oyente no puede saber. Es evidente que para esto son especialmente adecuados los sentimientos, deseos e intenciones (ocultos), pues el hablan-

te tiene un acceso privilegiado a ellos; pero también a hechos corrientes —que no puede nadar, que tenía un amorío, que no hay más pan en la casa— puede tener el hablante, *for the time being*, un acceso privilegiado. Por otra parte, también puede ser una comunicación —por ejemplo para un médico— que tengo dolores en determinado punto: lo que en el diálogo con el médico es una comunicación puede ser en otro contexto una confesión o una queja. De la misma manera, podemos hacer descripciones no sólo de escenas cotidianas o imágenes, sino también de estados de ánimo o situaciones de miedo.

¿Qué resulta de estos recuerdos más bien asociativos de nuestra comprensión intuitiva de las comunicaciones del lenguaje cotidiano? Mi suposición inicial era que la diferenciación de las fuerzas ilocutivas tenía que ser pensada hasta cierto punto independientemente de la distinción entre dimensiones de validez. Las dimensiones universales de validez en el sentido de Habermas son sinceridad, rectitud (moral) y verdad (empírica). Ahora bien, seguro que no se puede decir que éstas sean las únicas dimensiones de validez: también hay ciertamente pretensiones de validez matemáticas, hermenéuticas, filosóficas o evaluativas (de tipo estético y no estético). Podemos diferenciar dimensiones de validez según el tipo de fundamentaciones o según la forma de los discursos ligados con las correspondientes pretensiones de validez (o en el caso de las pretensiones de sinceridad puras, por la falta de una forma característica de fundamentación). En cambio, las diferenciaciones entre tipos de actos de habla son diferenciaciones entre funciones comunicativas que pueden tener manifestaciones en situaciones, entre tipos de relación que un hablante acepta o establece con un oyente, entre distintas maneras de la creación o del hacer valer de obligaciones, derechos o motivos de acción a través de actos de habla válidos de un tipo determinado. Pero que la diferenciación entre funciones comunicativas tiene que ser al menos parcialmente independiente de la diferenciación entre dimensiones de validez, resulta de que la pretensión de validez que un hablante plantea con su manifestación se puede desligar de la relación especial que establece con un oyente a través de su manifestación —ya sea al tematizársela como pretensión de validez o al insertársela en otra función comunicativa—. Qué pretensión de validez especial plantea un oyente, sólo depende de para qué la plantea; qué función comunicativa tiene el planteamiento de esta pretensión de validez, depende de la relación entre hablante y oyente, la cual es establecida o expresada por un acto ilocutivo. Esta relación sólo se puede caracterizar al considerar las posiciones de hablante y oyente: la función comunicativa de una manifestación no depende (únicamente) del tipo de la pretensión de validez “dominante”, sino (también) con respecto a quién y con qué intención ilocutiva hace un hablante esta manifestación. Inversamente, las intenciones ilocutivas determinan, mientras uno se atenga al verbo performativo realmente disponible, tipos de pretensiones de validez sólo dentro de determinados límites, y de manera cada vez diferente en casos diferentes (el médico debe saber qué y dónde tengo dolores, por eso se lo comunico; si fuese necesario, describo mis padecimientos lo más exactamente posible).

Me gustaría aclarar una vez más con el ejemplo de los consejos que los tipos ilocutivos y los de validez no se pueden coordinar unos con otros inequívocamente. En la

