

Pragmática Antropológica

Pragmática Antropogógica

La licencia que ahora nos tomamos para erigir una 'Pragmática Antropogógica' es un necesario recurso para diferenciarla de aquella 'pragmática empírica', sin tratar la una y la otra dentro de un mismo paquete conceptual. Mientras la pragmática empírica es precisamente empírico-lingüística, la pragmática antropogógica sería esto e iría más allá, profundizándose en las cosas que se derivan del ser y que refiriéndose a la realidad rayan en los ámbitos de la existencia, la experiencia y la vivencia.

Para poder dar cuenta de esto, la 'pragmática antropogógica' requeriría de la lógica dialéctica, la razonabilidad (Peirce), la analéctica (Dussel), la complejidad (Morin), la acción racional-racionalizada y acción comunicacional (Habermas), el discurso ético, ética comunicativa y comunicación trascendental (Apel), el sentido común, la intuición y los chispazos inteligentes, entre otros fundamentos. Tendría entre tantos otros ese trasfondo de Peirce, Dussel, Habermas, Apel, Morin y Merleau-Ponty de sujetos capaces de lenguaje y de acción que en el 'mundo de la vida' común se entienden entre sí sobre algo en el mundo.

En 'intersubjetividad' colectiva y social, superando toda reducción cognoscitiva determinada por la relación biunívoca sujeto-objeto, esta Pragmática congregaría toda relación entre el Habla intersubjetiva-social y el Mundo de

la vida ¿'cuerpo y mundo' de Merleau-Ponty; de un habla que es otro tipo de acción supeditada a la praxis (la praxis por encima del lenguaje); de una razón situada, alejada de esa falacia abstractiva propia de los análisis lógicos del lenguaje,⁸³² y de una lógica que, liberada de la formalidad empirista y cuentista, sería Trascendental.

El punto de partida de la 'pragmática antropogógica' está en aquel fenómeno de la 'conversación', visto ya en el apartado de la dimensión comunicacional de la antropogógica. Dicha 'conversación' entre interlocutores es de las cosas que la sociedad necesita legitimarle su vigencia como respuesta a las condiciones de crisis por las que hoy pasa el proyecto humano. Si todos los intentos del proyecto filosófico moderno de establecer, con la ayuda de argumentos racionales, una teoría ética verdadera y universal que constituya el fundamento de la 'paz perpetua' se revelan imposibles, se impone entonces la necesidad de una verdadera 'conversación' entre las culturas para que se instaure ante nuestros ojos lo que sería efectivamente una Civilización.

Se trataría entonces de emplazar una plataforma con la plasticidad suficiente para que en la 'acción humana' medie un discurso ético tan amplio, pragmático y razonable que permita comprender la urgencia e importancia de atender y entendernos alrededor del principio de la tolerancia, con respecto a las éticas particulares,

832 VEGA RODRÍGUEZ, Margarita. *Actos de habla y pragmática universal en Habermas; Universidad Complutense de Madrid*, marvega@socrates.berkeley.edu

para ser consecuentes, respetuosos y sinceros ante las convicciones éticas de las otras personas morales, a pesar de nuestras diferencias.

Cada individuo autónomo y cada comunidad tienen derecho a vivir de acuerdo con sus propios principios éticos y ninguna comunidad particular de personas morales podría imponer su propio punto de vista a expensas de las demás comunidades.

Y esto precisamente no es lo ofrecido por la 'racionalidad' de Occidente, que enfrascada entre los irresolutos problemas del infinito, el cosmos, el alma humana y la naturaleza humana, ha claudicado no sólo a considerar la supuesta imposibilidad del conocimiento de la 'cosa en sí' (Kant), sino ante problemas mucho más prácticos y vitales como la vida misma, mostrándose impotente en comprender y resolver la conflictividad de los conflictos; desconociendo que del mundo sólo podemos tener subjetivas y relativas visiones, que cada cultura tiene su particular perspectiva del mundo y que el conflicto surge cuando una de ellas se toma muy en serio eso de poder cometer cualquier atrocidad en nombre nuestro. De ahí que, sin proponérselo, haya provocado que algunos miren hacia el 'encanto de formas de vida no occidentales', como:

L. Wittgenstein que, para cuestionar la pretensión de validez universalista del discurso filosófico, echa mano al 'uso del lenguaje ordinario en las formas de vida contingentes'.

M. Heidegger, el último, que cuestiona la racionalidad de querer Representar los objetos y Calcular elementos inaprehendibles del mundo, en función de una coacción intelectual para convertir al mundo y al hombre en algo técnicamente disponible.

P. K. Feyerabend, que es el caso extremo de relativización de la racionalidad occidental, y su disolución anarquista de la racionalidad crítica de la teoría Popper-eana.

H. Marcuse, con su crítica al hombre unidimensional de la sociedad industrial; Horkheimer y Adorno con sus críticas a la 'razón instrumental' dentro del marco de una reconstrucción de la 'dialéctica del Iluminismo'.

Merleau-Ponty que, ante las restricciones de la Percepción, el Sentimiento, las Vivencia y la Existencia vinculadas con la racionalidad

occidental, tempranamente pudo sorprendernos con su revolucionario enfoque de la 'percepción' y 'acción' humanas y su aproximación a una definición del Hombre concibiéndolo como 'cuerpo y mundo'; y, porqué no, de los etnólogos que ahora posan de 'chamanes'.

Nuestro maestro el filósofo Guillermo Hoyos V., riguroso divulgador en nuestro país de la obra de Habermas mucho antes de que éste se pusiera tan de moda, en su ponencia del I congreso colombiano de filosofía⁸³³ nos recuerda cómo en el escrito sobre 'el actuar comunicacional y razón detranscendentalizada', dedicado por Jürgen Habermas a Thomas McCarthy en sus 60 años, vislumbra a partir de la obra 'Ideales e ilusiones' de McCarthy, de clara estirpe kant-eana, la necesidad de 'detrascendentalizar la razón' como manera de solucionar con coherencia el paso de la analítica a la dialéctica trascendental, dilucidándose así el sentido de las ideas regulativas que se han confundido con las meras ilusiones.

Si la 'antropogogía' requiere realizarse a partir de las nociones centrales de 'intersubjetividad' y 'razonabilidad', compartida a través del habla, entonces una de las propuestas más constructivas al respecto sería la planteada por Habermas en su Teoría de la acción comunicativa, mediante la cual se explica la interacción entre los sujetos y el plexo de sentido que les es dado.

Mientras los sujetos se encuentran ya siempre en un mundo lingüísticamente abierto y estructurado, el 'mundo de la vida', este mundo sólo se estructuraría sobre la práctica de los procesos de entendimiento en una comunidad de lenguaje (Habermas, 1981).⁸³⁴ También de paso, dicha propuesta entraría a superar esa dificultad de Heidegger en definir el 'comprender' por la vía del conocimiento, estableciendo que todo 'comprender' está inserto en una actividad intersubjetiva o acción concreta intersubjetiva de los agentes lingüísticos.

'En Habermas, el concepto de intersubjetividad intenta poner punto final a la era de la conciencia desgraciada. La teoría de la acción comunicativa de Habermas vendría a ser cumplimiento del fallido desideratum de Heidegger. Según Habermas, Ser y Tiempo no aprovecha el cambio de perspectiva que supone el Dasein y el desafío metodológico'⁸³⁵

833 HOYOS V., Guillermo. *Detranscendentalizar el Sujeto; I congreso colombiano de filosofía, UJTL, Bogotá, abril 19-22 de 2006*

834 HABERMAS. *Teoría de la acción comunicativa, Madrid, Taurus, 1987; citado por Margarita Vega Rodríguez en 'Actos de habla y pragmática universal de Habermas'; Universidad Complutense de Madrid, marvega@socrates.berkeley.edu*

835 *Ibid.*

Previo a los desarrollos de la 'intersubjetividad' contamos con las trazas de Charles S. Peirce sobre los conceptos de Abducción y Razonabilidad, mediante los cuales se establece cierto marco teórico para una 'antropogogía' que potencia otras posibilidades de la Razón en el ser humano, dando la pista para que alcen vuelo los instintos, las fantasías, las imaginaciones y las emociones, además de realizarse desde las acciones particulares concretas de la 'razonabilidad humana'.

Este sería un comprendernos en condiciones del mundo interior, mundo social y mundo objetivo que efectivamente somos, ¿'cuerpo y mundo' de Merleau-Ponty?, a la par que nos ponemos en la tendencia de conquistar la verdadera libertad del agente más natural del proyecto humano.

'La mera razón no basta para explicar al ser humano, pues (sic) entonces la experiencia vital quedaría excluida, pero Peirce habla precisamente de ese pensamiento vivo que se interrelaciona con otros aspectos de la subjetividad. La actividad de la razón es crecimiento y para ello necesita de colores, imágenes, diagramas, experiencias, metáforas, cualidades de sentimiento, instintos. La razonabilidad se va encarnando a través de todo eso, proporcionándole una unidad y controlándolo de diversas formas.' (Sara F. Barrena, 2003, p. 406)⁸³⁶

Y para la 'antropogogía' no sólo contaríamos con la Abducción y Razonabilidad de Peirce, sino también con el plato fuerte de la teoría triádica de los Signos (significado-significante-interpretante; objeto-representamen-significante) de la realidad del Ser, ya que si el Hombre todo es un 'signo' sería entonces un 'signo en crecimiento' y como tal tendría carácter triádico (Sara Barrena).⁸³⁷ Esto aplicado a la 'antropogogía' nos serviría de criterio para entrever el propósito de los diferentes métodos, si es el de poner énfasis en los contenidos, en el aprendiz o en el maestro (antropogogo), y de referente para diseñar procesos de aprendizaje donde interactúen los participantes seleccionando y organizando los 'signos' Peirceanos en Primeridad, Segundidad y Terceridad en su condición de 'comunidad de preguntadores' o de 'interpretante ideal', generándose entonces

procesos de 'razonabilidad' consistentes en hacer razonables las cosas, dar explicaciones unitarias y provocar la reflexión y comprensión requerida para averiguar, verificar y llegar a la verdad de una proposición.⁸³⁸

Sobre estos presupuestos Peirce-anos, nos encontramos con los fundamentos en la Pragmática Trascendental de Karl Otto Apel, la que no sólo se refiere a una teoría de la significación en general, sino que formula una teoría de la Razón Ética en particular, siendo que Habermas se ha fijado en Apel para poderle oponer a su enfoque pragmático-trascendental otro enfoque trascendental 'débil', mejor conocido como pragmática universal.

Ahora, como no es casual encontramos con que se hable de un enfoque trascendental fuerte (Apel) y un enfoque trascendental débil (Habermas), siendo que la 'pragmática antropogógica' tiene un arraigo distinto del de la 'pragmática empírica', correspondiéndole a la antropogógica entre otras fuentes cosas propias del mundo de lo trascendental y a la semiológica le bastaría con lo empírico-experiencial.

De ahí que, además de podernos remitir a lo ya reseñado en otros apartados sobre el mundo de lo Trascendental, se considere necesario un complemento, así sea sucinta y superficialmente, referente a los conceptos propios de ese mundo. Veremos además en qué medida la 'pragmática antropogógica' nos conduce hacia poder reconocernos en nuestro ímpetu de ser, existir y vivir, potenciando nuestras capacidades más vitales, las que encarnan nuestra condición de Ser-Trascendental.

Dimensión de lo Trascendental

Una cosa es lo 'trascendente' de todos los objetos de la realidad objetiva y otra lo 'trascendental' de un 'cuerpo y mundo' conformado por lo corporal, lo lingüístico, lo semiótico, lo experiencial, lo existencial y lo vivencial. Mientras que lo 'trascendente' es una propiedad esotérica de la exotérica realidad objetiva objeto de conocimiento, lo 'trascendental' es un atributo esotérico del esotérico 'cuerpo y mundo'

836 PALMA, F. Stefan. *Entes y Signos: Una educación trascendental desde Santo Tomás de Aquino y Charles S. Peirce*; citando a Sara F. Barrena, investigadora de la Universidad de Navarra, a través de su Tesis doctoral sobre *La creatividad en Charles S. Peirce: Abducción y Razonabilidad*.

837 *Ibíd.*

838 *Ibíd.*

cognoscente, siendo esotérico por su condición de no ser evidente ni saberse exactamente cómo es que se desarrolla dicho proceso y exotérico por su condición de ser claramente manifiesto, tangible e experimentable.

Es 'trascendente', en cuanto aquellos datos no-inmanentes que el objeto de conocimiento no nos está mostrando a flor de piel, puesto que ha sabido confinarlos en la región más inescrutable; es 'trascendental', en cuanto a nuestras espontáneas y palpables expresiones gestuales de unos contenidos que se han ido fermentando o coccionando concientemente, manando desde lo más recóndito de nuestro Ser.

Al desplegar lo 'trascendental' nos realizamos como 'cuerpo y mundo' sintiente, existente y viviente, sedientos mucho más de 'saber' que de conocer, en medio de intensos procesos de mostración de nuestro existir y vivir. Ya se había insinuado cómo la dimensión de lo Trascendental se relacionaría con cierto mundo del 'sentir en sí', no alternativo de otro 'sentir para sí', sino como 'sentir entraño' de las emociones y los sentimientos intensos y sutiles, aunque mantenemos nuestras prevenciones con la cómoda postura de reducirlo todo a dos grandes parcelas (duales, dicotómicas), por lo que no se entra en el cuento del 'para sí-en sí'. Nuestro 'en sí' de ahora, tan sólo por no encontrar otro término que nos signifique el proceso orgánico que se cocciona en las profundidades de nuestras entrañas no viscerales (espíritus animales), provocando la expresión de nuestros sentimientos y emociones.

Con respecto a lo Trascendental, interesaría hablar más de un 'saber trascendental' que de un 'conocimiento trascendental', pero lo pertinente al contexto de la pragmática trascendental de K. O. Apel sería hacerlo con respecto a una pragmática trascendental del lenguaje, lo que nos llevaría a mirar hacia la obra lógica y semiótica de Charles Sanders Peirce, como al mismo 'trascendentalismo' (¿filosofía de la conciencia?) Kant-eano referido a cierto conocimiento trascendental, descubridor de las condiciones 'a priori' de posibilidad de la experiencia, cuya prueba 'a priori' que permite mostrar la validez objetiva de determinados conceptos le proporciona a la filosofía un conocimiento anterior al conocimiento científico.

Kant adopta el método filosófico de la 'deducción trascendental' para resolver problemas

de validez, con la convicción de que el tema propio de la reflexión filosófica es el 'sujeto trascendental' del conocimiento (saber), expresando su carácter crítico a través de la pretensión trascendental de verdad y validez.

También procede reseñar someramente el concepto de 'trascendentales', uno de los insumos conceptuales requeridos para aproximarnos a las dimensiones de lo Trascendental, los que según P. B. Grenet⁸³⁹ son conceptos no mensurables, no cuantificables, no perceptibles; sí comprensibles. Los Trascendentales (griegos) son conceptos que poseen el mismo estatus lógicos que el Ser, siendo por tanto 'trascendentes' como él. Los 'trascendentales' serían: Unidad, Bien, Verdad.

Con respecto a la Intensión (comprensión) de los Trascendentales, Heráclito intuye cómo lo real forma una 'unidad' que, siendo que dicha realidad universal está transida y constituida por un 'logos' (verbo) que le confiere consistencia, es producto de la unión de los contrarios. Empédocles, Anaxágoras y Demócrito pretendieron que las cosas se explicaban por la aglomeración o agregación de varios seres.

Platón reaccionó argumentando que el amontonamiento de varios pequeños seres no formaba un gran Ser, puesto que lo que formaba un gran Ser era el Ser, lo grande y lo uno; que hay tantos 'Uno' como seres.

Aristóteles dedujo la ley de la conexión de las tres nociones: a) 'Ni el uno, ni el ser son géneros'; b) 'El uno y el ser son la misma cosa y una sola naturaleza por el hecho de ir uno y otro juntos, como principio y causa, puesto que hay identidad entre hombre uno / hombre, por una parte, y entre hombre existente / hombre, por otra parte'; c) 'Hay tantas especies del ser cuantas son las especies de uno'.

El 'Uno' proviene del Ser: Quien piensa el Ser puede pensar el no-Ser; quien piensa el no-Ser concibe la división entre el Ser y el no-Ser; quien piensa la división entre el Ser y el no-Ser comprende que para Ser no hay que estar dividido de sí mismo, y esto mismo es Ser-Uno. Por tanto, si varios seres son pensados como no divididos de sí mismos, pero divididos los unos de los otros, entonces son pensados como multitud.

Lo 'Bueno' proviene del Ser: Lo Bueno es lo deseable, es aquello hacia lo cual tiende el Deseo, y lo deseable es lo perfecto, pero nada es perfecto sino en la medida en que está en Acto;

839 GRENET, P. B. *Ontología*; op. cit.

en la medida en que posee el Existir, puesto que el Existir es el Acto de todo.

Lo 'Verdadero' proviene del Ser: Lo Verdadero es aquello hacia lo cual tiende el Pensamiento. Si por el deseo es el sujeto quien se dirige al objeto, por el Pensamiento sería el objeto quien se dirige al sujeto.

Si la Bondad es una propiedad del Objeto, la Verdad es una propiedad del Sujeto según su conformidad con el objeto pensable; si lo Bueno se dice primero de lo deseable y luego del deseo, lo Verdadero se dice primero del Pensamiento y luego del Objeto pensable.

Con respecto a la Extensión de los Trascendentales, lo 'Uno' goza de una extensión absolutamente universal, ya que no añade al Ser ninguna realidad extrínseca, sino exclusivamente la negación de la división consigo mismo, puesto que la sola manera de no-ser-Uno, sería no-ser.

Lo 'Bueno' goza de una extensión tan amplia que el único medio de no-ser Bueno en absoluto, sería no-ser en absoluto en Acto. Lo que está en Potencia para el Bien, está ordenado al fin como medio; por naturaleza todo sujeto es Bueno, y la Naturaleza es buena para el hombre, puesto que existir con la totalidad de los seres implica que mi existencia es solidaria con la totalidad, y que, por tanto, la totalidad no es negadora de mi ser, sino que le conviene.

Lo 'Verdadero' también goza de una extensión tan amplia que el único medio para no ser en absoluto Verdadero, sería no tener ninguna relación con el Pensamiento y no poseer ninguna determinación de Ser.

Ahora, lo Uno, lo Bueno y lo Verdadero no son nociones unívocas, sino análogas con analogía de proporcionalidad, siendo que lo analógico equivale a genérico y lo unívoco equivale a específico; son perfecciones 'analógicas', mas no unívocas, ya que se realizan en sus inferiores de manera esencialmente desigual.

La Unidad de los seres sólo existe en dependencia del uno-en sí; la Bondad de los seres sólo existe en dependencia del bien-en-sí; la Verdad de los seres sólo existe en dependencia de lo verdadero-en-sí.

Así los seres no estén en el mundo en estado perfecto, todos los seres de este mundo realizan auténticamente en acto y potencia la Unidad, la Bondad y la Verdad, aunque no la realicen pura o totalmente.

Se dice que todos los seres se realizan en Unidad, Bondad y Verdad, en Acto y Potencia,

porque también, siendo 'acto' y 'potencia' totalmente correlativos, forman lo cambiante y lo múltiple; también son 'relaciones trascendentales', opuestas a esas otras relaciones que resultan de las propiedades de la substancia o relaciones predicamentales, donde la relación trascendental, a diferencia de la relación predicamental, no dice otra cosa que las realidades de relación mutua.

Además, lo Trascendental no riñe con la Dialéctica, ni como erróneamente se cree que aquél es un idealismo y que ésta es un materialismo, siendo que conforman un mismo corpus enraizado en las cosas y conceptos concretos y reales.