clasificación de Habermas, los consejos se encuentran entre los actos de habla regulativos, y esto tiene un buen sentido mientras se entienda con actos de habla regulativos manifestaciones cuya función sea dar a un oyente un motivo de acción. Pero difícilmente se diría que en los consejos está en primer plano o es tematizada una pretensión de validez moral (a no ser que se trate de consejos morales). Es cierto que los consejos, como todas las otras manifestaciones, pueden estar “justificados” o “injustificados” en un sentido moral: no cualquiera tiene en toda situación el derecho a dar a otro buenos consejos. Pero si en los consejos hay una pretensión de validez temática o dominante, es precisamente aquella de que lo que el hablante aconseja hacer al oyente es lo “mejor” o “correcto” para éste. Cuando el hablante plantea con derecho esta pretensión de validez (implícita), entonces se trata de un buen consejo. Naturalmente que al dar un consejo, el hablante manifiesta a la vez la convicción de que él mismo, si estuviera en la situación del oyente, haría lo que le aconseja a éste. Por esto, los consejos tienen algunas veces la forma “Yo, en tu lugar, haría p”. Esta fuerza ilocutiva específica de los consejos parece resultar precisamente de la combinación de aquellas dos pretensiones de validez: Que hacer algo determinado es lo mejor o correcto para el oyente y que el hablante, en la situación del oyente, actuaría justamente así. La segunda pretensión de validez aclara, por así decirlo, la gracia de la primera: el hablante trata precisamente de ver la situación desde la perspectiva del oyente, es decir, de sus fines, intereses, planes de vida, posibilidades, deseos, etc.; únicamente así puede decirle al oyente lo que es lo mejor o correcto para él. Lo último seguramente es una pretensión de validez normativa, pero —como nos lo aclaramos ya antes— no necesariamente una pretensión de validez moral. Por otra parte, esta pretensión de validez no está ligada de ninguna manera a la situación del consejero: la pregunta qué sería lo mejor para un tercero ausente, lo mismo que las respectivas tomas de posición frente a esta pregunta, pueden presentarse también en la conversación de dos amigos, de los padres de un niño, de dos médicos, etc.; así como también el afectado mismo puede manifestar la convicción de que lo mejor para él sería hacer esto o aquello. En estos casos, la respectiva pretensión de validez, si fuera expresada, no sería de todas maneras ningún consejo.

Por eso procedería en cierto sentido inversamente que Habermas. Y ciertamente que partiría de pretensiones de validez explícitas de distinto tipo, por consiguiente de pretensiones de validez que, en caso necesario, pueden “afirmarse” como puras pretensiones de validez frente a un oyente. En el concepto de pura pretensión de validez se esconde una abstracción de las múltiples funciones pragmáticas de la acción comunicativa. Hablante y oyente ya son pensados aquí en el papel de interlocutores potenciales en la argumentación, cuyo tema es la validez de un contenido proposicional afirmado como válido. Determinadas pretensiones de validez se convierten en —o entran al servicio de— actos ilocutivos especiales al ser insertadas en referencias de situación pragmáticamente características. Que por ejemplo hacer p sea lo mejor para A, se convierte en un consejo o en una recomendación cuando se lo digo a A en una situación en la que todavía está pendiente la toma de una decisión. Que el gobierno o el parlamento no tienen ningún derecho a restringir las libertades democráticas fundamentales, se convierte en una pro-

testa cuando dirijo esta pretensión de validez a la dirección del gobierno o del parlamento (como en una manifestación pública). Que lo mejor sea irse a casa o aplazar la sesión, se convierte en una **propuesta** cuando planteo esta pretensión de validez ante los afectados. Que odio X o que no puedo nadar, se convierte en una **confesión** cuando lo manifiesto en una situación en la que me es desagradable. Que el tiempo era malo, la nieve detestable, que no podía dormir por el ruido de los autos y todo el tiempo me sentía miserable, éstos pueden ser elementos de un **informe** que doy sobre mis últimas vacaciones. Que alguien se ha portado de una manera imposible o sin consideración, se puede convertir en un reproche o protesta cuando se lo digo al afectado, en un acto de “lamentarse” cuando se lo digo a terceros, en una queja cuando se lo digo a los superiores o “responsables”, pero también en una observación despectiva cuando yo mismo no soy el afectado por la falta de consideración.

Con todo esto no quiero afirmar de ninguna manera que el uso de verbos explícitamente performativos no tenga ninguna otra función que la de hacer explícita la referencia de situación, supuesta o propuesta por un hablante, de las pretensiones de validez planteadas por él. Ya los actos regulativos en sentido estricto (por consiguiente actos de habla “productivos” en un sentido normativo) serían ciertamente claros contraejemplos: lo que un hablante hace con ellos no se puede hacer por lo regular a través del planteamiento (explícito) de una pretensión de validez normativa. Incluso hacer una propuesta es más –y en cierto sentido otra cosa– que decir al afectado que lo mejor –para nosotros, para ellos– es hacer p; protestar es más y otra cosa que decirle a alguien que no tiene derecho a... esto se puede expresar también diciendo: Las condiciones de vigencia [*Gültigkeitsbedingungen*] de los actos de habla no son idénticas a las condiciones de validez [*Geltungsbedingungen*] de las pretensiones de validez dominantes en ellos respectivamente. Las condiciones de vigencia [*Gültigkeitsbedingungen*] conciernen a todo el acto ilocutivo, por consiguiente, a la totalidad de las pretensiones de validez [*Geltungsbedingungen*] planteadas, implicadas o presupuestas en un acto ilocutivo. Con esto regresamos, en cierta medida, a la tesis inicial de Habermas. Sólo que ahora quisiera darle a esta tesis un sentido algo distinto al que tiene en Habermas.

En lo que sigue me gustaría prescindir de aquellas pretensiones de vigencia que se pueden formular como “condiciones iniciales” en el sentido de Searle. La suposición de un hablante de que estas condiciones iniciales están satisfechas podrá expresarse en gran parte en forma de presuposiciones de verdad y existencia (que pueden resultar falsas)³¹. De una condición de **rectitud** normativa quisiera hablar en adelante en el sentido explicado hace un momento: esta condición de rectitud concierne a la justificación del acto ilocutivo como una acción lingüística en un espacio social normativamente estructurado (como se anotó antes, esta dimensión de vigencia frecuentemente no es independiente de

31 Prescindo de condiciones de “rectitud gramatical” en sentido estricto; como que una promesa tiene que afectar futuras acciones del hablante.

otras dimensiones de vigencia). En lo que respecta a la condición de **sinceridad**, su contenido específico es evidentemente diferente desde la tipología de los actos de habla; y ya aquí es claro que los actos de habla se pueden caracterizar realmente sólo por **constelaciones específicas de pretensiones de validez**: Con un ruego expresa el hablante que quiere del oyente que haga lo que le pide; con una invitación expresa el hablante que está dispuesto a cumplir las obligaciones (por ejemplo de un anfitrión) que resultan de la aceptación de la invitación por el oyente. Con una recomendación expresa el hablante no solamente que considera la acción recomendada como la mejor o correcta, sino también que está dispuesto, en aceptación de su recomendación, a actuar *-ceteris paribus-* en consecuencia. Con los consejos expresa el hablante no solamente que considera determinada acción como la mejor o correcta, sino también que él *-el hablante-* actuaría en consecuencia en una situación semejante. Me parece que no se puede explicar la fuerza ilocutiva de los ruegos, invitaciones, recomendaciones o promesas si no se considera las constelaciones, en cada caso completamente específicas, de pretensiones de validez normativas (entre sí incluso distintas) con “pretensiones de sinceridad” de un contenido completamente diferente *-pretensiones de sinceridad que, como se ve, no tienen que referirse necesariamente sólo a la pretensión de validez normativa dominante-*. Únicamente en casos simples, especialmente en el caso de las pretensiones de validez llamadas por mí “puras”, la pretensión de sinceridad se refiere simple y llanamente al contenido proposicional de la manifestación: el hablante mismo tiene que creer lo que dice.