Si la Dialéctica es un producto derivado del encuentro y condicionamiento mutuo de cosas y conceptos, entonces ya sea sobre base ideal o material es doctrina real, puesto que la realidad en sus impulsos inmanentes deviene en contrarios, implicándose en contradicciones, superando momentos negados y resolviendo conflictos.

El proceso dialéctico no transcurre nunca de una manera puramente inmanente, sino siempre en conexión con estímulos que están fuera del sistema (condiciones externas objetivas) o necesidades internas subjetivas. No se piensa dialécticamente porque así se quiera sino al quererlo, tal como se configura la historia según principios dialécticos porque se tenga que hacerlo sino al tener que hacerlo.

PRAGMÁTICA TRASCENDENTAL de Karl O. Apel

El profesor alemán Karl Otto Apel (1922-) es uno de los filósofos contemporáneos más familiares al quehacer académico latinoamericano, como quiera que nos honró como profesor visitante de universidades en Argentina, Venezuela, Brasil, Chile y Perú. Entre la temática filosófica de su interés, resalta su preocupación por fundamentar el problema comunicacional en la filosofía del lenguaje, la semiología, la lógica, la racionalidad, la hermenéutica, la heurística y la trascendentalidad, encontrándose con que el Lenguaje además de ser el necesario mediador en nuestra comunicación interpersonal dialógica es también la instancia responsable en nuestra constitución como la especie que somos, por el mismo hecho de ostentar la condición de estatus a priori del pensamiento (Peirce).

A la par de esto, Apel nos revela el núcleo intensional de su Pragmática Trascendental, la 'Comunidad Ideal de Comunicación'.

A partir de una razón comunicacional socialmente inclusiva y de la misma racionalidad

de nuestras competencias lingüísticas, construye Apel una teoría de la 'liberación ética universal' fundamentada en la misma ética comunicacional, donde el consenso colectivo sería la única salida de la especie humana ante los riesgos que hoy amenazan su existencia en la Tierra.

La 'pragmática trascendental' limita con la lógica trascendental Kant-eana, la semiótica tridimensional de Peirce y con las ciencias sociales históricas.

Herederero de toda la filosofía de la modernidad, Apel también es seducido por la gracia del 'giro lingüístico', en particular una vez accede a la semiótica tridimensional del gran pensador usamericano Charles Sanders Peirce (1839-1914), de gran utilidad en la fundamentación de la Pragmática Trascendental (semiótica trascendental).

La Pragmática Trascendental se estructura a partir del a priori de la 'comunidad de comunicación' y se desarrolla con base en un adiós a la relación diádica de oposición entre el sujeto y el objeto en el fenómeno cognitivo/cognoscitivo, viéndolos en cambio en su unidad trascendental, pero no a la manera trascendental Kant-eana de sujeto-objeto, sino en la unidad trascendental sujeto-cosujeto que se constituye en comunidad ideal de comunicación.

Frente a las pragmáticas lingüística y empírica, Apel ha concluido que de analizar la realidad social no podríamos limitarnos a los hechos existentes y sus condiciones pragmático-empíricas, porque sólo alcanzaría a comunicarse o entenderse sobre algo quien dispusiera de algo más que presuposiciones pragmático-empíricas del contexto, ya que la misma 'naturaleza de la cosa' obliga al interlocutor a trascender el ámbito de la observación empírica y a reflexionar sobre lo que debería ser.

Carece de sentido, según Apel, intentar alcanzar la meta de la comunicación, de entenderse sobre algo, sin presuponer ya siempre que los interlocutores podrían lograr un acuerdo sobre el sentido y hallar la verdad, sólo a través del consenso.

Así, postula cómo es de necesario un núcleo peculiar de saber que no se limite a universalizar teorías empíricas, sino que descubra las condiciones lingüístico-comunicativas de posibilidad de una unidad de la interpretación del mundo signíficamente medida, es decir, del acuerdo sobre el sentido y la formación del consenso; que era preciso traspasar las reconstrucciones empíricas de los contextos fácticos del habla y

elaborar una pragmática no empírica; que el nuevo sujeto trascendente era una comunidad ideal de comunicación (argumentación); que la misión de la filosofía consiste en señalar 'elementos trascendentales' anteriores al conocimiento científico, en el sentido de que dichos elementos son irrebasables, innegables e indemostrables, ya que de negarse se incurriría en contradicción pragmática, y de intentar demostrarse se incurriría en petición de principio.

También podrían considerarse como elementos trascendentales a las 'pretensiones de validez', que en Apel son cuatro, a la 'situación ideal de habla' y el 'estatus del discurso' en su relación con la comunicación, entre otros, mientras que los actos de habla no serían trascendentales o no contarían como elementos anticipables de la argumentación.

Hablar de Pragmática Trascendental tiene un precio a pagar, el de los prejuicios que de entrada nos cuestionarían que si ello equivaldría a investigar el Ser de la Pragmática; que si la pragmática trascendental equivaldría a un método; que si este método, que no es el simple recetario de la técnica de un procedimiento a emplear, sería la elaboración completa del contexto, lingüístico y extra-lingüístico, como de la estructuración interna total de la pragmática; que si al plantear el problema de la trascendencia, que no es para reemplazar una teoría por otra, se estaría interrogando acerca de la posibilidad de elevar la pragmática a su propia esfera; que si no hay nada más que pertenezca a la esencia (ser) del conocimiento que la Verdad; que si podría pensarse que la pragmática trascendental, como esencia y síntesis, pregunta por la esencia de la verdad de la pragmática; que si la pragmática trascendental es síntesis a priori, precediendo su verdad empírica, de la misma pragmática, o esencia de la pragmática.

No obstante, tengamos presente cómo E. Husserl en *Idea de la Fenomenología* (1913) describe que si el a priori Kant-eano sólo es formal, el de la Fenomenología es simultáneamente formal y material; además, si Kant realiza una síntesis entre razón y experiencia, la Fenomenología realiza una 'racionalización' de la experiencia.

Podría pensarse que todos los estudios sobre 'racionalización', adelantados particularmente por Apel y Habermas, tuviesen su fuente en la Fenomenología.

Karl Otto Apel ante el legado de C. S. Peirce

No descansaremos en aprovechar cualquier

pretexto para darnos el gusto de entablar nuevamente comunicación con una de nuestras mentes más brillantes, el fundador de la Semiótica, Charles Sanders Peirce (1839-1914)⁸⁴⁰ y su gran obra,⁸⁴¹ quien además de tener importante influjo en los desarrollos de la filosofía del lenguaje, la teoría del significado y la teoría de la representación, lo hace igualmente en la obra de Karl Otto Apel, en particular por haber introducido en su teoría sobre la mediación del pensamiento por los signos y el lenguaje otra teoría pragmática del significado como la del acuerdo intersubjetivo hacia el consenso.

Ir a las fuentes de C. S. Peirce es hacerlo colateralmente con la metafísica y el mismo Kant, de la filosofía escocesa del sentido común, de su formación lógica y científica, de su personal método lógico para aclarar el significado de los conceptos (pragmaticismo o pragmatismo), de la epistemología, de la teoría de la verdad (mentira), de la teoría del método y de una cosmología donde la materia sería inteligencia desvirtuada (idealismo objetivo), el universo evolucionaría al vaivén del azar (tijismo), la continuidad presidiría el universo (sinejismo) y el amor o simpatía sería el determinante de la evolución del universo.

En general, sería beber de toda una teoría de la acción humana, donde el 'hombre todo es un signo' ¿fenomenología? y la 'abducción' estaría en el corazón no sólo de la investigación científica, sino en la cotidianidad de las actividades humanas.

Al preocuparse Peirce por reinterpretar esa concepción del conocimiento como producto de la relación diádica de la oposición sujeto-objeto, desarrolla los elementos conceptuales propios de una concepción cuasi-trascendental del Conocimiento, bien aproximada a los de un realismo crítico del sentido, que, junto a otros conceptos Peirce-eanos como el 'interpretante', la 'unidad de interpretación intersubjetivamente consensuada', y sus estudios sobre los complejos procesos sociales en que tiene lugar el 'sentido', son incorporadas por Apel en su Pragmática Trascendental.

Aunque Apel se interesa por aplicar a su teoría cada uno de los tres componentes de la Semiótica de Peirce, gramática especulativa, lógica pura y retórica (metodéutica), le pone más énfasis a la Retórica especulativa que se ocupa tanto de los sujetos como del fenómeno mediante el cual un signo da nacimiento a otro signo y un pensamiento da nacimiento a otro pensamiento, pero en particular por ir más allá de la Deducción y la Inducción de la retórica Aristóteles-eana dándole estatus semejante a la Abducción, para con estos tres procesos aventurarse hacia el descubrimiento de la verdad a través de las tres leyes de la inferencia lógica, la deducción, la inducción y la abducción.

También habrá de llamarle su atención el problema del Objeto, ignorado por la semiosis de Saussure que todo lo reduce a significado-significante, que para Peirce sería algo no definido por su inmanencia, sino por su trascendentalidad, es decir, el Objeto sería lo representado por el Signo; lo que lleva implícita la idea que la experiencia de la realidad se nos da ya 'semiotizada', como si la verdad de nuestros conocimientos dependiera de lo Trascendental o de una realidad independiente a nosotros.

'Esto no nos impide concebir la realidad como algo independiente de lo que cada uno de nosotros podamos pensar. Es más, es esto precisamente, lo que la define y distingue de la ficción. Esta reflexión lleva a Peirce a considerar dos formas de entender el 'objeto': en cuanto representado, es el objeto 'inmediato' de un signo; en cuanto independiente de la representación, es el objeto 'dinámico'. El problema de la verdad de nuestros conocimientos, depende, pues (sic), de una realidad independiente de nosotros, pero también, de las representaciones a las que puede dar lugar esa realidad'⁸⁴²

Vale considerar que en la Fenomenología de Husserl se busca entender desde la filosofía cómo algo se convierte en 'objeto' para la conciencia y cómo la ciencia realiza efectivamente la convergencia 'conciencia y mundo', ¿'cuerpo y mundo' de Merleau-Ponty?', superando la dualidad

840 Hemos estudiado a Peirce alrededor de la temática lógica, de la teoría del signo, de la semiótica (significado-significante-interpretante), de la fenomenología, del método (abducción), etc.

841 En vida, Peirce publica dos libros, *Photometric Researches* (1878) y *Studies in Logic* (1883); se considera que sus manuscritos, en gran parte sin publicar, comprenderían 100.000 páginas. Al ordenarse temáticamente sus escritos han sido publicados en ocho volúmenes con el nombre de *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* y en treinta volúmenes con el nombre de *A Chronological Edition*.

842 CASTAÑARES, Wenceslao. LA SEMIÓTICA DE Ch. S. PEIRCE Y LA TRADICIÓN LÓGICA, Universidad Complutense, wcast@ccinf.ucm.es

tradicional entre la esfera de la 'inmanencia' y la esfera de la 'trascendencia', por lo que la ciencia sería capaz de racionalizar la experiencia efectivamente vivida.⁸⁴³

Ahora, para que la representación de la realidad fuese verdadera, en Peirce dependería de la investigación (indagación) ¿fenomenológica? y del consenso, en el entendido de que la comunidad de investigadores llega a dicho consenso sólo a través de la investigación (indagación), ¿o de la 'comunidad ideal de comunicación' de Apel?

Es posible que Apel pudiese encontrar en Peirce un hilo conductor de ¿cómo es posible la comunicación?, asumiendo entonces la tesis de Peirce consistente en que, al estar tanto los signos como los pensamientos conectados unos con otros, sin comunicabilidad no sería posible la representación y la comunicación sólo sería posible si lo que una palabra o expresión significa depende de los efectos que produce y si los interpretantes o los efectos que los signos producen son a su vez signos. Esto es, la semiosis es ilimitada por su carácter social y comunicativo, porque permite saber lo que se ignoraba y porque incluye la Interpretación, comprendida esta tanto por la acción del signo como por la pasión del intérprete.

'Desde el punto de vista del análisis de los hechos comunicativos, se trata de una cuestión de enorme importancia porque, si se tiene en cuenta tanto la naturaleza de la comunicación humana, como las reglas de la inferencia, la interpretación aparece, en gran medida, como un hecho conjetural o abductivo (Castañares 1994)⁸⁴⁴

Como para Peirce el Objeto no se concibe en acto sino en potencia, siendo que ante un objeto debemos 'indagarlo' para anticipar qué importancia práctica tendrían para nosotros sus efectos y en este sentido sería nuestra concepción de él, entonces la Experiencia sería el fluir permanente de nuestras acciones, las que se darían a partir de un acervo de hechos cumplidos, los que una vez incorporados como hábitos y creencias nos sirven para replicar o resignificar el accionar mediante el cual nos relacionamos en el mundo. Esto es, si ningún pensamiento podría darse a partir de cero, o no se daría desde

la nada, sólo nos relacionaríamos con el mundo actuando según orientaciones trazadas por el acervo de nuestras representaciones, a la par que anticiparíamos los efectos, consecuencias e importancia práctica de todo nuestro accionar.

'Toda representación que poseemos del mundo orienta nuestro actuar y lleva aferrada a sí una consecuencia práctica. En este planteamiento se hace presente el carácter pragmático que Peirce atribuye al conocimiento y su muy particular concepción de la verdad: una proposición no encuentra su verdad en la correcta adecuación a un estado de cosas en la realidad, sino a las consecuencias previsibles que dicha proposición es capaz de arrojar cuando se la aplica en la vida práctica'⁸⁴⁵

También dicho concepto de 'indagación' es crucial en el pensamiento Peirce-ano, a través del cual no sólo encuentra que en el proceso de las inferencias lógicas además de la deducción y la inducción estaría la 'abducción', sino que la indagación es la 'semiosis' o manipulación de signos mediante la cual generamos los nuevos signos que nos permiten fincar nuestras certezas y emprender las acciones en búsqueda de los efectos o resultados previstos.

Es decir, la experiencia no sería utilizada tanto para ir en búsqueda de la verdad como sí para fincar nuestras certezas, las que además de impulsarnos a la indagación (investigación) son susceptibles de estarse renovando y redefiniendo permanentemente según las evidencias que nos vaya mostrando nuestra relación con el mundo, ya que el patrón activador en la prosecución de nuestras acciones es la 'certeza' y no si una determinada representación se corresponde con la verdadera naturaleza del objeto.

Con Peirce se instaura una nueva forma de pensamiento social, o semiótica de interacción de signos y símbolos que le da sentido a las interacciones sociales, donde las prácticas sociales no serían ya determinadas por un orden impersonal que se le impone a los individuos (positivismo lógico de Durkheim), puesto que son los individuos-actores los que permanentemente están resignificando y redefiniendo su mismo orden social en función de sus certezas y consecuencias prácticas, y a través de la comunicación.

843 ÁVILA PACHECO, Víctor y BAENA UPEGUI, Mario. *Diálogos sobre Investigación; Unilibre, Bogotá, 2000, pág. 90*

844 CASTAÑARES, Wenceslao. *Op. cit.*

845 BERTHIER, Antonio. *Creencias fijadas e indagación en Charles Sanders Peirce. Conocimiento y Sociedad, <http://www.conociamientosociedad.com>*

A partir de la crítica del sentido de los signos (semiótica) de Peirce, Apel encuentra que la metafísica crítica del conocimiento Kant-eana también necesitaría suponer una comunidad ilimitada de comunicación, conformada por individuos que son signos en crecimiento, o fenómenos de naturaleza semiótica, que se constituyen según las leyes de la inferencia (deducción-inducción-abducción) y se despliegan tomando al 'interpretante' como si fuese un efecto.

No sería tan cierto, lo que a veces se dice, que la Pragmática Trascendental esté fundamentada en una semiótica supuestamente sin sujeto, ya que la necesidad del acuerdo sobre el sentido de la interacción social, la consolidación de nuestras certezas y el consenso de la verdad nos sitúa ya a nivel 'pragmático'; la adopción por parte de Apel de buena parte de los postulados Peirce-eanos lo llevaría hacia una pretensión trascendental.

Si la Pragmática Trascendental, al desear reflexionar acerca del 'sujeto real del saber', tiene que recurrir necesariamente a las leyes de la inferencia (lógico-empíricas), no por esto llegaríamos a confundir la pragmática trascendental (Apel) con la pragmática empírica de Schnelle y Wunderlich, ni con la teoría empíricamente apoyada de los actos de habla de Searle, ni tampoco con las incipientes ciencias reconstructivistas -mixtura de análisis lógico y experiencia- esbozadas en la gramática generativa de Chomsky, ni con la psicología evolutiva de Piaget y Kohlberg, pero sí sería familiar a la pragmática universal de Habermas.

A partir de la Semiótica tridimensional (semántica-sintáctica-pragmática) de Peirce, Apel destaca la relevancia de la Pragmática, aunque no la concibe en el sentido empírico de la filosofía analítica de corte positivista, sino en un sentido Trascendental.

Racionalidad de la Filosofía Trascendental

Del método filosófico de la lógica Kant-eana, que es una reflexión trascendental, Apel retoma su carácter crítico para expresarlo a través de la pretensión de verdad y validez, en la convicción de que el tema propio de la reflexión filosófica es el sujeto mismo del conocimiento (sujeto trascendental), pero siendo así este sujeto monológico y ahistórico faltaría dotarlo de diálogo e inscribirlo en una auténtica comunidad lingüística (transformación dialógica de la lógica trascendental clásica).

La síntesis a priori Kant-eana permite explicar

el problema de los juicios sintéticos a priori. Como todo juicio, que es el enlace entre un sujeto y un predicado, los juicios sintéticos serían sintéticos en cuanto son simplemente juicios; en cuanto que la legitimidad del 'enlace' de las representaciones, que es síntesis, es un aporte de síntesis del ente mismo, acerca del que se ha emitido un juicio; y en cuanto a, que es la modalidad de síntesis que los hace tan especiales, su modo de referirse previamente al Ente mediante su aporte de la determinación del Ser al Ente, que es algo que la experiencia no ha podido extraer de él; modalidad de síntesis ésta que forma el hacia y el horizonte dentro del cual el Ente en sí mismo se hace perceptible.

Toda investigación concerniente a la esencia de esta síntesis de aportar el 'qué es' (el Ser) del Ente y que revela al Ente mismo, es definida por Kant como 'Trascendental'. Los juicios sintéticos a priori, que no se fundan en la experiencia misma, son los que hacen posible el conocimiento ontológico o facultad de conocer según bases no empíricas. Pero ¿cómo es esa esencia que hace posible los juicios sintéticos a priori?, o ¿cómo son esos principios (bases no empíricas) del conocimiento ontológico?

Como el 'conocimiento trascendental' no es un conocimiento de entes (cosas) ni acerca de las cosas (entes), ni es un conocimiento que investigue al ente (cosa) mismo, sino un conocimiento que investiga el Ser constitutivo de los entes (síntesis), el conocimiento trascendental investiga la posibilidad de la comprensión previa del Ser, o la constitución ontológica del Ser del Ente, o el traspase (aporte) de razón pura (ser) hacia el Ente (trascendencia). De esta manera, por primera vez la experiencia podría ajustarse al Ente como a un objeto posible y la esencia de esta trascendencia de la comprensión del Ser equivaldría, según Kant, a un filosofar trascendental.

La filosofía de Apel, definida como una 'pragmática trascendental del lenguaje', además de cumplir con cierta 'intermediación' entre la filosofía trascendental Kant-eana y la filosofía analítica, se caracteriza por su propósito de producir la 'transformación semiótica' de la filosofía trascendental, bajo el criterio metodológico de la reflexión acerca de las 'condiciones de posibilidad' de Kant, pero situándolas en el plano del lenguaje y su dimensión pragmática; es decir, en el plano de las relaciones entre los signos lingüísticos y los usuarios e intérpretes de los mismos.

Sólo dentro del marco teórico de una

Pragmática Trascendental del discurso argumentativo, la teoría filosófica de la racionalidad podría contrarrestar los embates del empirismo, el positivismo, el cientifismo y otros tipos de autoritarismos.

Se requiere de una teoría 'filosófico trascendental' que se distinga del resto de teorías pragmáticas empíricas, en el sentido más amplio de que tenga el poder de relacionarse con la experiencia, pero sin fundamentarse ni depender de ella; que de cuenta reflexiva de su propia racionalidad, autocorrigiéndose; y que, partiendo del principio de la competencia racional de verdad, o confianza en su capacidad de alcanzar la verdad, alcance y legitime su propia racionalidad (autoalcance)

La racionalidad de la filosofía trascendental transformada, en el sentido de una Pragmática Trascendental del lenguaje, es definida por la Reflexión Trascendental y por las Reglas de juego del lenguaje del discurso argumentativo, que son:

1. Sobre la 'reflexión trascendental': La filosofía analítica del lenguaje de la fase pre-pragmática semanticista sostiene que se trata de la misma filosofía primera (metafísica), y que la remisión reflexiva-trascendental 'ego cogito' sólo serviría para esquivar el discurso público y el consenso, mientras que en el uso público del lenguaje no funcionaría invocar la evidencia reflexiva como certeza a priori.

Pero esto sería refutado por la circunstancia de que desde el descubrimiento de los 'performativos' por parte de Austin está demostrada la posibilidad de una reflexión autorreflexiva y lingüístico-pública, sobre las pretensiones universales de validez del pensamiento, argumentando con base en frases como:

'Afirmo aquí (como Verdadero) que p'; 'Aseguro aquí (honestamente) que considero que p es verdadero'; 'Exijo aquí (invocando el derecho) que se realice p'

Donde tanto en el sentido semántico y pragmático de dichas 'pretensiones' expresadas performativamente, son propias de la reflexión de los 'enunciados universales' filosóficos y de las proposiciones de pretensiones necesarias de validez del discurso humano, lo que equivale al sentido pragmático-trascendental del lenguaje.

Esta racionalidad filosófico-trascendental se mide por la no-contradicción pragmática de actos lingüísticos, o enunciados performativo-proposicionales, que explicitan la estructura

doble de los actos lingüísticos, y que debe ser determinada a través del autoalcance reflexivo. Este tipo de medición es bien diferente de otro tipo de racionalidad como la lógico-formal-matemática que es medida por la no-contradicción semántico-sintáctica de enunciados proposicionales formalizables y axiomatizables, aplicándose mejor al lenguaje común que al formalizado.

2. Sobre las 'reglas de juego del lenguaje del discurso argumentativo', es importante tener en cuenta que enunciados indiscutiblemente ciertos puede ser enunciados pragmáticamente inconsistentes, como:

'Asevero con esto que no existo'; 'Asevero con esto que no tengo ninguna pretensión de sentido'; 'Asevero con esto que no tengo ninguna pretensión de verdad'; 'Asevero con esto que no tengo ninguna pretensión de veracidad'.

Estos enunciados ciertos a priori, que pragmáticamente son inconsistentes, también nos dicen que pueden existir enunciados no-analíticos, específicamente filosóficos, que uno no puede entender sin saber que son verdaderos; que serían aquellas frases sobre presuposiciones necesarias del argumentar que uno no puede negar en tanto argumentante sin caer en autocontradicción pragmática y que precisamente por ello uno no puede fundamentar lógico-formalmente sin caer en el círculo vicioso (petitio principii).

Los Argumentos que fundan la estructura de lo real se refieren a aquellos que le permiten a determinado orador hacer y ampliar el horizonte de la realidad, partiendo de determinado hecho o caso para convencer a determinado auditorio de determinado cambio o transformación de la realidad circundante, lo que se adquiere siendo pre-videntes, pro-videntes y trascendentes.

Cuando se proyecta, la realidad sigue tal cual sin alterarse, pero cuando se prospecta se le puede aportar a la realidad haciendo que el auditorio empiece a incorporar en su mundo algo que está latente.

En el caso de la prospección, que podría asimilarse al establecimiento de reglas generales a partir de situaciones particulares, se requiere desplegar una sólida argumentación para buscar el asentimiento o credulidad del auditorio, lo que podría garantizar la ocurrencia de las nuevas realidades.

En cuanto a la trascendencia de una realidad con respecto a otra, para que aquella trascienda a esta no necesita despojarse ni desprenderse tajantemente de esta, sino aprestar y disponer

del horizonte distinto y apropiado en el que despliegue unas cualidades superiores, que la realidad trascendida no podría ostentar, al menos que en ella se dieran las circunstancias internas y externas de poder dar el salto dialéctico.

Por tanto, una cosa es la 'racionalidad lógico-formal-matemática' y otra la 'racionalidad filosófica reflexivo-trascendental'; una cosa son los enunciados lógico-formales susceptibles de verdad o falsedad y otra los 'actos performativos-autorreflexivos de comunicación', mediante los cuales son presentadas las pretensiones de validez.

En el marco de la filosofía analítica se han esgrimido objeciones que han vuelto invisible el criterio de la consistencia o inconsistencia pragmática de los actos de argumentación, tan decisivo para el cercioramiento reflexivo-trascendental de las incuestionables pretensiones de validez, usando el lenguaje natural; lo que dificulta que por la vía de la autorreflexividad de la racionalidad filosófica se reconstruya la racionalidad filosófica.

Pero desconocer el criterio de racionalidad de la consistencia pragmática, como lo hace el postestructuralismo francés, es pagar el precio del olvido del 'logos' y seguir por el desecho de todo tipo de a-racionalismos.

Apel transforma o reconstruye el enfoque kantiano de una reflexión trascendental solipcista concebida a partir de la unidad trascendental de la relación sujeto-objeto, mediante una reflexión trascendental concebida a partir de la unidad intersubjetiva (sujeto-sujeto, sujeto-cosujeto) trascendental de la comunicación lingüística.

También considera que tanto en el problema del conocimiento como en el problema moral lo verdaderamente importante es alcanzar la posibilidad de establecer una fundamentación racional que conduzca a superar la manera como la filosofía trascendental busca la solución basándose tan sólo en el recurso de las 'evidencias de conciencia' para asegurar la validez, puesto que antes que evidencias necesitaríamos partir de que todo conocimiento que busque asegurar objetividad o validez intersubjetiva tiene que estar formulado lingüísticamente y ser defendido por medio de argumentos que también sean formulados lingüísticamente.

'La idea dominante de tal planteamiento tiene que ver con el hecho de que, para que una validez objetiva

-entendiendo la objetividad como intersubjetividad-pueda quedar asegurada, es preciso superar el 'solipsismo metódico' característico de la filosofía que se extiende desde Descartes a Husserl. De tal modo, al superar este recurso metodológico propio del trascendentalismo clásico se supera, a la vez, la concepción monológica de la razón, y se la sustituye por una concepción dialógica de la misma'⁸⁴⁶

De esta manera, Apel trata de fundamentar una teoría de la comunicación superando el concepto de aquella Pragmática pre-lingüística (perlocutiva) y, retomando una idea básica de la filosofía trascendental de Kant, la transforma lingüísticamente integrando pragmáticamente actos ilocucionarios, el intencionar, presupuestos lingüísticos-semánticos y presupuestos consensual-comunicativos del pensamiento válido.

Esta sería la 'Pragmática Trascendental del Lenguaje', que pretende ser una Pragmática no idealista, no empirista, no psicologista, no conductista y no racionalista, pero sí una Pragmática razonablemente racional que funciona como la conciencia trascendental de la comunicación lingüística.

Racionalidad de la Ética comunicacional

Ante el gran desafío moral de que, evidencias sobran, la especie humana se ha puesto en la tendencia de su desaparición, dejando en el ridículo a la racionalidad y a la misma ética, cobra vigencia la pregunta de si es o no es posible fundamentar racionalmente una Ética.

Como la solución no pudo darse a partir del pluralismo valorativo que devino en la respectiva fragmentación de las perspectivas de valor manifiestas en el relativismo y el escepticismo en materias de moralidad característicos del modo de vida actual; ni podría provenir de las medidas técnico-instrumentales tomadas por los mismos responsables del actual fracaso del proyecto humano, ni tampoco del voluntarismo de algunas conciencias individuales, se requiere de una Ética que disuada la aceptación y obediencia de todos, lo que pasa por la necesidad de fundamentarla racionalmente como el mínimo común múltiplo de todos los pasajeros acompañantes de esta misma nave que es la Tierra. A este interrogante fundamental del pensamiento filosófico contemporáneo es al que pretende responder la 'ética discursiva' (comunicativa) de Apel y Habermas.

846 VILLARROEL, Raúl. *Ética del Discurso*. Universidad de Chile, Departamento de Pregrado, www.plataforma.uchile.cl

'Ello no significa la proposición de unos axiomas inmodificables, desde los cuales se desprenden ciertas normas morales específicas que nos permitan enfrentar el desafío;... tampoco el descubrimiento de unos principios formales básicos capaces de soportar diversos contenidos;... ni mucho menos una fundamentación filosófica última. Más bien, de lo que se trata es de que la ética, a partir de la misma teoría, pueda dar razón de las opciones y valoraciones morales que los hombres viven, de manera diversa, cotidiana y efectivamente en su propio mundo vital'⁸⁴⁷

Esto es, la Ética discursiva no pretende como por arte de prestidigitación ser la salvación de la humanidad, ya que no pretende proporcionar orientaciones de contenido, sino que se asume como un procedimiento en el que cierto acervo de presupuestos deben garantizar siempre la imparcialidad en la formación del juicio; un procedimiento para la comprobación de la validez de normas postuladas de modo hipotético, mas no para la formulación de normas justificadas.⁸⁴⁸

La 'ética discursiva' presupone que se da la posibilidad de distinguir entre juicios morales verdaderos y falsos, ya que éstos, además de expresar afectos, preferencias y decisiones contingentes, también tienen un contenido cognitivo/cognoscitivo.

Niega el supuesto fundamental del relativismo ético de que la validez de los juicios morales únicamente pueda medirse según las pautas de racionalidad y los valores de la cultura o forma de vida específica de cada cual.

Fundamenta el principio de universalización de la ética discursiva, mediante el cual establece una regla que no cuenta para la axiología de una forma vital o de una historia vital individual, sino que mantiene los aspectos evaluativos de las cuestiones estrictamente normativas de la justicia, en cuanto cuestiones que pueden decidirse argumentativamente;

Confronta los supuestos básicos de las éticas materiales, que nos venden la felicidad y el paraíso, siendo que sólo bajo el punto de vista estrictamente deontológico de la rectitud normativa o de la justicia pueden determinarse las cuestiones prácticas que son susceptibles de una decisión racional.

Con respecto a Apel, como el problema no se resuelve presentando de modo abstracto

sistemas de proposiciones (falacia abstractiva), se propone entonces hacer posible una 'pragmática trascendental del lenguaje' en la que el sujeto de la argumentación sea capaz de reflexionar respecto de las condiciones de posibilidad y validez para la argumentación supuestas en la situación del habla; que contemple la autorreferencialidad indirecta de las condiciones de posibilidad para la argumentación como tal, siendo que sólo incurriría en autocontradicción aquel que niega o deja de creer en su propia verdad (escepticismo radical).

Su propuesta de la 'Pragmática Trascendental' se refiere a la 'racionalidad del discurso consensual-comunicativo', explicado sólo, y tan sólo, mediante un tipo de racionalidad de la interacción humana consistente en la racionalidad de formación de consenso 'a priori' transubjetivamente orientada de la comunicación lingüística, a través de 'actos ilocucionarios'.

Como no podría pretenderse explicar esta racionalidad sobre la base de aquella racionalidad estratégica (teleológica) 'a priori' subjetivamente orientada de la interacción estratégica a través de actos perlocucionarios, Apel le opone a esta racionalidad de las interacciones, negociaciones y sugerencias retóricas, tanto estratégicas como perlocucionarias, una racionalidad de la interacción humana orientada transubjetivamente (no subjetivamente) de comunicación y comprensión lingüísticas.

La 'Pragmática Trascendental' (discursiva-reflexiva) se funda en una racionalidad no instrumental-estratégica sino consensual-comunicativa de la interacción social, que es problematizada y demostrada en el nivel del discurso argumentativo.

El Postulado 'Comunidad Ideal de Comunicación'

La validez objetiva de una argumentación sólo es posible si se presupone una comunidad de pensadores capaces de competencia lingüística y competencia comunicativa para realizar una comunicación intersubjetiva y alcanzar un consenso racional.

Y alcanzar el consenso no es posible hacerlo dentro de nuestra 'comunidad real de comunicación', requiriéndose entonces transformarla en una 'comunidad ideal de

847 VILLARROEL, Raúl. *Ética del Discurso; Universidad de Chile, www.plataforma.uchile.cl*

848 También Habermas define a la situación ideal del discurso como el intento por interpretar el consenso racional de manera procedimental, sin atender a contenidos.

comunicación', siendo que esta transformación debe realizarse bajo el telos normativo de cierto 'principio ético universal'.

Pero esto no quiere decir que primero debemos hacernos a dicho 'principio ético universal', luego a la 'comunidad ideal de comunicación' y después emprender la transformación de la comunidad real o las transformaciones sociales, sino que necesitamos alcanzarlos y realizarlos de manera sincronizada y simultánea, sin que tengamos que esperar el establecimiento de lo uno para poder emprender lo otro.

Con respecto al 'principio ético universal', la Pragmática Trascendental es una ética de la comunicación (discursiva o dialógica) que se fundamenta en un principio ético universal muy distinto de los principios formalistas de otras éticas, puesto que dicho principio es universal, universable y aplicable, fundamentable y realizable.

Al carecer de sentido aplicar normas éticas parciales, formalistas y relativistas, igualmente lo sería el no preocuparnos por allegar las condiciones requeridas para poder aplicar un 'principio ético universal'. Y este principio sería el del presupuesto de la posibilidad del acuerdo racional, que sería una norma ética universal, válida para todo ser humano en todos los niveles de su comportamiento social y no sólo para ciertos aspectos o niveles de la experiencia.

También dicha norma ética universal sería una ética de la responsabilidad, consistente en nuestro compromiso de generar las condiciones que permitan hacerla aplicable.

Apel no nos pone ante el falso dilema de tener que enfrentamos ante la necesidad de formular éticas ideales moralmente incuestionables pero impracticables o de aplicar una ética moralmente irrelevante o parcialmente plausible, ya que la 'ética discursiva' se caracteriza por ser en la teoría y en la práctica Universal y Aplicable.

Si el 'principio ético universal' fundamentado en la pragmática comunitaria Apel se formula en una dimensión de lo 'sintético' (no analítico), es distinto de aquella dimensión sintética del principio a priori de Kant, puesto que para Kant lo sintético se refiere a los datos empíricos que hacen decir a una conciencia solipcista 'yo pienso', mientras para Apel lo sintético se refiere a la

pluralidad de conciencia que a una comunidad intersubjetiva lingüísticamente mediada le ha de decir 'nosotros hablamos'.⁸⁴⁹

Importa mucho tener presente esto de la formulación en la dimensión 'sintética' de dicho principio, porque para ser formal y materialmente universal y aplicable no basta con formular abstractamente que es válido para todos, sino que se requiere formularlo sintéticamente diciendo que es 'validado por todos', por la humanidad como totalidad de interrelación comunitaria posible; es decir, nada significaría afirmar que es válido para el conjunto de todos los individuos que 'analíticamente' satisfacen las condiciones de racionalidad, cuando toda la comunidad humana real y posible no sólo es el sujeto, objeto y cosujeto del principio ético universal, sino también la condición y consecuencia del mismo.

'Para Apel la prueba de universalización ya no se plantea como un procedimiento lógico-formal e intra-subjetivo, sino como la exigencia de someter nuestras máximas a la discusión pública y a la argumentación inter-subjetiva. De esta manera, para Apel como para Habermas la norma válida universalmente es aquella en cuya definición participan los sujetos interesados y en la que se consideran las consecuencias de su aplicación para todos los afectados posibles'⁸⁵⁰

Con respecto a la 'transformación de la comunidad real', constituida por el 'mundo de la vida' (interior y social) de experiencias, vivencias, sentimientos, valoraciones y voluntades y el 'mundo de sistema' (social) de las instituciones económicas y políticas (poder), hacia la 'comunidad ideal de comunicación', empezariamos por detectar los aspectos que más obstaculizan la posibilidad de una comunidad comunicativa libre y racional, para así poder vislumbrar cuáles serían las condiciones básicas y mínimas en el logro de una participación social igualitaria que consiga la decisión comunitaria sobre la elección del mejor argumento sobre el conjunto de normas que regirían su convivencia y las transformaciones económicas, sociales, políticas y culturales requeridas.

Apel considera que la búsqueda del acuerdo o entendimiento intersubjetivo que se atiene a la fuerza no coactiva del mejor argumento (consenso racional) requiere el postulado de una 'comunidad ideal de comunicación', la que no es

849 RAMÍREZ, Mario. *La aplicación de la Norma Ética Universal de Karl Otto Apel; Universidad de Chile, Departamento de Pregrado* www.plataforma.uchile.cl

850 *Ibíd.*

una simple representación, sino efectivamente una comunidad capaz de autoargumentarse, autodiscutirse, autoconducirse y autorrealizarse, mostrándose a sí misma práctica y pragmática.

‘Para Apel, tal postulado no es un mero ‘ideal o una ‘ilusión es, por el contrario, el presupuesto pragmático-trascendental irrebalsable de todo acto comunicativo: la comunicación no sería posible sin él. Posee, por tanto, carácter de obligatoriedad para todo ‘dialogante’. Desde que argumento, desde que dialogo, incluso desde que hablo, presupongo ya la posibilidad de alcanzar un acuerdo racional y, por tanto, la comunidad ideal de comunicación’⁸⁵¹

Este problema de la realización de la comunidad ideal de comunicación es el problema clave de la reflexión ética, siendo una necesidad liberadora que sólo puede plantearse como un proceso problemático.

En la posibilidad y necesidad irrenunciable de la vida ética y de aplicar la norma ética básica, así las exigencias cotidianas de la sobrevivencia nos absorban o alienen, le encontramos el significado y sentido a nuestra existencia. Y en este propósito, el lugar central lo ocupa la Comunicación humana, siendo punto de partida y punto de llegada de la ‘comunidad ideal’; la ‘comunidad ideal de comunicación’ es algo que se encuentra permanentemente en discusión y construcción.

En tanto Ética Universal, la ética discursiva estaría en la idea Kant-eana, pero modificada y transformada, al pasar de un principio de reciprocidad universal sólo supuesto y asentado por el sujeto monológico, a un principio de reciprocidad comunitariamente construido en el diálogo argumentativo; al pasar de la ética subjetivista de la buena intención o de la convicción, en la que se eliminan por heterónomas todas las consideraciones acerca de las consecuencias y subsecuencias de una decisión, a una ética de la responsabilidad solidaria y pragmática; a una Pragmática Trascendental.

La Ética del Discurso, o de la comunicación, puede entenderse entonces como un esfuerzo por recuperar la intersubjetividad social y universal perdida y la desaparición de la solidaridad, unas y otra fracturadas por el proceso de a-racionalización propio de actual modo de vivir en Occidente, siendo que el factum de la argumentación, trasunto del factum Kant-eano del imperativo categórico, nos ha revelado que la

‘razón es dialógica’ y que, por tanto, la Solidaridad no le es extraña sino connatural (Adela Cortina).