Ahora bien, lo que todavía queda en mi reconstrucción, además de la pretensión de rectitud y la de sinceridad, no es necesariamente una “pretensión de verdad” en el sentido de Habermas, son más bien pretensiones de validez que conciernen, por así decirlo, a las condiciones de **validez esenciales** de los actos de habla: los consejos y las recomendaciones tienen que ser buenos en el sentido de que lo aconsejado o recomendado realmente es lo “mejor” o “correcto” para el o los afectados; las comunicaciones tienen que ser verdaderas y las afirmaciones (en el sentido generalizado aquí) tienen que estar justificadas epistémicamente en el sentido referente a cada caso (diferencio entre la justificación moral de una acción y la justificación epistémica de una pretensión de validez moral). En lo que respecta a aquellos actos de habla “regulativos” que he denominado “productivos” en sentido normativo, parece entonces que para ellos es válido que sus condiciones de vigencia esenciales **coinciden** con sus condiciones de sinceridad y rectitud; justamente aquí se expresa una vez más su estrecha conexión con pretensiones de validez morales.

Los tipos ilocutivos, en cuanto se puedan deslindar con ayuda de verbos performativos, designan por eso regularmente no sólo una relación característica que entabla un hablante con un oyente, sino también a la vez una compleja constelación de pretensiones de validez características que, al ser planteadas explícita o implícitamente por el hablante frente a este oyente, determinan la fuerza ilocutiva específica *-una “fuerza que motiva racionalmente”-* que la manifestación puede adquirir frente a este oyente (en consecuencia, distinguiría entre la vigencia [*Gültigkeit*] *-que ha de ser entendida “multidimensionalmente”-* de un acto de habla y la validez [*Geltung*] de aquello por lo que es planteada

en cada caso una pretensión de validez específica). Los verbos performativos especiales –o también otros indicadores de modo– se vuelven tanto más necesarios mientras menos equívocamente se pueda hacer, a través del simple planteamiento de una pretensión de validez explícita, lo que un hablante hace con una manifestación. Con esto coincide la gran variedad de verbos performativos de tipo regulativo y particularmente de aquellos verbos cuyo uso performativo es productivo en el sentido normativo (a esto pertenece también la mayoría de los actos de habla institucionales). Pero mientras más se reduzca al planteamiento de una pretensión de validez inequívoca y explícita lo que un hablante hace con una manifestación, tanto menos se necesitarán los verbos performativos específicos: “Afirmar”, “asegurar”, “decir” y otros pocos, hacen lo que expresan, y por cierto más o menos independientemente del tipo de pretensión de validez planteada. Cuando digo a alguien que me alegro por su regalo o por su éxito, que tengo miedo o que no creo que X venga hoy, no necesito entonces ningún verbo performativo especial que indique que doy expresión a algo; esto hay que notarlo inmediatamente en las oraciones utilizadas. Por otra parte, un verbo performativo especial tampoco serviría de nada, pues una manifestación insincera de sentimientos no se convierte tampoco en expresión de un sentimiento por el hecho de que agregue “Con lo siguiente expreso que...”. Tales formas de expresión las utilizamos sólo en contextos ligeramente ritualizados en los cuales tampoco se trata ya necesariamente o en primera instancia de la sinceridad del hablante: nos condelemos, felicitamos o agradecemos, y se trata aquí de actos ilocutivos especiales precisamente porque puedo expresarle a alguien mi condolencia, felicitarlo o agradecerle también sin tener los sentimientos o deseos correspondientes. El dar-expresión-a [*Zum-Ausdruck-Bringen*] un sentimiento se convierte paradójicamente en un acto ilocutivo especial precisamente en el momento en el cual la sinceridad de un hablante ya no es más el criterio decisivo de la ejecución del acto (aunque por eso no tiene que carecer de importancia).