Desde la ‘pragmática trascendental del lenguaje’ vendríamos a darle piso filosófico a la ya célebre confesión de Terencio: ‘Hombre soy y nada de lo humano puede resultarme ajeno’.

La Pragmática Trascendental ante la Pragmática Empírica

De la misma manera que Weber considera el ‘desencantamiento’ del mundo en occidente, producto de un proceso estéril de racionalización, retomado por Edgar Morin cuando alerta que la racionalización era el peor enemigo que la razón llevaba en sí misma, Apel también enciende los semáforos pero sin dejarle puertas falsas a los ‘irracionalismos’, tan de moda.

No desconoce que la racionalidad occidental estaba cayendo en formas abstractivas de enajenación, como la racionalidad técnico-instrumental y la estratégica, ni subestima muchas de las críticas con que habían pretendido demolerla, pero encuentra que una teoría de los tipos de racionalidad, pragmático-trascendentalmente orientada, sería la vía para recuperar aquella característica estructural de los lenguajes naturales que posibilita el autocercioramiento pragmático-trascendental, recoger los motivos del actual cuestionamiento de la racionalidad occidental y reconstruir críticamente la filosofía racional occidental.

También fundado en esa definición Weber-eana de Acción Social que la concibe como un comportarse de varias personas que en su contenido de sentido intencional estaría recíprocamente referido y orientado a los demás, Apel encuentra que no es propio ni adecuado, para una teoría general y racional de la comunicación, tratar de derivar la posibilidad de la comunicación lingüística a partir de la reciprocidad de la interacción teleológico-racional de ‘actores particulares’.

En el contexto de la interacción social, la racionalidad especial de la interacción social no es reductible a la racionalidad medio-fin, tan propia del actuar de sujetos particulares.

Aunque la filosofía trascendental no es, como cree Schnelle, totalmente independiente de la experiencia y así pudiese pensarse que estaría más cercana del mundo de los juicios sintéticos a priori, nos dice Adela Cortina que la Pragmática

851 RAMÍREZ, Mario; *op. cit.*

Trascendental, en cuanto trascendental, se relaciona con la experiencia de un modo peculiar⁸⁵², ya que cualquier filosofía trascendental tiene que presuponer hechos contingentes, los que hoy en día son tratados por las ciencias empíricas, mientras que el trascendentalismo tendría que relacionarse con hechos empíricos que atañan al Sujeto si es que no quiere seguir incurriendo en falacia abstractiva.

Es decir, la Pragmática Trascendental no se sustrae de la experiencia, haciéndolo por la vía de hechos empíricos contingentes que no hay necesidad de descubrir mediante las ciencias empíricas, puesto que los podemos presentar como presupuestos ineliminables del sentido de los signos.

O por la vía de suponer y anticipar filosóficamente, ya fuese la existencia de una conciencia pensante, la existencia de una praxis corporal, la existencia de la comunicación lingüística, la existencia de un mundo exterior a la conciencia o la existencia de una comunidad real de comunicación, que se presenten como presupuestos ineliminables del sentido de los signos.

O por la vía contraria de unos hechos empíricos contingentes que tienen que ser descubiertos por las ciencias empíricas, y cuya validez tendría que ser fundamentada, en la cual la filosofía trascendental participa reconstruyéndolos críticamente y justificando su posible validez, pero sin fundamentarse en dichos hechos.

La relación de la Pragmática Trascendental con los descubrimientos de las ciencias empíricas se daría en el sentido de que aquélla reconstruye críticamente y justifica la validez de éstos, pero sin que la pragmática trascendental dependa ni esté sometida a los vaivenes de la volubilidad de los descubrimientos empíricos, ya que, si así fuese, ningún saber pudiese pronunciarse acerca de lo que ya siempre suponemos en todo saber y obrar, y careceríamos de un 'criterio para la crítica'. Con base en esto, podría insinuarse algo parecido con respecto a la independencia y relación problemática con la experiencia de los juicios sintéticos a priori.⁸⁵³

Una síntesis de síntesis de ciertos aspectos que llamarían la atención de Apel sobre ciertas teorías de la Acción, del Significado y de la Pragmática, podría ser:

852 CORTINA, Adela. *Op. cit.*, pág. 114

853 *Ibíd.*

El concienzudo estudio de los fundamentos racionalistas de la teoría de la acción de Max Weber, explicables también de las elecciones y decisiones estratégicas que a diario se toman en el mundo de los juegos, la política, la economía, etc., pudo haberle servido Karl Otto Apel para plantear la necesidad de superar este tipo de racionalidad teleológica y estratégica.

Los asociados de dicha racionalidad estratégica de la interacción no pasan de ser sólo, en su relación recíproca, medios y condiciones límites de las finalidades solitarias y de los esfuerzos de éxito de actores particulares.

Por tanto, así la racionalidad teleológica se revistiera de interacción estratégica, ya que en su esencia seguía siendo una racionalidad medio-fin, urgía superarla mediante otra teoría racional de la comunicación que de verdad proporcione una Ética satisfactoria y acorde con la actual crisis del proyecto de la civilización humana.

Con respecto a la Pragmática de Austin, Apel atiende a los esfuerzos que se hacían para conciliarla con la teoría de H. Paul Grice y la metamorfosis sufrida por la misma distinción terminológica entre actos, fines o efectos 'ilocucionarios', por una parte, y actos, fines o efectos 'perlocucionarios', por otra. Y con el intento de Austin de dar a entender a alguien, diciendo algo (acto locutivo) y realizando de esta manera un acto lingüístico (acto ilocutivo), algo diferente que en virtud de su sentido uno no quisiera expresar lingüísticamente (acto perlocutivo), lo que es readecuado terminológicamente por Strawson, en cuanto al concepto de acto perlocucionario.

Detalla como Strawson retoma la teoría intencionalista del significado de Grice, o el mecanismo de la reciprocidad reflexionada de las intenciones del hablante y de la comprensión del destinatario, para limitar el concepto de los actos perlocucionarios a las acciones de comunicación que primariamente no estarían orientadas hacia la comprensión sino hacia el éxito.

Los actos perlocucionarios quedarían circunscritos al sólo actuar estratégico, y ya no suficientes para explicar todo el fenómeno de la comunicación, puesto que las reacciones intencionadas (cognitivas y prácticas) del destinatario, que irían más allá de la comprensión, no serían entendidas como perlocucionarias (fines

o efectos perlocucionarios) sino como intenciones del hablante, convencimiento del destinatario, o fines ilocucionarios de los actos lingüísticos.

Pero el interés de Apel no sería tanto dilucidar este tipo de distinciones terminológicas, aunque también lo haría por aclarar si con la mejora propuesta por Strawson se excluía efectivamente el uso perlocucionario-estratégico del lenguaje, respondiendo si la comunicación lingüística obedecía a una concepción estratégica o no estratégica y si también los actos o intenciones de comunicación propiamente dicha eran de carácter estratégico o no estratégico

El verdadero interés de Apel es revelar la imposibilidad de una reducción de la racionalidad de la comunicación lingüística a la racionalidad de la interacción estratégica y poder esbozar su propia pragmática, la pragmática trascendental, dentro del contexto de una teoría racional de la comunicación basada en la teoría de la Acción.

Para esto, Apel analiza las diferentes teorías del significado, en tanto principio de la teoría de la acción, como la intencionalista y la convencionalista, y encuentra que:

Con respecto a la pragmática de Searle, Apel considera cómo merced a la teoría de los 'actos de habla' de Searle, quien establece una síntesis entre la teoría del significado basada en convenciones o reglas lingüísticas (Wittgenstein-Austin) públicamente válidas y la teoría 'no estratégica' del Intencionar o intenciones de sentido, según la cual 'es posible decir todo lo que uno intenciona o quiere decir' (principio de expresabilidad), se había introducido la condición de las convenciones del uso lingüístico para las intenciones de sentido vinculables con los actos ilocucionarios.

Por ser esto equivalente a la comprensión del 'significado atemporal' Grice-eano, sí permitiría separar el sentido estratégico perlocucionario del sentido intencional ilocucionario, y, en últimas, superar la concepción racional-teleológica (medio-fin) de las acciones lingüísticas (competencia lingüística).

Al estar más interesado en el problema de la competencia comunicativa que en el de esta competencia lingüística, esta reflexión sobre el 'principio de expresabilidad' de Searle le sirve a Apel para establecer la diferencia pragmática entre aquello que fácticamente se puede decir en un lenguaje sobre la base de las convenciones de significado existentes y aquello que se puede 'intencionar' con relación a la situación e insinuar a través de usos metafóricos, irónicos, etc., no

convencionales del lenguaje, o con la ayuda de un medio de expresión para-verbal.

Entonces, el uso de reglas lingüísticas pragmático-universales propias de la competencia comunicativa compensa el no uso de reglas lingüísticas convencionales de la competencia lingüística.

Se presupone que también ha tenido que hacerse uso convencional del lenguaje. Por ejemplo, el esfuerzo por hacerse entender de una persona limitada mentalmente por su hipertrofiada competencia lingüística y deficiencia comunicativa, podría parecerse al esfuerzo que ante nosotros hace un extranjero, con deficiente competencia lingüística en cuanto a nuestras reglas convencionales, que puede hacerse entender ante nosotros gracias a su elevada competencia comunicativa, pero son dos acciones totalmente distintas; si el extranjero logra comunicarse con nosotros, se presupone que también ha hecho cierto uso de nuestras reglas lingüísticas convencionales.

Además, Apel establece una relación de la Pragmática Trascendental con la teoría de los 'actos de habla' de Searle, pero sin fundamentarse en ella, en el sentido de creer que un análisis de los actos de habla podría llevarnos a una fundamentación de normas, sólo en la medida que los actos de habla fuesen analizados dentro de una pragmática trascendental del lenguaje.

Si Searle pretende derivar un enunciado ético (normas) de la forma 'debe', de otro enunciado de hecho de la forma 'es', y ya que lógicamente no es posible derivar de un 'es' un 'debe', Apel lo considera improcedente en la medida que Searle siga considerando que un análisis de los actos de habla se reduce a una mera 'descripción de hechos lingüísticos institucionales'.

Si dicho análisis de los actos de habla consistiera en una reflexión trascendental sobre las reglas universales que se realizan convencionalmente en todas las instituciones, entendiéndolas como normas no contingentes que siempre son aceptadas en la comunicación, entonces sí sería posible encontrar entre tales reglas algún principio moral del cual derivar normas con toda seguridad.

Un análisis de los actos de habla a la Searle, que pretende derivar a partir de los hechos ('es') lingüísticos institucionales unas normas ('debe'), no tendría ninguna incidencia ética; porque si a partir de un enunciado descriptivo se pudiera extraer legítimamente un enunciado valorativo,

sería aceptar que con independencia del rol ilocucionario fuera posible la deducción lógica de proposiciones a partir de proposiciones.

De la simple descripción de un hecho lingüístico institucional Searle eana como 'prometer' ('es'), y sin introducirle premisa normativa alguna, no podría deducirse un enunciado normativo ('debe'), porque las supuestas reglas que estarían implícitas en un hecho lingüístico institucional como el 'prometer' no son conminativas u obligatorias, y una cosa es comprender que algo tiene sus implicaciones normativas y otra lo es aceptarlas.

Porejemplo, si alguien constata empíricamente el hecho institucional de que Juan le 'promete' a Saúl cinco mil pesos, no necesariamente tendría que deducir el enunciado normativo 'Juan debe pagar a Saúl cinco mil pesos', ya que es posible que ese alguien entienda que la institución de 'prometer' es contingente y no obediente a reglas universalmente aceptadas, por lo que sólo se limitaría a describir hermenéuticamente el hecho de la promesa, sin tener que concluir lógicamente o afirmar que dicha promesa tiene que cumplirse.

De ahí que Apel intente hacer ir a Searle más allá de Searle, llevándolo a deducir normas éticas a partir del análisis pragmático-trascendental de los actos de habla. Lo que implicaría reconstruir la teoría de los actos de habla de Searle, considerando que la institución del lenguaje no es una institución contingente más y que más allá de la competencia lingüística está la competencia comunicativa.

En Apel, como también en Habermas, es fundamento de todos los fundamentos distinguir cómo dentro de la capacidad humana de hablar una cosa es la competencia lingüística de un hablante, propia de una pragmática lingüística, consistente tan sólo en la capacidad para formar reglas sintácticas y semánticas de cierto sistema lingüístico, y otra bien distinta es la competencia comunicativa de la Pragmática Trascendental, ya que ésta no se limita a una ampliación semántica de la competencia lingüística, sino que por estar ligada a reglas universales de la comunicación posee las funciones propias de producir y comprender actos de habla, posibilitar la traducción entre lenguajes, permitir el entendimiento intelectual, ofrecer bases para romper y cambiar convenciones lingüísticas y encauzar la reflexión sobre el lenguaje desde el lenguaje sin caer en un círculo vicioso.

Y aquellas reglas universales propias de la competencia comunicativa sólo pueden

fundamentarse en una pragmática trascendental, es decir, son reglas trascendentales de la comunicación; que por ser reglas trascendentales permiten que ya sean aceptadas por los hablantes explícita o implícitamente, criticar o justificar las convenciones utilizadas institucionalmente, poseer fuerza normativa o normatividad ética.

Con respecto al modelo de una teoría del significado fundada en 'convenciones lingüísticas', o de la cuestión acerca de la función constitutiva de significado de las convenciones lingüísticas, dentro del contexto de la teoría intencional del significado con orientación perlocucionaria (prelingüística) donde sólo podría hablarse de intenciones teleológicas y de propósitos volitivos prácticos en la medida que se conciben significados atemporales y fijados a través de convenciones lingüísticas, Apel destaca el concepto de convencionalidad de David Lewis y H. Schnelle.

Si las 'convenciones' existen cuando en un grupo de actores existen deseos intencionales y expectativas de comportamiento recíproco (Lewis), y se puede hablar también de la existencia de una convención cuando todos los socios tienen 'diferentes regularidades de comportamiento' (Schnelle), es destacable el aspecto de que casi siempre cuando se comunican dos socios para los cuales existe una convención, cada uno de ellos tendría la impresión de que se ha producido una comprensión o que el socio ha comprendido aquello que uno ha formulado.

Sobre la teoría racional de la comunicación, Apel resalta cómo Georg Meggle considera que, bajo la reserva de criterios normativos especiales, la racionalidad o corrección del comportamiento comunicativo con base en los criterios de la teoría racional de la decisión y de los juegos permitía responderle a Searle que la teoría de las convenciones lingüísticas no era más sólida que la teoría intencionalista del significado de Grice.

En cuanto a unas y otras teorías, desde los fundamentos teóricos-rationales de Apel podría concluirse que:

i. Son teorías parciales, no del todo adecuadas para fundamentar una teoría general y racional de la comunicación.

ii. Si una cosa es la intencionalidad y racionalidad de acciones ilocucionarias de comunicación y otra la intencionalidad y racionalidad de acciones perlocucionarias de comunicación, no es posible referir el fin y el efecto ilocucionarios del discurso a su fin posible y efecto perlocucionarios.

iii. Si en una teoría racional de la comprensión

de significados sólo, y sólo sí, podía hablarse de intenciones teleológicas o propósitos volitivos prelingüísticos bajo el presupuesto de 'significados atemporales' fijados a través de convenciones lingüísticas, no es posible referir lógicamente el 'significado atemporal' a intenciones teleológicas o propósitos volitivos prelingüísticos, con orientación extralingüística de los actores particulares.

iv. Hay que revelar la posición reduccionista implícita en la teoría intencionalista del significado, puesto que Grice ha considerado que el significado convencional de las expresiones lingüísticas, que entendemos como significado atemporal, en última instancia podría ser reducido a las intenciones prelingüísticas de unos actores particulares que perlocucionariamente (con o sin ayuda del lenguaje) procuraban influir en el mundo.

v. Mediante el mecanismo de Grice, así fuese con el refuerzo de Strawson, no era posible separar conceptualmente el oculto sentido estratégico del uso lingüístico perlocucionario del sentido intencional de los actos ilocucionarios.

vi. Hay que ser más explícitos en la distinción entre actos de comunicación orientados hacia la comprensión y actos estratégicos orientados hacia el éxito, ya que los actos propios de la comunicación son los actos 'no estratégicos' de la comunicación lingüística.

Pero, todas ellas se quedan cortas en la fundamentación racional de una teoría de la comunicación, como también en responder la pregunta acerca de los tipos de racionalidad de la interacción humana.

En general, Apel le reconoce a estas teorías intencionalistas del significado, de la decisión, del discurso de la validez intersubjetiva de significados atemporales y del solipsismo metódico, subyacente en todas ellas y que orientadas por la intención, la decisión y/o la convención parcialmente están fundadas en la racionalidad y la acción, su carácter progresista, al no partir por lo menos de presupuestos puramente conductistas.

Sin embargo, la alternativa seguiría siendo aquella teoría de la comunicación fundada en la Acción, la Racionalidad, la Comprensión, el Consenso, el Sentido, la Verdad, los Criterios normativos de racionalidad de la comprensión lingüística y, en lo puntual, fundada en el reconocimiento de los presupuestos semántico-lingüísticos basados en la racionalidad del discurso consensual-comunicativo.

Para ello, no obstante que por metodología todo discurso argumentativo tendría que partir de la posibilidad de 'intencionar' (meinen) algo en el sentido de la validez intersubjetiva o pública del significado fijable lingüísticamente, Apel propugna por partir de presupuestos de racionalidad a los que se pueda recurrir con la pretensión de sentido y verdad de los argumentos; es decir, parte de un 'Principio Pragmático Trascendental', cuya fundamentación racional es la de una 'idea regulativa' o de 'anticipación contrafáctica' de significados intersubjetivamente válidos.

Y sobre aquel hecho de que sólo los actos de habla de la variante Apel-eana, analizados pragmático-trascendentalmente, tengan carácter normativo y consecuencias éticas, Adela Cortina afirma que es algo que aún se discute dentro de las escuelas de la pragmática trascendental y la pragmática universal.

En particular aún se discute cómo las motivaciones humanas de la Necesidad y el Interés pueden adquirir un valor ético, cómo es que los actos instrumentales y estratégicos son propios de monólogos y los actos comunicativos son propios de la interacción dialogante, cómo es que lo moral tiene su origen en los actos comunicativos y no en los actos instrumentales o estratégicos, y cómo es que se elabora una pragmática no empírica que traspase aquellas reconstrucciones empíricas de los contextos fácticos del habla y reconstruya los universales del habla.

PRAGMÁTICA UNIVERSAL de Jürgen Habermas

En contravía de quienes hablan de un primer y segundo Habermas, el primero de 'conocimiento e interés' y el segundo de la 'teoría de la acción comunicativa', incluso tal vez contrariando al mismo autor, aglutinaremos buena parte de la obra de Habermas, como si ésta fuese un cuerpo doctrinario o constructo unitario, aunque en gracia de la verdad esto no sea así, encardinándola hacia la constelación de la Pragmática Universal.

Si Conocimiento e Interés es producto de una preocupación por la filosofía de la conciencia (del sujeto) y la teoría de la Acción Comunicativa es producto del 'giro lingüístico' hacia la filosofía del lenguaje, pasando entonces de una perspectiva monológica a otra dialógica, en últimas Habermas no se caza per se con la teoría de los Actos de Habla, siendo que al redimensionar esta teoría, dándole el contenido de la interacción social, las pretensiones de validez y la racionalidad

intencional de la acción, no se estaría dejando enclaustrar en los actos de habla explícitos; y que al introducir también el concepto de 'mundo de la vida' estaría bebiendo de las mismas fuentes de la filosofía de la conciencia y de la filosofía de la conciencia.

Al considerar Habermas que el pensamiento filosófico nace de la reflexivización de la razón encarnada en el conocimiento, en el habla y en las acciones, lo que hace que el tema fundamental de la filosofía sea la 'razón', establece que:

i. Es en la estructura del lenguaje donde el interés se enfrenta a un consenso general y espontáneo; que es en la competencia lingüística donde hallamos la condición necesaria y suficiente de la racionalidad humana;

ii. La categoría 'mundo de la vida' de Husserl necesita ponerse en el horizonte universal que fundamenta el sentido del conocimiento, la voluntad y el sentimiento, siendo que todo lo que los hombres cultos o comunes puedan hacer, decir o pensar sería tener tal Horizonte común, que es fundamento de sentido y base referencial en la búsqueda de la verdad.

iii. El estilo de reflexión, aún prisionero de la filosofía de la conciencia, es insuficiente para desarrollar una teoría crítica de la sociedad.

iv. Para dar campo a una teoría crítica de la sociedad, se necesitaría de un cambio de paradigma en la epistemología (fundamentos, verdad, estructuras, etc.) que, superando su preocupación por la conciencia, no sólo se limite a dar el 'giro lingüístico' a la filosofía moderna, sino complementándolo con los fundamentos de una racionalidad comunicativa, incluyendo en ésta los elementos de una 'teoría de la acción'.

La Filosofía de la Modernidad dejaría de ser la gran acomodadora de las ciencias y juez suprema de la cultura, para dar un giro en su sentido y, junto con la misma ciencia, pasar a ser protectora y vigilante de una 'racionalidad' dinámica, cinemática y dialéctica que enriquece y evoluciona tanto a la filosofía como a las ciencias; una racionalidad que sería atributo de las teorías especializadas propias de una cultura de expertos y de la práctica cotidiana del resto de la sociedad.

Como la relación intersubjetiva no es sólo un momento de comprobación de la razón, sino que propiamente es el momento en que esa razón se constituye y, puesto que la comunicación intersubjetiva tiende hacia el entendimiento, Habermas se propone investigar las condiciones universales que hacen posible ese entendimiento.

Propone los fundamentos de una 'pragmática universal', como ciencia encargada de reconstruir las bases universales de validez del habla, identificando y reconstruyendo las condiciones universales del posible acuerdo, en el que todo interlocutor, culto o común, puede hacer, decir o pensar, teniendo ese horizonte universal y común del 'mundo de la vida'.

También, Habermas busca 'detrascendentalizar la razón' para poder esclarecer el mismo horizonte del 'mundo de la vida'.

Sobre esta idea, desde la postura crítica que desde adentro adelanta sobre buena parte de los postulados de la Fenomenología, el filósofo Guillermo Hoyos apunta cómo con la 'detrascendentalización de la razón' propuesta por Habermas no sólo se busca dar el giro de los primados de la filosofía de la conciencia, la filosofía de la reflexión, la teoría crítica del conocimiento y la epistemología hacia la teoría del 'actuar comunicacional', sino que le interpela a la misma Fenomenología (última figura del idealismo alemán) el que todavía el 'mundo de la vida' y la 'corporeidad' sean sólo correlatos de una conciencia intencional que, en el diálogo del alma consigo misma, sin más es capaz de pasar de la constitución de sentido (Sinnkonstitution) a pretender realidad (Seinsgeltung), con base en la conciencia de evidencia que es conciencia de estar con las cosas mismas.

Así, mediante una filosofía más preocupada por revelar los errores empíricos que los errores lógicos, por valorar qué juicios son correctos, justificados y legítimos, antes de valorarlos como verdaderos o falsos, y preocupada por encontrar cuáles serían en determinado contexto las hipótesis capaces de hacernos más inteligible dicho contexto y de fundamentar y orientarnos en nuestras conductas racionales a seguir, Habermas plantearía la necesidad de dar el salto desde esa subjetividad trascendental de Husserl.

Ya que para Husserl el 'mundo de la vida' sólo sería 'mi mundo sentido desde mi subjetividad trascendental' o monólogo autorreflexivo de una intencionalidad capaz de dar sentido y verificar realidad, a un diálogo entre participantes desde diversas perspectivas de lo mismo, teniendo como eje de cambio un 'mundo de la vida' que no es mero correlato de la conciencia trascendental, cuando en realidad el 'mundo de la vida' es el campo de entendimiento y de acción de personas que se reconocen como diferentes y que como tales organizan sus vidas de acuerdo con normas propuestas por ellas mismas.

En cambio, para Habermas el 'mundo de la vida', según el maestro Hoyos, es la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas, siendo que sólo por la Comunicación se ponen en plena relación el individuo y la sociedad, esforzándose por comprenderse y comprender el 'mundo de la vida'. Pero dicha comunicación tendría que se aquella donde sus participantes tengan la competencia (capacidad) de aunar sin coacciones y de generar consensos, siendo que los diferentes participantes sólo superarían la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista en la medida que a su manera pongan la validez del sentido y significado de sus personales puntos de vista a disposición de los demás interactuantes.

'En la comunicación se logra lo que busca la epoché fenomenológica: las proposiciones con sentido 'no se refieren sin más salvedades a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, sino que relativizan sus manifestaciones o emisiones contando con la posibilidad de que la validez de éstas pueda ser puesta en tela de juicio por otros actores... La evidencia fenomenológica, conciencia de las cosas mismas con base en múltiples vivencias de lo mismo y del mismo sujeto, se resuelve ahora comunicacionalmente como resultado de las experiencias de diversos participantes con sus respectivas opiniones y razones'⁸⁵⁴

Esto es, el 'mundo de la vida' de Habermas es el ámbito Trascendental donde se encuentran el hablante y el oyente, recíprocamente reclamando que sus posiciones encajan en el mundo, criticando o confirmando la validez de las pretensiones y poniendo en orden sus discrepancias con el propósito de llegar al consenso o acuerdos.

Acá, en la detranscendentalización de la Razón o cambio de paradigma de una 'fenomenología trascendental' a una teoría del 'actuar comunicacional', a partir de lo cual la misma Razón adquiere otro significado crítico y pragmático, es donde empieza a tomar forma ese carácter 'universal' de la Pragmática de Habermas, siendo que se parte del mundo experiencial, vivencial y existencial de razones, sinrazones, conocimientos, sentimientos, emociones, afectos, principios y máximas para llegar a comprender y acatar leyes universales de la moral.

'La reformulación comunicativa del principio de universalización de la moral es bien conocida: 'En

854 *Ibid.*

855 *Ibid.*

lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que sea ley general, tengo que presentarles a todos los demás mi máxima con el objeto de que comprueben discursivamente su pretensión de universalidad. El peso se traslada de aquello que cada uno puede querer sin contradicción como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal' (McCarthy en Habermas 1983, p. 77)⁸⁵⁵

Según Adela Cortina, en Habermas también encontramos desarrollado el concepto de 'Trascendental', sólo que redefinido de una manera acorde con las nacientes ciencias reconstructivas, ya que el sujeto trascendental no podría seguir siendo el definido por K. O. Apel como la 'comunidad ideal de comunicación', sino uno acorde con las ciencias reconstructivas que serían las legítimas herederas de una filosofía trascendental transformada.

La investigación sobre los presupuestos universales e inevitables del habla o de la comunicación, la realiza Habermas con base en cierto trasfondo trascendental Kant-eano, pero considerando como inadmisibles la separación tajante entre el conocimiento trascendental a priori y el conocimiento empírico a posteriori, ya que ningún bien le hace a la filosofía ese 'apriorismo' que no sólo pretende proporcionar un conocimiento anterior al conocimiento científico sino, además, determinarle el lugar a las ciencias; y aunque también retoma muchos supuestos del trascendentalismo transformado de Apel, considera improcedente que su pragmática sea reconocida como trascendental, porque era demasiado engorroso entrar a comparar la experiencia comunicativa con una experiencia posible, mucho más cuando ya se sabe que la experiencia puede constituirse y que las expresiones no se constituyen sino que se generan, y porque después no sería fácil desprenderse del estigma del apriorismo.

Si las nacientes ciencias necesitan diferenciarse de las empírico-analíticas no significa, considera Habermas, que tuviera que repudiarse la investigación llevada a cabo a posteriori, siendo que las reconstrucciones racionales, además de ser falibles, se caracterizan por poder explicitar las condiciones de posibilidad de las expresiones, esclarecer desviaciones, impulsar la diferenciación entre pretensiones individuales de validez, acceder a condiciones de validez muy generales y, por tanto, poder describir 'universales'.

De ahí que su pragmática, así recurra a argumentos trascendentales con una fundamentación trascendental, no sea trascendental sino Universal.

No le preocupa a Habermas ser refutado por los postmodernos, siendo conocido su pudor ante la impronta del rótulo postmodernista, como Lyotard y Vattimo que, a la par de su apología del disenso, le reprochan a Habermas su búsqueda de un 'consenso universal', por dejar en la penumbra el derecho o imperativo del individuo a la disidencia como pilar fundamental de toda Ética. No obstante, Habermas no duda en asumir la defensa del proyecto de la Ilustración, en cuanto a la vigencia de una 'organización racional de la vida social cotidiana'.

Pero esto de desconfiar del consenso argumentativo universal, que Habermas ha planteado con base en la evidencia de una modernización de la sociedad europea como resultado de un proceso histórico universal de racionalización en el que tanto el Mercado como el Estado están regulados por una racionalidad instrumental (Weber), también los llevaría a desconfiar en la Razón y hasta en el filosófico ejercicio de la crítica racional.

En la 'Teoría de la Acción Comunicativa', Habermas elabora su filosofía del lenguaje como base de la teoría de la modernidad y suministra también el marco conceptual sobre el que se apoya en la crítica al postestructuralismo⁸⁵⁶

Si los post-Modernos le reclaman a Habermas que es de la naturaleza humana el estar luchando y autodestruyéndose entre sí, que el supuesto diálogo civilizado entre pueblos, culturas y naciones es una quimera y que su modelo de una sociedad del discurso en la que decide el ideal de la autoridad no violenta del mejor argumento no es posible, a cuento de qué tales observaciones, puesto que el mismo Habermas es providente y providente al respecto.

'No peco de inocencia. Sólo de los discursos interculturales sobre derechos humanos y democracia no surgirá ninguna sociedad de ciudadanos del mundo, incluso si Occidente los siguiera con autocrítica y con comprensión hacia la forma de ser-diferentes de otras culturas. Una comprensión intercultural sin la clara voluntad de dar una forma políticamente justa a la economía globalizada, no lleva a ninguna parte'⁸⁵⁷

Entre otros propósitos, J. Habermas analiza los 'constructos' implícitos en el concepto de sociedad, integradores de los paradigmas de mundo de sistema y mundo de la vida, elaborando esa teoría crítica de la modernidad que reconstruya y haga aún más vigente el proyecto ilustrado de modernidad.

Pragmática Empírica, preámbulo de la Pragmática Universal

Interesarse por la pragmática es hacerlo por el Lenguaje, en cuanto forma de conducta y en cuanto actividad de un participante o de un grupo de éstos, es estudiar la significación de los signos, que es la relación que existe entre los signos y los sujetos que los usan, ya que un signo para el sujeto que lo usa es equivale a la significación de este signo.

El lenguaje artificial, formalizado, se sustenta en la sintaxis, mientras que todo el plexo de sentido del lenguaje natural (ordinario, cotidiano) es analizado por la Pragmática.

Habermas no estructura su teoría sobre el entendimiento y el consenso en el diálogo y la conversación a partir de la teoría de los 'actos de habla', pero no pudo permanecer ajeno a sus postulados, siendo que ante la necesidad de revelar asuntos referentes al problema del 'habla' se encuentra con que los actos de habla también le eran pertinentes a su teoría de la Acción Comunicativa, en particular para reelaborar el concepto de 'competencia comunicativa' a partir de la posibilidad de transformar las 'oraciones' en 'preferencias', siendo que los rasgos fonéticos, sintácticos y semánticos y los caracteres del habla en la emisión, que son los que efectivamente caracterizan lo que es una 'preferencia lingüística', son susceptibles de admitir una reconstrucción racional que fundamente la temática de la competencia comunicativa propia de una Pragmática Universal.

'Con una concepción de los actos de habla semejante a la de Strawson, Habermas propone una revisión de la noción de competencia lingüística de Chomsky. Chomsky distingue entre performance, el uso efectivo del lenguaje en situaciones concretas, y competence, que es conocimiento ideal que el hablante tiene de su lengua, y concluye que el primero no es susceptible del mismo tipo de reconstrucción teórica que el segundo'⁸⁵⁸

856 CALLINICOS, Alex. *Contra el Postmodernismo*, Ancora Editores, Bogotá, 1993, págs. 145-158

857 HABERMAS, Jürgen; *Revista Señales; entrevista a Matthias Hoenig*, Bogotá, 2004, pág. 17

858 VEGA RODRÍGUEZ, Margarita. *Actos de habla y pragmática universal en Habermas, citando a: Aspectos de la teoría de la sintaxis de Noam Chomsky; Universidad Complutense de Madrid, marvega@socrates.berkeley.edu*

En los primeros momentos que Habermas emprende sus pasos orientados hacia una teoría de la acción comunicativa no tiene en cuenta todavía la semántica intencional impulsada por Grice, sino que va construyendo su teoría extrayendo y combinando aspectos de las teorías de Mead y Wittgenstein. Ya se sabe que Habermas concedería después la importancia y justicia a dicha semántica intencional, de una manera tal que ni él mismo creía que tenían.

Ahora, si se quisiera saber sobre las fuentes del concepto 'acción comunicativa', incluso en su etapa prelingüística tal como puede hacerse con cualquier otro concepto, no sería de extrañar que tuviéramos que escudriñar en las teorías del Acto de Habla de la filosofía analítica, aunque estas teorías no hayan contribuido mucho al descubrimiento de un concepto de racionalidad satisfactorio de las aspiraciones universalistas y estén unidas exteriormente mediante la formalidad de reglas normativas.

Al ocuparse de la teoría del lenguaje y del significado, que es uno de los núcleos temáticos más recurrentes en la filosofía moderna, encuentra Habermas que todos los argumentos se centran en las condiciones formales del entendimiento lingüístico, ya sea en la vida cotidiana o en el plano de las experiencias o en los discursos organizados sistemáticamente; que es a la teoría de la argumentación a quien compete la tarea de reconstruir las presuposiciones y condiciones pragmático-formales del comportamiento explícitamente racional; y que tanto las afirmaciones como las acciones teleológicas son más racionales cuanto mejor puedan fundamentarse las pretensiones de verdad proposicional o de eficiencia vinculadas a ellas.

Podríamos considerar que Habermas se aproxima a una pragmática o teoría comunicativa vinculando las acciones comunicativas a una valoración de verdad, de tal manera que la condición de ser un éxito, un fallo, un acierto, un desacierto o un infortunio serían aplicables sólo a las acciones por él denominadas teleológicas.

Esto lo detectamos una vez nos dice que: 'un oyente puede poner en tela de juicio que la afirmación hecha por un hablante sea verdadera; un observador puede poner en duda que la acción ejecutada por alguien vaya a tener éxito'

El punto de partida de Jürgen Habermas es el análisis no meramente empírico de los 'actos de habla', hablándonos de la necesidad de una pragmática de alcance universal, no empírica, como ciencia encargada de reconstruir las bases

universales de validez del habla para identificar y reconstruir las condiciones universales del posible acuerdo.

Con respecto a Austin y Searle, los ve en la línea del segundo Wittgenstein, destacando que su semántica formal pasa del análisis de las oraciones al análisis de las acciones lingüísticas; abandonan la simple función expositiva del lenguaje para abrirse a un análisis imparcial de la diversidad de fuerzas ilocucionarias; su teoría del significado como uso permite un análisis conceptual también de los aspectos pragmáticos de la expresión lingüística; y que la teoría de los actos de habla significa el primer paso en dirección a una pragmática formal.

Después de referirse a la distinción hecha por Austin entre acto locucionario, acto ilocucionario y acto perlocucionario, Habermas analiza los cortes conceptuales establecidos por Austin y Searle en los que el acto de habla resultante del componente ilocucionario y del componente proposicional es concebido como un acto autosuficiente que el hablante emite siempre con intención comunicativa, es decir, con el propósito de que un oyente entienda y acepte su emisión.

Lo que no sucede, aclara Habermas, con las 'acciones teleológicas', ya que en éstas su sentido sólo podemos identificarlo valiéndonos de las intenciones que persigue el autor y de los fines que se propone realizar.

La glosa de Searle a Grice de que la intención del hablante no es suficiente porque también cuenta la 'convención', es retomada por Habermas pero complementando dicha 'intención' con los 'fines'.

En cuanto a los actos perlocucionarios de Austin, Habermas explica que éstos surgen cuando los actos ilocucionarios desempeñan un papel en un tejido de acción teleológica, cuyos efectos sólo se consiguen si el hablante, además de actuar orientándose al éxito, vincula los actos de habla a intenciones y los instrumentaliza para propósitos que sólo guarden una relación contingente con el significado de lo dicho.

Sobre la controversia desatada por el deslinde entre actos locucionarios y actos perlocucionarios, postulado por Austin, Habermas se refiere a los cuatro criterios de demarcación propuestos, lo que no vamos a reseñar, y al análisis realizado por Austin de los actos de habla en contextos de interacción.

Considera cómo el meollo provocado por Austin está en haber puesto de relieve el carácter realizativo de las emisiones lingüísticas valiéndose

para ello de actos de habla como bautizar, apostar, nombrar, etc., donde las obligaciones resultantes de la ejecución del acto de habla están reguladas por las correspondientes instituciones o normas de acción, pero sin considerar que estas interacciones que tiene el componente ilocucionario de los actos de habla pertenecen a un tipo distinto de aquellas en que se presentan efectos perlocucionarios.

Esto es, quien cierra una apuesta, nombra general a un jefe, da una orden, amonesta o hace una advertencia, hace un pronóstico, cuenta una historia, hace una confesión, hace una revelación, etc., está actuando en un plano de interacción comunicativa que no produce efecto perlocucionario alguno, ya que los fines perlocucionarios sólo puede perseguirlos el hablante cuando logra ocultar a su interlocutor que está actuando estratégicamente, como en el caso de dar la orden de atacar para hacer caer a la tropa en una emboscada o cuando a altas horas de la noche alguien se pone a contar una historia para retener a un invitado.

Los 'actos de habla' en la 'pragmática universal'

Habermas considera que una cosa es la afirmación con que un hablante manifiesta con intención comunicativa una determinada opinión, y otra lo es la intervención teleológica en el mundo con la que un actuante trata de lograr un determinado fin, pero que una y otra encarnan un saber fiable y pueden corresponder a intentos que resultan fallidos.

Con base en reglas universales-pragmáticas de la comunicación, que nos permiten producir y comprender actos de habla, Habermas retoma aquello de que la fuerza ilocucionaria es atribuible racionalmente a cada acto de habla, para explicar la relación entre el hablante y el oyente. Si cada uno de los hablantes propone sus pretensiones de validez, y si el oyente acepta el ofrecimiento que significa un acto de habla, entonces se abre el campo para un acuerdo entre los interlocutores.

Así el concepto más general de 'comunicación acertada', que es al que se quisiera llegar, precisamente es el rechazado por la teoría del Acto de Habla.

Habermas parte de la evidente distancia

pragmática entre una proposición que es lingüísticamente formulada y un acto de habla, para ocuparse de los asuntos de la estructura del lenguaje, ya que si bien es cierto la competencia lingüística sólo es la capacidad de un hablante para formar y usar reglas sintácticas y semánticas de un sistema lingüístico, en ella encuentra una condición necesaria y suficiente de la racionalidad humana, pero sin consecuencias de tipo normativo o ético.