Algo semejante es válido en el caso de otras pretensiones de validez: que algo sea una afirmación empírica, una comprobación hermenéutica, un juicio moral, una valoración estética o no estética o una tesis matemática, eso lo leemos en la significación de las oraciones respectivas, sin que necesitemos un vocabulario performativo especializado en tipos de validez. La aceptación de tal “continuo ilocutivo”, que abarca las distintas dimensiones de validez, hace por lo demás más fácilmente comprensibles también las conexiones internas (como entre “ser” y “deber”), lo mismo que los pasos movibles entre distintas dimensiones de validez. Pasos movibles hay especialmente entre manifestaciones puramente expresivas y enunciados moral, estéticamente o de otra manera valorativos (e incluso entre manifestaciones expresivas y enunciados empíricos). Es evidente que en la forma de los enunciados valorativos el uso expresivo del lenguaje está ligado de múltiples maneras con pretensiones de validez intersubjetivas: los afectos tienen una función abremundos que se condensa en enunciados de valor; los enunciados de valor tienen por lo regular un componente afectivo que, por así decirlo, se presenta en función cognitiva. Que un concierto es fascinante, una mujer encantadora o una acción abominable puede decirlo con fundamento únicamente quien está fascinado por el concierto, encantado por la mujer o lleno de abominación por la acción. Inversamente, quien quiere

expresar sus sentimientos de fascinación, de encanto o de abominación recurrirá con frecuencia de una manera completamente natural a aquellas formas enunciativas “objetivantes”: ciertamente es su sentimiento mismo el que valora la realidad. Claro que la dirección visual puede cambiarse y el sentimiento como tal volverse temático (por ejemplo cuando la “justificación” del sentimiento es cuestionable): entonces en lugar de la manifestación expresiva-valorativa aparece una manifestación puramente expresiva³². Por otra parte, hay pasos movibles también entre manifestaciones expresivas y enunciados empíricos: “Te amo”, por ejemplo, es una manifestación que está en los límites entre la simple pretensión de sinceridad y de verdad.

IX. “Comprendemos un acto de habla si sabemos qué lo hace aceptable”: Como hemos visto, esta tesis es correcta en su sentido indicativo fuerte únicamente si la aplicamos sólo al “saber ilocutivo de significación” de un hablante/oyente. Dice entonces qué quiere decir conocer la significación de un verbo performativo, con cuya ayuda pueden ser ejecutados actos de habla de un tipo ilocutivo. Por el contrario, cuando se trata de la comprensión de manifestaciones situadas, incluyendo su contenido proposicional, entonces tenemos que imaginarnos el conocimiento de las condiciones generales de aceptabilidad (definidas por el tipo ilocutivo) complementado por un saber de clase más amplia, esto es, el “saber de significación” general junto con el saber empírico, el normativo y el práctico de un hablante/oyente. Pues sólo con base en este saber lingüístico y mundano más amplio pueden el hablante y el oyente conocer, en cada caso, los tipos de razones que pueden autorizar a un hablante a plantear pretensiones de validez de distinto tipo. Un conocimiento de las “condiciones de aceptabilidad” en este sentido más amplio es la condición para la comprensión de manifestaciones situadas. Una ampliación correspondiente de su principio de aceptabilidad la ha formulado Habermas mismo para el caso de afirmaciones empíricas. De todas maneras se ha mostrado que esta ampliación del principio de aceptabilidad, es decir, su especificación para afirmaciones empíricas, únicamente es correcto *cum grano salis*, porque en el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de afirmaciones empíricas pueden reunirse de una manera compleja “saber de signi-