Sobre la clasificación de los actos de habla de Austin, nos dice Habermas que en realidad Austin sólo da un criterio de delimitación unívoco para la clase de los 'commissives' (compromisorios), siendo que con las promesas, las amenazas, las declaraciones de intención, los votos, los contratos, etc., el hablante se obligaría a realizar determinadas acciones en el futuro.

El hablante contrae un compromiso normativo que le obliga a actuar de una determinada manera. Las clases restantes, aun teniendo en cuenta el carácter descriptivo de la división, no están definidas en forma satisfactoria; no cumplen las exigencias de distinción y disyuntividad.

La clasificación de Austin no obliga a asignar siempre fenómenos diversos a categorías diversas o cada fenómeno a una sola categoría.

De acuerdo con los fines extralingüísticos del uso del lenguaje, el mecanismo de la teoría clásica del acto lingüístico Austin-eana y Searle-eana, que distingue el uso del lenguaje entre los efectos o fines 'ilocucionarios' y 'perlocucionarios' del discurso, es readecuado por Habermas en el sentido de que:

'El fin o efecto ilocucionario del acto lingüístico consiste exclusivamente en la <comprensión> del discurso de acuerdo con las convenciones lingüísticas (de su sentido Proposicional e Ilocucionario) por parte de los destinatarios. Toda reacción del destinatario que vaya más allá de esto - sea una acción o simplemente una emoción o una convicción sobre el mundo - representa un 'efecto perlocucionario'⁸⁵⁹

El 'efecto perlocucionario' tenido en cuenta por Habermas para fundamentar su 'Pragmática Universal', es aquel efecto perlocucionario que esté vinculado con el acto ilocucionario de acuerdo con su sentido de regla convencional.

Por tanto, puede decirse que Habermas se interesa por la teoría de los Actos de Habla pero

859 APEL, K. O. *Estudio Éticos, Alfa, Barcelona, 1986, pág. 73*

contextualizándola en el marco más amplio de la Acción Social, que es comprender el Lenguaje en el contexto de una relación interpersonal. Si esa unidad elemental de la comunicación lingüística que es un 'acto de habla' no se reduce a ser un simple símbolo sino que da cuenta de la producción o emisión de una instancia de una oración bajo ciertas condiciones (Searle, 1969), entonces la competencia del hablante ideal no se reduciría, según Habermas, a la capacidad de entender y producir emisiones, sino que comprendería también toda esa intersubjetividad inserta en el mundo que se debe a la capacidad de establecer y entender modos de comunicación con en el mundo externo que es donde tiene lugar el habla.

Al ser el Habla algo distintivo y omnipresente de la especie humana, para Habermas una teoría de la comunicación se constituiría en la disciplina universal y básica de las ciencias humanas en la medida que revela la infraestructura universal de la vida sociocultural que hace llegar al entendimiento a un hablante y un oyente.

'Desde el punto de vista de una teoría de la acción comunicativa, la teoría de los actos de habla ofrece una explicación de la fuerza ilocucionaria propia de las oraciones realizativas que pueden generar las relaciones interpersonales pretendidas por el hablante. Así la tarea de la pragmática universal es la reconstrucción de las 'presuposiciones generales de las acciones de habla consensuales'⁸⁶⁰

Al no ser suficiente tomar de Austin y Searle que el 'hablar' es una forma de conducta (acción) y que el 'acto de habla' no es una acción independiente, puesto que podría confundirse una acción como el acto de habla con una simple operación lingüística que no tiene ningún contacto con el mundo, Habermas precisa que los 'actos de habla' son acciones, pero 'acciones sociales' que sí posibilitan estar en contacto con el mundo, que funcionan como infraestructura de otras acciones o mecanismos de coordinación para otras acciones.

Thomas McCarthy⁸⁶¹ explica cómo las operaciones de habla o reglas de operación lingüística determinan las condiciones para

efectuar un determinado 'enunciado', pero no lo que es el enunciado mismo. Se requieren unas reglas de acción que orienten la transformación de las 'oraciones' en 'preferencias', puesto que éstas sí se deben al contacto con el mundo, además de estar sujetas a ser criticadas desde la perspectiva de la verdad y sinceridad comunicacional; un mundo que no es el dual de la relación sujeto-objeto, sino el triádico mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo. ¿El 'cuerpo y mundo' de Merleau-Ponty?, ¿Los tres mundos de Karl Popper?

'La teoría de los actos de habla en Habermas está, por tanto, inserta en su teoría de la acción comunicativa y tiene la intención de sentar los 'fundamentos normativos de una teoría de la sociedad'⁸⁶²

Hermínsul Jiménez⁸⁶³ considera cómo el alcance de la Pragmática o Ética Comunicativa es universal porque parte de un análisis no meramente empírico de los 'actos de habla', revelando su doble estructura Performativa y Proposicional.

Con respecto a la dimensión 'performativa', ésta no quedaría verbalizada a través del lenguaje, sino implícita, configurando una proposición dominante que contiene un pronombre personal en primera persona como sujeto de la expresión, un pronombre personal de la segunda persona como objeto de la expresión y un predicado que se construye en presente; por ejemplo, 'te digo que'; con respecto a la dimensión 'proposicional', ésta se expresa a través de una proposición subordinada a la anterior, conteniendo un Nombre o una característica como sujeto de la expresión que designa un objeto y un predicado para la determinación general que se atribuye al objeto.

Esta doble estructura de los actos de habla evidencia la doble estructura de la comunicación en el lenguaje ordinario: Un nivel de la intersubjetividad, en el que hablan entre sí hablante y oyente, y otro nivel de los objetos sobre el que hablante y oyente se ponen de acuerdo.

En la proposición performativa se determina el modo de comunicación del 'acto de habla' y, por tanto, su sentido pragmático. Sólo si los sujetos hablante-oyente alcanzan un acuerdo producido

860 VEGA RODRÍGUEZ, Margarita. *Op. Cit.*

861 Mc CARTHY, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1987; citado por Margarita Vega R., *op. cit.*

862 *Ibid.*

863 JIMÉNEZ MAHECHA, Hermínsul. *Concepción Pragmática de Habermas; Seminario Foucault-Deleuze; Edit. Fundación morada al sur, 1998, U. de Nariño, Pasto*

en lo pragmático, el acto de habla paradigmático o acción comunicativa tendría éxito y dicho acuerdo sólo se alcanzaría en el caso de que se cumplan las cuatro 'pretensiones de validez':⁸⁶⁴ Inteligibilidad, Veracidad, Verdad y Corrección.

Si el oyente cuestiona alguna de las pretensiones de validez performativamente esbozadas por el hablante, se interrumpe la acción comunicativa, siendo que si es la Inteligibilidad, el hablante tiene que aclarar la expresión; si es la Veracidad, tendría que recuperar esa confianza que ha quedado en entredicho; si son las de Verdad y/o de Corrección, uno y otro interlocutor se verían obligados a pasar al discurso argumentativo, si es que desean proceder racionalmente.

Esto es, la Pragmática Universal implica una teoría crítica de la sociedad a partir de una reconstrucción racional de las condiciones del 'habla' y de la 'acción', superando así lo que la hermenéutica o la ciencia analítica empírica por sí solas no han podido conseguir, sin caer ni en la autorreflexión crítica ni en la reflexión exclusivamente trascendental.

Y plantea que cuando una persona emite una oración gramaticalmente bien formada en una situación específica, su Acción se ejecuta a través de la elección de una expresión lingüística inteligible para entenderse con un oyente sobre algo y, a la vez, darse a entender. De esta manera, la persona pone en 'conexión' la Oración con el 'mundo externo' (objetivo) de los objetos, con el 'mundo social' de los valores y normas y con el 'mundo interior' (subjetivo) de las vivencias; y con base en la fuerza ilocucionaria, que racionalmente atribuimos a cada Acto de Habla, se establece una relación entre el hablante y el oyente en la cual cada uno de ellos propone unas pretensiones de validez que tienen que ver con las dimensiones antes anotadas y que merecen reconocimiento. Si el oyente acepta el ofrecimiento que significa un Acto de Habla, se abre el campo para un acuerdo entre los interlocutores.

Comprender un Acto de Habla equivale a conocer aquellas condiciones (cuatro) formales de validez que hacen que los interlocutores relacionados califiquen como aceptable lo dicho. No obstante, dice Hans Friedrich Fulda⁸⁶⁵ que el

concepto más general de 'comunicación acertada', que es al que se quisiera llegar, precisamente es el rechazado por la teoría del Acto de Habla.

Conocimiento e Interés: Propedéutica de la Pragmática Universal

La idea central de Habermas en Conocimiento e Interés es explicar cómo los 'intereses' cognitivo/cognoscitivos se realizan en 'acciones',⁸⁶⁶ referenciando los tres tipos de 'acciones' cognitiva/cognoscitivas que se derivan cada una de su respectivo 'interés'. El 'interés técnico' se realiza en la dimensión existencial-experiencial-vivencial social del Trabajo; el 'interés práctico' en la dimensión existencial-experiencial-vivencial social de la Interacción humana (lenguaje) y el 'interés emancipatorio' de la dimensión existencial-experiencial-vivencial social del Poder (dominación).

Una idea bien general e introductoria de esta temática del 'conocimiento e interés' sería considerar que la fuente de esta preocupación estaría en la doctrina de los 'tres saberes' de Max Scheler, mediante la cual se adelanta una contundente crítica al cientificismo positivista fundado en Comte y Spencer, que no era una filosofía sino una simple ideología legitimante de las potencias industriales del momento y que al considerar sólo el saber de dominio subestimaba tanto el saber formativo como el saber emancipatorio.

Con base en esta doctrina de los tres saberes, también M. Scheler desenmascara que tras del afán positivista por negar la diferencia esencial entre el hombre y el animal sólo se encubría una concepción del mundo que creía a fe ciega que la ciencia positiva era una prolongación gradual (evolución) de la inteligencia técnico-práctica animal, desconociendo así que gracias al saber formativo y al saber emancipatorio el 'homo sapiens' se diferenciaba esencialmente del 'homo faber'.

Si sólo fuese por el positivismo, aún seguiríamos siendo el homo faber, puesto que la ciencia sólo se debería al saber técnico de dominio, y no pasaría de ser un simple embeleco el saber formativo y el saber emancipatorio.

864 Sobre las 'pretensiones de validez', ya se ha dicho lo pertinente, pero aún no bajo el contexto de la Pragmática Universal.

865 FULDA, Hans Friedrich. ¿Es instrumental la acción comunicativa?; artículo publicado en 'Historia, Lenguaje, Sociedad' (homenaje a Emilio Lledó), editorial Crítica, Barcelona, 1989

866 En Habermas, la 'acción' no se deriva sólo del 'interés', sino también en la búsqueda de una comprensión de la naturaleza y el contexto de la actividad humana, como esencia de la sociedad humana.

Como el saber formativo y el saber emancipatorio son Saber Trascendental, tal vez por esto el positivismo llegaría a considerar que la metafísica le estorbaba.

Karl O. Apel y J. Habermas fundamentan aún más la idea de Max Scheler retomando el 'saber de trabajo' (saber de dominio), el 'saber formativo' y el 'saber de salvación', Scheler-eanos, trasteándolos hacia sus propias teorías. En el caso de la teoría de los intereses cognoscitivos de Apel, cada uno de estos saberes correspondería respectivamente al 'interés técnico', el 'interés práctico' y el 'interés emancipatorio'.

Un detalle interesante es la confirmación de Adela Cortina sobre el reconocimiento que hace Karl Otto Apel de haberse apoyado en la teoría de los tres saberes de Scheler, en la formulación de su teoría de los 'intereses del conocimiento', lo que, según Apel, también haría Habermas.⁸⁶⁷

No obstante, de ser evidente que el conocimiento humano tiene un substrato biológico (naturaleza), qué problema sería admitir que en principio el 'interés' que desencadena el conocimiento humano es el de la autoconservación o supervivencia de la especie, lo que no es admitido así por Habermas.

Para éste la especie sólo reconocería como cognoscitivamente 'interesante' aquello que, de manera previa, ya ha sido esclarecido y señalado como tal por el 'lenguaje' y el 'entendimiento', primando entonces los intereses determinados por las condiciones culturales ¿históricas? plasmadas en el trabajo, el lenguaje y la dominación (poder). Por ejemplo, el Interés supremo motivante del conocimiento humano sería el de la 'emancipación'.

Para Habermas también la cultura científica es producto del cultivo de un hábito reflexivo e ilustrado ¿modernidad? del conocimiento humano, pero el conocimiento humano no sería tan aséptico ni neutral, siendo que se corresponde con la dimensión social. Además, no sólo el conocimiento realizado en los claustros académicos o en la comunidad científica es ajeno a la superfluidad y falta de sentido, puesto que aún aquel mediado por el lenguaje ordinario es dador de sentido y significados.

Al encontrarse Habermas con la racionalidad científica formaba parte del conjunto de la razón social, propone sustituir la noción de objetividad

del conocimiento por la de 'intersubjetividad', donde el método no sería garantía de llegar le método el que per se nos llevaría a la verdad (Feyerabend) sino los respectivos 'consensos' al interior de las comunidades científicas, académicas y comunicacionales, ya que la sociedad contemporánea fundada en la ciencia sólo se constituiría como sociedad racional en la medida que la producción de conocimiento esté legitimado por el consenso de la opinión pública.

La 'epistemología' Habermas-eana es una relación interdisciplinaria de una filosofía del conocimiento, una teoría del conocimiento y una sociología del conocimiento, sustancialmente crítica de aquella epistemología positivista que además de repudiar a la metafísica concibe que el conocimiento es empírico y objetivo, y que sólo sería susceptible de conocimiento lo que es experimentado sensorialmente (percepción, observación).

Es una desidealización del conocimiento (científico) al denunciar que ningún conocimiento es neutral, sino que está filtrado por los 'intereses' de los grupos de presión (económicos, políticos, académicos) que en un determinado momento detentan el monopolio del conocimiento.

El conocimiento es fiel reflejo de las contradicciones, contraposiciones y tendencias emergentes en el seno de las clases y necesidades sociales; en el seno de los 'intereses' sociales que propugnan por el cambio o la reproducción de unas determinadas relaciones sociales y del sistema vigente.

Ese rasgo de sesgo contemplativo y ontologista que el positivismo le endilgaba a la metafísica es depurado, mas no negado, por la epistemología de Habermas que, al revelar la naturaleza 'interesada' del conocimiento humano, disolvía de paso esa ilusión objetivista de la epistemología clásica (positivista) fundada en la relación aséptica entre sujeto y objeto.

'Ahí radica el verdadero talón de Aquiles del positivismo en ciencias sociales: la falsa disección entre dimensión hermenéutica y dimensión social del conocimiento. En efecto, al desgarrar la conexión existente entre Conocimiento e Interés, los partidarios de una ciencia social axiológicamente desvinculada se posicionan de manera ficticia fuera del complejo social de investigación... El entendimiento del complejo de la vida social de cómo es, en definitiva, no puede separarse de cómo debería ser'⁸⁶⁸

867 CORTINA, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Sígueme, Salamanca, 1995, pág. 90*

868 GARCÍA MENÉNDEZ, José Ramón. *Teoría Crítica en las ciencias sociales-Conocimiento, Racionalidad e Ideología. Web*

Estamos entonces en que para Habermas el Conocimiento está inducido por motivaciones exteriores al mismo conocimiento, por los 'intereses'; que su Epistemología, reveladora del reduccionismo positivista, forma parte de ese diálogo crítico propio de la tradición marxista, fundamentada en los trabajos interdisciplinarios de la filosofía, la teoría y la sociología del conocimiento; que también liga su pensamiento con los trabajos teóricos de la tradición de la filosofía trascendental.

En Conocimiento e Interés, la noción de Interés tendría el doble sentido de poner de manifiesto que no quiere llevar a cabo una reducción de 'determinaciones' lógico-trascendentales a 'determinaciones' empíricas, siendo que no se trata tampoco de una noción estrictamente trascendental alejada de la historia natural de la especie humana, pero apuntando que los 'intereses' conducen el conocimiento mediando entre la historia natural de la especie humana y la lógica de su proceso de formación.

Por un lado, Habermas llama 'intereses' a las orientaciones básicas adscritas a determinadas condiciones fundamentales de la posible auto-reproducción y auto-constitución de la especie humana, y por el otro el 'interés' por la autoconservación no puede ser definido de manera independiente de las condiciones culturales: el trabajo, el lenguaje, la interacción social y la dominación, siendo que el 'interés' por la autoconservación no puede tener como meta, así sin más, la reproducción en la vida de la especie.⁸⁶⁹

Por otra parte, hay un 'interés comunicativo' que lleva a los miembros de una sociedad a entenderse (y a veces a no entenderse) con otros miembros de la misma comunidad, o que lleva a entendimientos (y malentendimientos) entre diversas comunidades.

El 'interés por la madurez' ha conducido a Habermas hasta el Lenguaje, siendo en la estructura del lenguaje donde el 'interés' se enfrenta a un Consenso 'general y espontáneo' y en la competencia lingüística donde se encuentra la condición necesaria y suficiente de la racionalidad humana. En este sentido, la relación intersubjetiva no sería sólo un momento de comprobación de la Razón, sino el momento en que éstase constituye. Puesto que la comunicación intersubjetiva tiende hacia el entendimiento, Habermas se propone investigar las condiciones

universales que hacen posible ese entendimiento; le interesa caracterizar lo que él llama 'situación ideas de habla', que es la situación que excluye deformaciones e imposiciones propias del saber social, confiriéndole a los hablantes la experiencia de la libertad en el intercambio de argumentos.

Conocimiento Interés-ado

No vamos a referirnos a los intereses naturales de la vida diaria que de manera tan desprevenida y espontánea forman parte de nuestra cotidianidad e individualidad, sino a los 'intereses' por los que se mueven las voluntades no ajenas a las relaciones de poder y determinan el tipo de conocimiento a transmitir, puesto que conocemos o captamos la realidad desde puntos de vistas específicos relacionados con tres modelos categoriales de saber posibles: Informaciones, Interpretaciones y Análisis.

Las 'informaciones' (monológicas) permiten ampliar el potencial Técnico de manipulación de la Naturaleza ¿razón instrumental?; las 'interpretaciones'(monológicas) permiten orientar las Acciones (praxis) según tradiciones comunes (¿razón estratégica?); el 'análisis' (dialógico) permite liberar (emancipar) la conciencia de esos poderes sedimentados ideológicamente (¿razón comunicativa?).

Estos puntos de vista surgen del contexto de Intereses orientadores del Conocimiento, en el que la especie humana por naturaleza está atada a medios determinados de socialización; al Trabajo, al Lenguaje y al Poder. Los intereses orientadores del conocimiento se conforman en el 'medium' de trabajo, lenguaje y poder.

Análogamente, para Habermas la especie humana se orientaría por tres tipos de 'interés' no individuales, sino trascendentales o cuasi-trascendentales (Kant, Scheler), que serían: Un 'interés' de tipo Monológico, representado en el 'interés técnico' de dominar la naturaleza; un 'interés' de tipo Monológico, representado por el 'interés práctico' de llegar al acuerdo con los demás; un 'interés' de tipo Dialógico, representado por el 'interés emancipatorio' de querer superar todas las alienaciones.

La constelación de Conocimiento e Interés no es la misma para los tres modelos categoriales de saber posible, siendo que en el estatuto mismo de las ciencias empírico-analíticas está implicado un 'interés técnico', en el de las ciencias histórico-

869 HABERMAS, Jürgen. *Conocimiento e Interés*; Taurus, Madrid, 1982, pág. 284

hermenéutica un 'interés práctico' y en el de las ciencias crítica un 'interés emancipatorio'.⁸⁷⁰

Y la tarea específica de una teoría crítica de las ciencias, que evite los sofismas del positivismo, está en señalar el nexo específico de las reglas metódico-lógicas con Intereses determinantes de su pretensión cognoscitiva (de conocimiento) para esas tres categorías de procesos investigativos (conocimiento).

Ahora, cuando nuestro interés tenga que ver más con la pretensión de verdad y justicia resuelta mediante los acuerdos racionales y razonables en la negociación de significados, no se plantearían problemas referentes a unos sujetos que se consideran recíprocamente como objetos, sino los referentes a sujetos-sujetos ('cuerpo y mundo') cuyo interés es negociar y acordar la significación, más allá de cualquier intención. El modo específicamente humano de conocer es hermenéutico, porque el modo de ser humano se explica, se describe, se comprende, se negocia, se significa y se valora a través del lenguaje; es de naturaleza pragmática trascendental. O mejor, un campo como el de la 'competencia comunicativa' donde la observación y la experimentación no son tan funcionales, debe asumirse con la racionalidad crítica de la dialéctica y la comprensión hermenéutica.

Con respecto a aquella autonomía sin supuestos, desde la cual el Conocimiento capta teóricamente la Realidad, para luego poner tal comprensión al servicio de 'intereses' ajenos al Conocimiento, es una autonomía ciertamente de pura apariencia en la medida que no se presente la 'autorreflexión' requerida para que el 'conocimiento' concuerde con el 'interés', lo que sólo podría ocurrir por la 'emancipación'.

El 'interés emancipatorio' de Conocimiento tiende a la realización de la 'reflexión' como tal, ya que es por la fuerza de la 'autorreflexión' que llegan a unificarse Conocimiento e Interés.

En la traducción de 'Conocimiento e Interés' realizada por Guillermo Hoyos (Ideas y Valores, U. Nacional, 1973-1975) se analiza en detalle que el Interés determinante del Conocimiento producido por las ciencias empírico-analíticas, que se fundan en un sistema referencial que prejuzga de antemano el sentido de las posibles

proposiciones experimentales y determina las reglas mediante las cuales se elaboraría la teoría, es el 'interés' de disponibilidad técnica, de reglamentación, de dominio, de seguridad, de control y de pronóstico del saber.

Con base en ciertas condiciones iniciales dadas sería posible establecer pronósticos cuya aplicabilidad técnica sólo podría realizarse a partir de unas reglas según las cuales se aplicarían las teorías de la realidad, puesto que el saber empírico-analítico implícito en las teorías de tipo científico-experimental presupone que debido a su mayor seguridad informativa le es posible formular pronósticos con resultados exitosos.

El Interés determinante del Conocimiento producido por las ciencias histórico-hermenéuticas o ciencias del espíritu, que constituyen el sentido de validez de sus proposiciones con base en un marco metodológico distinto al del sistema relacional de disponibilidad técnica y con base en otro tipo de reglas, es de tipo 'práctico'.

Esto es, no requiere de teorías que tengan que construirse deductivamente, ni de experiencias organizadas en función de resultados exitosos, ya que la 'comprensión de sentido' no se queda en la simple observación sino que accede a los hechos mismos. No se trata ya del control sistemático de hipótesis propio de las ciencias empíricas, sino de la interpretación de textos.

'Como las reglas metódicas unen la Interpretación con su Aplicación, este proceso de la investigación hermenéutica de la realidad sólo es posible bajo el -Interés- determinante de garantizar la intersubjetividad en la comprensión orientadora de posibles acciones. La comprensión de sentido se orienta según su estructura al posible consenso de aquellos que obran en el contexto de una autocomprensión de la tradición. Este -Interés- se llama, a diferencia del interés técnico, un -Interés de conocimiento- de tipo práctico'⁸⁷¹

Ahora, si tras de todo conocimiento subyacen intereses, igualmente nadie interpretaría desde la nada, siendo que se interpreta desde cierta concepción, intención e interés, mucho más sabiéndose que todos seríamos aptos en formular el cómo de las cosas, así no sepamos el qué de las mismas.

870 HOYOS, Guillermo. Traducción de Conocimiento e Interés, Jürgen Habermas, en Ideas y Valores, 1973-1975, U. Nacional, Bogotá, pág. 65

871 *Ibid.*, pág. 67

El interés determinante del Conocimiento producido por las ciencias sistemáticas de la Acción, como la economía, la sociología y la política, que son ciencias orientadas críticamente pero merecedoras de ser criticadas cuando se fijan el mismo objetivo de las ciencias naturales empírico-analíticas de producir un saber monológico-normativo e igualmente terminan constatando leyes, es un Interés de conocimiento de tipo 'emancipatorio'.

No se limitan a interpretar legalidades invariantes, sino que en su obrar social interpretan críticamente las relaciones de dependencia y mediante proposiciones críticas legitiman la necesidad de cambiar dichas relaciones.

En estas ciencias, tanto el método como las reglas para fijar el sentido de validez de sus proposiciones críticas se condensan en la 'autorreflexión', mediante la cual el sujeto busca liberarse de las dependencias de dominio legitimadas por las ideologías. Y dicha autorreflexión estaría determinada por un interés de conocimiento de tipo 'emancipatorio'.

Así quedaría cuestionado el tan cacareado objetivismo de las ciencias, puesto que ya no hay cómo ocultar el Interés de Conocimiento, consistente en el necesario nexo entre determinado conocimiento con respecto a determinado interés.

Flaco servicio se le presta al desarrollo del mismo conocimiento científico por unas ciencias que miren con desdén cualquier reflexión sobre los 'intereses' que orientan y determinan el Conocimiento, porque supuestamente bastaría con limitarse a sopesar la información dada por las ciencias experimentales, dejarse guiar por una teoría que construya datos, enclaustrar tanto conocimiento 'especulativo' en los museos, ceñirse a los hechos y relegar cualquier entendimiento racional entre los hombres sobre los objetivos y los fines de su accionar a una dimensión de valores cosificados en la que todo quedaría al arbitrio de la fe en fuerzas invisible e incontrolables.

Mediante el tal objetivismo de las ciencias se pretende invalidar cualquier reflexión y posibilidad de crítica, permitiéndole al positivismo colarse por la puerta de atrás cuando ya se le había expulsado con todos los protocolos del caso por la entrada principal.

'Esto sucede cuando la crítica niega acriticamente su propio nexo con el interés de conocimiento emancipatorio, a favor de la teoría pura. El objetivismo no se rompe por la fuerza de una teoría renovada, como lo intentó Husserl, sino sólo por la revelación de aquello que el objetivismo oculta: El nexo determinante entre Conocimiento e Interés'⁸⁷²

Por tanto, sólo estaríamos verdaderamente orientados en nuestro obrar si sabemos cuál es el trasfondo de intereses que está determinando cierto conocimiento; que el lastre de intereses en el conocimiento requiere ser asumido críticamente, de tal manera que no nos conformemos con un conocimiento por el conocimiento, rico en contenidos informativos, sino haciéndonos a una idea de conocimiento que con el debido criterio podamos criticarlo en cuanto su fundamentación y actitud teórica.

Esto, según Guillermo Hoyos, tendría que ver con aquel concepto de 'teoría' y 'vida en la teoría' que ha venido problematizando la filosofía desde sus orígenes, referido a una 'vida' que no sería tal si no llevara la impronta de la 'teoría', y si ésta no fuere consecuente ni se reflejara en todo comportamiento sometido a su disciplina, es decir, si no se rigiera por el 'ethos'.

Como ninguna ciencia se siente cómoda si se le hurga para hacerle aflorar su oculto desdén por el pensar teórico, en particular por el de la filosofía griega, todas quisieran posar de humanistas y hacerse reconocer por su vocación e invocación de estos principios. Pero en el caso de las ciencias empíricas, éstas se han preciado de que sólo pudieron dar el salto de lo descriptivo a lo normativo en la medida que no cayeron en el teoricismo de un concepto estático del ser y fueron separando al conocimiento de los intereses, filtrando los contenidos puramente emotivos de los meramente cognoscitivos, separando el deber ser y el ser, separando los valores de los hechos; lo que equivaldría al objetivismo recalcitrante de concebir que la estructura del mundo es independiente del sujeto cognoscente, del sujeto que hace la teoría y al que se le ocurren las estructuras.

Sólo cuando las ciencias histórico-hermenéuticas y las ciencias de la acción dejen de autoproclamarse como teoría pura, podría esclarecerse el panorama para que dicha teoría

872 *Ibíd.*, pág. 69

ser teoría práctica, es decir, su estatuto teórico no se quedaría en la estratosfera sino que influiría en su despliegue por la dimensión de la praxis experimental.

Pero una cosa es guiarse por el concepto de 'teoría' y otra por el de 'crítica de la teoría', que en casi todos los contextos se oponen, puesto que aquello de una teoría pura tan sólo es una apariencia, siendo que una teoría lo es precisamente por su nexos con la praxis. El hábito de la teoría hay que fomentarlo, desarrollarlo y mantenerlo en permanente calistenia, ya que no se nace con él.

Merced a este ejercicio todas las ciencias, tanto las empírico-analíticas como las del espíritu (histórico-hermenéuticas) ya que ellas más que éstas, se deben a su actitud cosmológica de describir teóricamente el mundo como totalidad, tal como es. Si a las ciencias de la práctica les corresponde en mayor grado la responsabilidad de encontrar leyes generales, a las del espíritu no les es ajeno el tener que desarrollar también una conciencia cientifista; unas y otras conforman el universo de la cultura científica y requieren orientarse con base en el método de describir todo el campo de sus conocimientos en una actitud teórica.

'El historicismo se convirtió en positivismo de las ciencias del espíritu. El positivismo se ha impuesto también en las ciencias sociales, ya sea que éstas se sometan a los requisitos de una ciencia empírico-analítica del comportamiento o que se orienten según el modelo de las ciencias normativo-analíticas que presuponen ciertas máximas para la acción'⁸⁷³

Muchas ciencias en su práctica han suplantado la incidencia práctica de la teoría por las prescripciones metodológicas, relegando la teoría a jugar un papel secundario en los procesos que buscan dar cuenta de las proporciones del mundo. No obstante, y en su misma ley, hay que decirles que los hechos son tozudos que cualquier proceso investigativo no podría abstraerse del nexos específico entre las reglas metódico-lógicas con los intereses que siempre están determinando pretensiones cognoscitivas, puesto que es incuestionable el nexos entre Conocimiento e Interés.

873 *Ibid.*, pág. 63

874 LAMO DE ESPINOSA, Emilio. Citando a Jürgen Habermas, en *La Sociedad del Conocimiento. Conferencia pronunciada en la sesión de clausura del VII Congreso Español de Sociología, Salamanca, 22 de septiembre de 2001.*

875 HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa*; Taurus, Madrid, 1982, pág. 400

'La ciencia es sólo el conjunto de respuestas que damos a las preguntas concretas que nos hacemos, de modo que si las preguntas no se formulan tampoco conoceremos las respuestas. No hay conocimiento alguno sin interés previo que le de sentido'⁸⁷⁴

Pretensiones de 'Validez': Idea sistemática de la Pragmática Universal

Al 'hablar' estamos planteando una cuestión de validez (de verdad), ante la que sólo se posicionaría el oyente en la medida que 'comprenda' lo que se le habla.

Esto lo explica Habermas diciendo que la 'compresión' de una oración implica la capacidad de reconocer las razones que pueden satisfacer la pretensión de que sus condiciones de verdad se cumplen, puesto que 'comprender' una aserción es saber cuándo un locutor tiene buenas razones para asumir la garantía de que las condiciones de verdad de la proposición afirmada se cumplen.⁸⁷⁵

En el apartado de la pragmática empírica vimos cómo en la semántica formal la noción de Significado está vinculada con las 'pretensiones de validez' y que para pasar de la semántica referencial a la semántica del significado de una oración se requiere responder a sus 'condiciones de verdad'.

Si comprendemos un acto de habla cuando sabemos qué es lo que le hace aceptable, se requiere entonces considerar que dichas condiciones de aceptabilidad son la buena formación de la expresión, el contexto requerido para su uso y las condiciones esenciales por las cuales el oyente puede ser motivado a un posicionamiento afirmativo, siendo que estas condiciones de aceptabilidad se refieren a la fuerza ilocucionaria de los interlocutores y a las convicciones de éstos para el consenso. Esto es, a diferencia de una pretensión de fuerza, las pretensiones de validez están 'internamente relacionadas con razones', puesto que la aceptación tiene una motivación racional proveniente del que ofrece la garantía de poder dar razones y llegar al consenso. A partir del acto ilocucionario, como acto orientado a la concertación, se consigue la aceptación por el oyente de las pretensiones de validez propuestas por el locutor.

Esto es, para poder explicar la construcción de la totalidad de la vida humana, conformada por su medio natural y su condición personal, social y cultural, es procedente tener en cuenta además, tal como lo hacen J. Habermas y K. Otto Apel, las exigencias de 'validez' de aquellos actos de habla con pretensiones de verdad, justificación normativa y credibilidad expresiva, explicadas en la pragmática empírica de Austin y Searle. De esta manera, a la racionalidad instrumental del poder técnico, económico y político que gobierna en el sistema capitalista, se le opone una racionalidad comunicativa, cuya empresa cognoscitiva ha de arraigarse y jugarse en el supuesto de una 'comunidad ideal de comunicación y argumentación'.

Con base en los estudios sobre los Actos de Habla de Austin, Searle y Grice, Habermas argumenta que la 'comprensión' implica necesariamente la aceptación por parte del oyente de una 'pretensión de validez' ofrecida por el hablante.

'Un hablante puede motivar racionalmente a un oyente a la aceptación de la oferta que su acto de habla entraña porque tiene la garantía que ofrece de desempeñar, llegado el caso, la pretensión de validez que ese acto de habla comporta. Sólo de esta manera puede obtenerse un acuerdo no coercitivo entre sujetos: Sólo los actos de habla a los que el hablante vincula una pretensión de validez susceptible de crítica tienen, por así decirlo, por su propia fuerza, la capacidad de mover al oyente a la aceptación de la fuerza que una acto de habla entraña'⁸⁷⁶

Además, la especie humana encuentra que la base de las estructuras de comunicación del lenguaje ordinario consiste en las 'pretensiones de validez', es decir, si no estamos en libertad de rechazar o aceptar pretensiones de validez relacionadas con el potencial cognoscitivo de la especie humana, no tendría sentido decidir en favor o en contra de la razón, en favor o en contra de la expansión del potencial de la acción razonada.⁸⁷⁷

A partir de esto, Habermas propone una 'Pragmática Universal' fundada en las condiciones de posibilidad y validez, como una reconstrucción de las bases universales de validez del habla, cotejada con las teorías que intentan reconstruir racionalmente las competencias de reglas que

un hablante competente ya posee; con teorías como la epistemología genética de J. Piaget, la psicología cognitiva del desarrollo de la conciencia moral de L. Kohlberg y la gramática generativa de N. Chomsky.

Reconstrucción que empieza por el análisis lingüístico-teórico de las tres funciones del lenguaje (símbolo, señal, síntoma) de Bühler, ajustándolas por las de: 'Presentación' (proposiciones) referida a estado de cosas; 'Apelación' (actos ilocucionarios); Expresión (actuar performativo) del lenguaje.

Al respecto, K.O. Apel señala que ya no cabe decir que la Apelación y la Expresión, en tanto funciones de meras 'señales' o 'síntomas', serían las funciones lingüísticas que compartiríamos con los animales, mientras que sólo la Presentación (proposiciones), en tanto función de 'símbolos', sería la función lingüística propiamente humana, porque esto vino a ser superado por el descubrimiento de las expresiones o frases 'performativas' del lenguaje, realizado por Austin, ya que éste pudo mostrar que la 'creación vinculante de las relaciones sociales' también era 'semánticamente vinculante', es decir, una promesa o una confesión también podían ser expresadas como símbolos lingüísticos (performativamente), lo que se ha constituido en la verdadera revolución filosófico-lingüística Austin-eana.

Las 'pretensiones de validez' de nuestras actuaciones lingüísticas en el mundo de la vida, el mundo interno y el mundo social normativo serían, a grandes rasgos, cuatro:

De Inteligibilidad, que el oyente entienda al hablante; de Veracidad, que el oyente le crea veraz al hablante, es decir, que haya una correspondencia de lo que se dice con quien lo dice; de Verdad, que el oyente acepte la verdad o realidad misma del contenido proposicional emitido; de Corrección, que el oyente considere correcta la norma a la que se atiene el acto de habla.

Otros autores las clasifican con base en su 'verdad', su 'sinceridad', su 'corrección' (rectitud u honestidad) y su 'comprensibilidad':

Pretensión de Verdad, propia de las ciencias sobre el mundo externo; Pretensión de Veracidad (Sinceridad), propia de las teorías y prácticas críticas como el psicoanálisis que ayudan a mejorar la comprensión del mundo interno y a ampliar sus posibilidades de expresión; Pretensión de Rectitud (Corrección), propia de las elaboraciones

876 *Ibid.*, pp. 367-368

877 HABERMAS, Jürgen. *Communication and the Evolution of Society*, Londres, 1979, p.177.

sobre el mundo social normativo como el derecho racional o la moral filosóficamente fundamentada (Ética); Pretensión de Comprensibilidad, propias de la lingüística y del mundo comunicacional.

A cada una de las tres reconstruidas funciones del Lenguaje le corresponde una 'pretensión de validez', más una cuarta 'pretensión de validez' subyacente en las otras tres. Las Universales pretensiones de validez del discurso humano no se encuentran sólo en la 'pretensión de verdad' de la función de Presentación del Lenguaje, ligada a proposiciones, sino en las también problematizables 'pretensión de corrección' normativa o de obligatoriedad normativamente legitimable de los actos ilocucionarios y 'pretensión de veracidad' de la autoexpresión lingüística (autopresentación). En estas tres funciones del lenguaje y pretensiones de validez subyace una pretensión de validez de la comprensibilidad o del sentido del discurso humano en general, en el sentido de su doble estructura performativa y proposicional.

Por tanto, las tres primeras pretensiones de validez corresponderían a acciones extralingüísticas que sólo podrían explicitarse lingüísticamente de manera 'performativa', y la cuarta pretensión de validez de Comprensión (coordinación consensual-comunicativa) correspondería a un 'actuar comunicativo', que nada tiene que ver con el actuar estratégico u orientado al éxito, y en cuyo sentido tienden a coordinarse racionalmente las acciones humanas. Todas estas cuatro pretensiones de validez tomadas conjuntamente, y no sólo la pretensión de verdad ligada a las proposiciones, caracterizan el 'logos' del lenguaje humano.

En la Comprensión, que es una racionalidad especial de acuerdo sobre el Sentido y las Pretensiones de validez, y diferente de la racionalidad estratégico-instrumental, se basa la coordinación comunicativa de la Acción (actuar comunicativo); y este actuar comunicativo sólo podría 'comprenderse' si al mismo tiempo se toma en serio la pretensión de validez moral (corrección normativa) que justifique el actuar humano.

Sobre la pretensión de comprensibilidad, el principio de Complementariedad es algo muy importante que se da entre la Acción Comunicativa y la reproducción del Mundo de la Vida.

Una vez conocida la crítica al hablante ideal Chomsky-eano, se precisan unas exigencias que están más allá de la simple 'comprensibilidad'

atribuible a la expresión lingüística adecuada, como: Las condiciones de 'Validez' de la expresión lingüística ya ubicada en una situación particular y en relación con la 'Verdad' (un saber proposicional compartido, mediante un enunciado verdadero sobre la realidad de las cosas existentes); la 'Sinceridad', o 'veracidad' de la realidad subjetiva en cuanto intenciones y deseos del hablante; y la 'Corrección', o establecimiento de una relación interpersonal legítima de acuerdo con los patrones sociales y normativos (¿honestidad?).