32 En el caso de manifestaciones puramente expresivas (o mejor: “representativas”), por consiguiente de aquellas manifestaciones en las cuales un hablante “manifiesta” o “da expresión a” sus sentimientos, deseos, intenciones o convicciones, coincide la pretensión de validez de lo dicho con una pretensión de sinceridad del hablante. En este sentido se pueden comprender las manifestaciones expresivas también como una clase de actos de habla para cuya ejecución no se necesita de todas maneras verbos performativos especiales porque la coincidencia de pretensión de validez y sinceridad resulta de la significación de las oraciones utilizadas. En tanto que el hablante pretenda con su manifestación expresiva validez para lo dicho por él, plantea una pretensión de validez que puede también desligarse del vínculo con una pretensión de sinceridad (“ella se siente terriblemente miserable”): pero en tanto la condición esencial de validez de su acto de habla sea la sinceridad del hablante, su pretensión específica de validez no se puede desprender precisamente de la pretensión de sinceridad ligada a la forma “yo”. Quizás se podría decir que se trata aquí a la vez de un tipo específico de pretensión de validez (y en esta medida de una dimensión específica de validez) y de un tipo específico de plantear una pretensión de validez (y en esta medida de un tipo de actos de habla).

ficación” y “saber mundano”; podemos comprender una afirmación empírica frecuentemente también cuando no conocemos todos los motivos que podrían autorizar a un hablante a plantearla. Consecuentemente, se tendría que ser cuidadoso si se quisiera generalizar el principio de aceptabilidad para afirmaciones de Habermas a pretensiones de validez de todo tipo (no a actos de habla de todo tipo). De todas maneras se podría empezar con una formulación del siguiente tipo: Comprender una pretensión de validez quiere decir saber cuándo un hablante tiene buenos motivos para asumir la garantía de que las condiciones de la validez del enunciado “afirmado” están satisfechas. Claro que se tendría que proveer tal formulación con comentarios del tipo que he tratado de hacer para afirmaciones empíricas. Tendrían que ser investigadas, por ejemplo, las analogías (y disanalogías) que existen, por un lado, con respecto al nexo entre pretensiones de verdad empíricas y la “lógica” de los discursos causales y, por el otro, con respecto al nexo entre pretensiones de validez morales y la “lógica” de los discursos morales. Una analogía parece existir aquí no sólo entre el “tener que” causal y moral o entre la necesidad causal y moral, sino también hasta cierto grado con relación al respectivo nexo entre el saber causal o moral de un hablante y su saber de significación; Que la nieve se funde con el calentamiento es a la vez saber de significación y saber causal; en un sentido análogo es a la vez un saber moral y de significación que un comportamiento desconsiderado, como en la circulación de tránsito, no es correcto. En consecuencia, una variación de las convicciones morales se reflejará, de una manera semejante como en la ampliación del saber causal, en una variación de las significaciones lingüísticas y del saber descriptivo. Sin embargo, en ambos casos —y con mucha probabilidad de una manera completamente distinta— el saber causal o el normativo tienen que ser pensados a la vez como más o menos independientes del saber de significación de un hablante.

La generalización para afirmaciones que he recomendado del principio de aceptabilidad de Habermas concierne, como se ha dicho, a pretensiones de validez de distinto tipo y no a actos de habla de distinto tipo. A la competencia comunicativa de un hablante oyente pertenecen ciertamente ambas cosas: el conocimiento de las respectivas condiciones generales de aceptabilidad, típicas según los actos de habla, de manifestaciones y el conocimiento —o un conocimiento parcial— de las “condiciones de afirmabilidad” respectivamente especiales de enunciados de un determinado contenido. Una teoría pragmática de la significación tiene que ligar por eso el análisis de la dimensión ilocutiva del lenguaje con una comprensión generalizada del nexo interno entre el sentido de las pretensiones de validez y las posibilidades de su fundamentación. En cambio, el planteamiento pragmático no exige poner en corto circuito las dimensiones de validez con los tipos ilocutivos. Se trata aquí de dos componentes diferenciables, aunque se refieren mutuamente una a otra, del saber lingüístico de un hablante competente. Sólo si ponemos mutuamente en relación, de la manera correcta, estos dos componentes del saber lingüístico, podemos saber qué hace aceptable aquella generalización, rica en consecuencias, hecha por Habermas del principio fundamental de la semántica veritativa, por consiguiente, qué hace aceptable el principio de Habermas, que era el tema fundamental de mis reflexiones.