En cualesquiera de las situaciones cotidianas de Comunicación, lo normal es que las 'pretensiones de validez' indicadas no se problematicen, de manera que los hablantes que interactúan las aceptan tácitamente y la comunicación continúe su trayectoria normal, pero es necesario problematizarlas sobre todo en el propósito de construir el Consenso sobre la realidad externa, social o interna al que llegan los interlocutores, puesto que una vez conseguido un determinado consenso producto de la negociación sobre las 'pretensiones de validez' se establecería la Acción Comunicativa.

Por tanto, una cosa es pretender la Verdad y otra pretender la Validez, siendo que la Verdad se pretende mediante la intención comunicativa, puesto que busca el entendimiento comunicativo, y la Validez, que se funda en la manipulación instrumental, se pretende mediante la intervención teleológica. La explicación de esto se consigue tomando la 'racionalidad de las acciones lingüísticas y comunicacionales' que encarnan un saber, dejando de lado las racionalidades del conocimiento no lingüísticas y no comunicativas.

Pero, una 'acción comunicacional' requiere, además de encarnar un saber, que lo expresado más que Verdad sea Sinceridad, ya se trate de informaciones, conocimientos o sentimientos. Se da por descontado que si lo manifestado entre interlocutores es 'sincero', entonces los saberes compartidos como las diferentes expresiones de agradecimiento, felicitación, pésame, congratulación, reacción, etc., constituyen 'acciones comunicativas'.

'Todas estas 'reacciones' constituyen los resultados normales de Acciones Comunicativas, que serían los resultados de coordinaciones de acción que no se producen a través del uso estratégico del lenguaje, sino sólo bajo la condición de la 'comprensión y aceptación' de las pretensiones de validez que necesariamente están vinculadas con el discurso'⁸⁷⁸

878 APEL, Kart Otto., *op. cit.* pág. 74

El hecho de que estas 'pretensiones de validez' no sólo deben ser comprendidas sino también aceptadas, implica que no se trata de una intención subjetiva-perlocucionaria (arbitraria) que el destinatario deba cumplir dizque por ya conocer esta intención, como sostiene Grice, sino que, según Habermas, se trata aquí de la 'fuerza obligante' de las 'pretensiones universales de validez', incluida en la estructura del discurso y que inevitablemente tiene que poseer todo hablante.

En esta fuerza obligante debe basarse la coordinación normal de las acciones a través de la comunicación lingüística, que también debe tener en cuenta quien está primariamente interesado en la obtención -ocultamente estratégica- de un 'efecto perlocucionario'.

Por ejemplo, en el discurso de textos publicitarios y propaganda política tiene que procurarse el 'efecto perlocucionario' que quieren sugerir bajo la condición de que, a nivel del uso del lenguaje públicamente comprensible, parezcan realizables las inevitables 'pretensiones de validez' del Discurso: 'Sentido', 'Verdad', 'Sinceridad' y 'Corrección' (jurídica o moral).

Teoría de la 'Acción comunicativa': Núcleo intensional de la Pragmática Universal

A partir de los tres mundos objetivo, social y subjetivo, encuentra Habermas que en el mundo social se presentan otros dos mundos con sus respectivos tipos de racionalidad y racionalización, la racionalidad del 'mundo de la vida' y la racionalidad del 'mundo de sistema', siendo que la racionalidad del mundo de sistema es deliberada-racional y la racionalidad del 'mundo de la vida' es racionalidad comunicativa.

Si hablantes y oyentes se entienden en el ámbito del 'mundo de la vida' que les es común, corresponde preocuparse por el mayor grado de racionalización del 'mundo de la vida', puesto que a mayor racionalización más racional es la comunicación en dicho mundo.

Sobre la base de comprender que para hacer aceptable un acto de habla se requiere el cumplimiento de las pretensiones de validez, pero que al poner en duda o problematizar cualquiera de éstas es cuando se da lugar al discurso argumentativo, mediante el cual se resuelve el cuestionamiento de una determinada pretensión de validez, restableciéndose entonces la Acción Comunicativa entre los hablantes.

Al problematizar alguna de las 'pretensiones de validez', sin que por ello se determine la

suspensión del ejercicio de interacción, emerge el discurso de la Acción Comunicativa (discursiva). Y la aplicación de esta Acción Discursiva a cada uno de los tipos de 'pretensiones de validez' es una función susceptible de desarrollarse tanto dentro del marco de la vida cotidiana como de ámbitos socioculturales y académicos.

A partir de que el 'mundo de la vida' es el horizonte universal que le da Sentido y Significado a todas las búsquedas, la Acción Comunicativa (discursiva) estaría presente activamente en todos los procesos de racionalización de la acción humana comunicacional.

El concepto de Acción Comunicativa no es bosquejado en el ámbito de la Acción Humana en general, sino en el ámbito de la investigación analítica del Acto del Habla. Lo que nos exige contextualizar el sentido y significado de nuestras acciones, en particular aquellas que tienden a la construcción del Consenso que, en virtud de la Acción Comunicativa (discursiva), se crea sobre la base de una permanente problematización de las 'pretensiones de validez' de nuestras actuaciones lingüísticas.

Además de necesitar ir apegados de nociones fundamentales de la teoría Habermas-eana como 'conocimiento e interés' y las 'pretensiones de validez', para intentar esta aproximación a la teoría de la 'acción comunicativa' se exige tener alguna claridad sobre los conceptos de Acción, Racionalidad, Acción Racional, Acción Racional Intencional.

Corresponde entonces empezar por enfrentarnos ante los conceptos de Racionalidad y Acción para comprender el concepto de 'acciones humanas', acotando que gran parte de ellas parece repetirse por parte de los hombres dentro de unas rutinas ritualizadas y de las cuales no se tiene una comprensión racionalizada, según los dos criterios que dan Sentido general a las Acciones: 'Orientación' y 'Región del Mundo'.

Acciones según su 'orientación', son aquellas acciones no sociales y sociales orientadas hacia el éxito, hacia el logro de ciertos propósitos y hacia el entendimiento y al acuerdo con otros hablantes; Acciones según la 'región del mundo', son aquellas referidas al mundo natural y a otros seres humanos.

La Acción no social orientada al éxito más desarrollada es la 'acción instrumental'; la Acción social orientada al éxito más desarrollada es la 'acción estratégica'; la Acción social orientada hacia llegar a un entendimiento o acuerdo consensual

no coactivo con el otro más desarrollada es la 'acción comunicativa'.

De todas las 'acciones humanas', ahora nos ocupamos de aquella 'intencionalidad' (de la conciencia) de comprender al 'otro', lo que visto desde la misma Fenomenología nos exige que antes de valorar o juzgar al otro tengamos que suspender nuestro propio juicio, para poder así llegar a comprender el 'mundo de la vida' del otro, mundo éste que además de su componente de realidad objetiva comprende sus contextos históricos, políticos, culturales y emocionales.

Jürgen Habermas se encamina a demostrar la viabilidad de la reconstrucción racional de las condiciones universales de la razón, a la luz de una ciencia social crítica que dilucide la gramática profunda y las reglas del conocimiento pre-teórico.

Esto es, nuestras 'acciones' (humanas) sólo tendrían sentido en la medida que estuviesen orientadas hacia el entendimiento y el acuerdo con otras culturas (hablantes), puesto que no sólo necesitamos comprender al otro en su diferencia, autonomía y dignidad como interlocutor válido y legítimo, sino pensar más allá de lo que puede conocerse.

Como lo racional está estrechamente relacionado con el saber o adquisición de conocimiento, Habermas precisa que, más que con éste, la 'racionalidad' tiene mucho que ver con la forma en que los sujetos capaces de 'lenguaje y acción' hacen uso de dicho saber, estructurado en proposiciones.

Es decir, si no hay sujetos competentes lingüísticamente, si no hay comunicación o interacción, difícilmente podría hablarse de racionalidad.

Nos dice Habermas que, debido a la estrecha relación existente entre saber y racionalidad, es válido sospechar que la racionalidad de una emisión o de una manifestación depende de la fiabilidad del saber que encarna; que una emisión cumple los presupuestos de racionalidad si y sólo si encarna un saber falible guardando así una relación con el mundo objetivo o con los hechos.

Podemos llamar racionales a los hombres y a las mujeres, a los niños y a los adultos, a los ministros y a los cobradores de impuestos, pero no a los peces, a los sauces, a las montañas, a las calles o a las sillas; y llamar irracionales a las disculpas, a los retrasos, a las declaraciones de

guerra, a lo decidido en alguna reunión, pero no al mal tiempo, a un accidente, a un premio de lotería o a una enfermedad.⁸⁷⁹

Problemática de la Racionalidad

La problemática de la 'racionalidad' es analizada por Habermas con base en los fundamentos racionales de la teoría de la acción, con el propósito de desarrollar un concepto de racionalidad capaz de emanciparse de los supuestos subjetivistas e individualistas que han atenazado la filosofía y teoría social moderna; es desarrollada a la luz de las teorías de la ciencia, la acción, el lenguaje y la argumentación.

A partir de que las pretensiones universales de validez de la esfera cognoscitiva o del conocimiento empírico-teórico son la verdad, de la esfera del saber práctico-moral son la rectitud normativa y la justicia y de la esfera expresiva (comunicativa) o saber estético son la autenticidad y la veracidad, con su respectiva racionalidad con arreglo a medios, a fines o a valores, nos adentramos en el problema de la racionalidad con arreglo a medios, a fines y a valores.

Si la problemática de la racionalidad se redujese a la racionalidad con arreglo a medios y la racionalidad con arreglo a fines, sería más que una fatalidad estar condenados a terminar siendo meros instrumentos de una 'acción racional', ajena a nosotros, que adapta determinados Medios a unos determinados Fines, también ajenos a nosotros mismos, siendo entonces nuestro compromiso elegir y decidir nuestras acciones con arreglo a valores y al entendimiento.

Sobre la relación 'racionalidad-acción' Max Weber⁸⁸⁰ considera que por ser la Racionalidad una racionalidad de 'medios' y 'fines', la Racionalidad de la 'acción social' estaría fundada en una teoría de la Acción, siendo que ésta comprendería una definición de 'acción social', una 'racionalidad teleológica' y una 'racionalidad valorativa'.

Define la Acción Social como aquella Acción que, de acuerdo con el sentido intencionado por el o los actor(es), estaría referida al comportamiento de otros y orientada en su desarrollo por la reciprocidad de la interacción social; es decir, como un comportarse de varias personas que en su contenido de sentido está recíprocamente referido y orientado a los demás.

La 'racionalidad teleológica', determinante de la Acción Social y grada suprema de la

879 *Ibíd.* Pág. 24.

880 WEBER, Max... ..

racionalización, se da cuando el propio actor elige los fines (objetivos) y los medios adecuados, teniendo en cuenta los efectos secundarios; y determina la acción social a través de expectativas del comportamiento de los objetos del mundo exterior y de otras personas, basándose en la utilización de estas expectativas como 'medios' o condiciones para los propios 'fines' racionalmente aspirados y evaluados como resultado.

La 'racionalidad valorativa', segunda grada de la racionalidad y determinante también de la 'acción social', se da cuando el propio actor elige los fines y los medios adecuados, pero, por estar convencido de la justeza de su acción, no tiene en cuenta las consecuencias secundarias porque simplemente considera que merece ser realizada.

El tipo de racionalidad teleológica se refiere a fines que son medios para otros fines, que es una racionalidad 'relativa'; el tipo de racionalidad valorativa se refiere a valores preferidos, siendo una racionalidad que se supone o se declara 'absoluta', equivalente al 'deber ineludible' del imperativo categórico Kant-eano.

Otra distinción que ha dado mucho juego en la literatura filosófica y sociológica contemporánea es la establecida entre 'racionalidad de los medios' (que puede incluir la racionalidad de los fines que son medios para otros, o la mencionada Zweckrationalität Weber-eana) y 'racionalidad de los fines' (como tales fines). No queda siempre claro qué se entiende por 'fines', y menos aún por qué cabe llamar 'racionales' a ciertos 'fines' (los fines perseguidos dependen de la validez o no-validez de las razones que se aporten para preferir la que más llene sus expectativas). Serían las razones (razones justificadas principalmente) o los enunciados que las sustentan los que pueden llamarse 'racionales' o no 'racionales'. Tampoco queda claro lo que cabe entender por 'medios', y menos aún por qué se pueden llamar 'racionales' a ciertos medios.

Lo que es 'racional' (o no racional) es el uso del objeto del cual me valgo para alcanzar el fin propuesto, uso que se justifica como racional (o no racional) en virtud de que corresponde a un método determinado de acceso (o no-acceso), método que, en efecto, puede ser calificado de racional o de no racional (o irracional).

La distinción entre la racionalidad de los fines y la racionalidad de los medios tiene su paralelo en otras distinciones, tales como la establecida por Karl Mannheim entre racionalidad substancial y racionalidad funcional, o como la propuesta

por algunos miembros de la escuela de Frankfurt entre razón y 'mera' razón instrumental.

En la base de estas distinciones se halla la idea de que sólo la racionalidad de los fines o alguna de tipo similar es verdaderamente racional; la racionalidad de los medios es considerada subordinada.

Weber considera que en occidente ha venido acrecentándose un proceso de 'desencantamiento' del mundo, producto de un proceso de racionalización en que la orientación racional-teleológica se ha ido imponiendo en todos los ámbitos de la cultura y de la vida social, mientras que la orientación racional-valorativa sólo ha quedado como un asunto de las decisiones 'heroicas' de determinados individuos.

Tal vez esto llevaría a que Edgar Morin se reivindicara como 'racional', pero partiendo de la idea de una 'razón que es evolutiva', que lleva en sí misma a su peor enemigo: la 'racionalización'; puesto que la razón no está dada, no corre sobre rieles y podría autodestruirse por sus procesos internos constitutivos de una racionalización embotada en el delirio lógico y el delirio de coherencia.

Algunos estiman que la racionalidad de los fines, la racionalidad de los valores, la racionalidad substancial, etc., por un lado, y la 'racionalidad de los medios', por el otro, son independientes entre sí, de modo que pueden ponerse en práctica medios perfectamente racionales, o estimados tales, para conseguir fines no racionales.

En principio, podría aceptarse la posibilidad opuesta de que medios no racionales pudieran llevar a cabo o realizar fines racionales, como la idea del ardid de la razón (véase) Hegel-eana que es un ejemplo de esta posibilidad. Varios autores estiman que la racionalidad de fines o racionalidad substancial es o una serie de actos mentales o un tipo de organización de acuerdo con cierto modelo, mientras que la racionalidad de medios o racionalidad instrumental (funcional) es un conjunto de actividades. La racionalidad de fines o de valores es vista como un conjunto de normas cuyo valor es independiente de la eficacia; la racionalidad de medios es considerada como un conjunto de funciones.

El concepto de racionalidad de fines y el de racionalidad de medios es intuitivamente comprensible, pero con el fin de hacerlo claro es menester traducir en cada caso los fines o medios de que se trata a los términos de los cuales puede decirse, en forma menos confusa,

que son racionales o no racionales, esto es, que cumplen o no con ciertas condiciones llamadas 'condiciones de racionalidad'. Ejemplos de estos términos son proposiciones, creencias, actos, etc., y específicamente proposiciones, creencias, actos, etc., manifestadas, poseídas, ejecutados, etc., por seres humanos.

Puede debatirse entonces sobre qué condiciones son o no aceptables como condiciones de racionalidad, pero hay poca duda de ciertos criterios que no determinan el contenido de las aludidas proposiciones, creencias, actos, etc., sino los métodos en virtud de los cuales se aceptan o no, se ejecutan o no. Los métodos en cuestión deben consistir en justificar los pasos dados para su aceptación o no-aceptación, ejecución o no-ejecución.

Ante dicho diagnóstico sobre la 'racionalidad', Habermas adelanta la respectiva polémica con Max Weber, llevándola incluso hacia los mismos conceptos de Modernidad y post-Modernidad. Según Javier Muguerza, el racionalismo de Habermas debela cómo el racionalismo de Weber sería excesivamente ambicioso al fundarse en un proceso de 'modernización' o 'racionalización' que supone una progresiva implantación social de lo que él mismo bautizara como 'racionalidad teleológica'; racionalidad que sería más apropiado llamarla 'racionalidad mesológica' por tratarse de una racionalidad encargada de determinar aquellos Fines de la acción humana que no sería más que 'medios' hacia la consecución de otros 'fines', pero con exclusión expresa de nuestros 'fines últimos' o valores.⁸⁸¹

Dado que Weber no creía que fuera posible problematizar la 'racionalidad valorativa', la determinación de los fines últimos o valores quedarían para él librada, en consecuencia, a instancias irracionales como la fuerza o incluso la violencia, sin que nada pudiera hacerse al respecto mediante la razón. Así es como procede, según Muguerza, la 'racionalidad científico-técnica', tanto cuando preside nuestras <acciones instrumentales> como cuando preside nuestras <acciones estratégicas>.

El pertinente a la teoría de la ciencia lo sería la lógica; a la teoría de la acción, lo sería la ética; a la teoría del lenguaje o entendimiento lingüístico, lo sería el significado; a la argumentación, lo sería

el comportamiento racional. De esta manera, decir acción comunicativa es análogo a decir ética comunicativa.

Los tres planos, simultáneos y conexos entre sí, en que desarrolla este concepto de 'racionalidad' son el Metateórico, el Metodológico y el Empírico. El 'metateórico' tiene que ver con los aspectos de la acción que son susceptibles de racionalización (teoría de la acción); el 'metodológico' con las relaciones internas entre significado y validez (teoría de la comprensión o del lenguaje); el 'empírico' con la racionalización cultural y social.

Lo metodológico y metateórico, es decir, la racionalidad de las opiniones (emisiones para el significado y entendimiento lingüístico) y las acciones (manifestaciones de intervención teleológica en el mundo) es un tema que tradicionalmente se ha venido tratando en filosofía moderna, a lo que no es ajeno Habermas. Empieza por criticar al cientificismo porque éste refuerza el control tecnocrático y excluye los procedimientos racionales de la clarificación de las cuestiones prácticas, motivo por lo cual propone la necesidad de propiciar una comunidad de igualdad comunicativa para cerrar la fisura entre práctica y teoría, y postula que la problemática de la racionalidad lo que necesita hoy es una teoría de la acción comunicativa.

Se le objeta a Habermas el hecho de que si bien, por ejemplo, dos personas que se hallen enzarzadas en una discusión podrían sin duda comprenderse o entenderse mutuamente, precisamente puedan terminar siempre poniéndose de acuerdo o alcanzar un consenso. Una cosa es que la comprensión parezca ser un prerequisite o condición necesaria del consenso, pero aún esto no es todavía, ni mucho menos, condición suficiente de este último.

Y en el caso de que dos o más personas al discutir sobre sus respectivos 'intereses' terminara dándose entre ellas un desacuerdo total, simplemente la Comunicación quedaría rota y condicionada a tener que ganar una hipotética situación ideal del diálogo para que los interlocutores no pasen a la 'acción' estratégica de la coacción, la fuerza y la violencia; quedarían condenados a tener que entablar un discurso liberado de cualesquiera otras coacciones que no sean las de la argumentación racional, como si fuera tan simple dirimir toda suerte de

881 MUGUERZA, Javier; *La Razón con minúscula?*, artículo publicado en "Historia, Lenguaje, Sociedad" (homenaje a Emilio Lledó); editorial Crítica, Barcelona, 1989. pág. 424

conflictos descargándole idealmente al discurso las presiones de cualquier acción estratégica, dejando que de por sí los respectivos intereses encuentren la manera de ser problematizados argumentativamente.

En vez de estar cuestionando per se a la 'Razón' en su integridad, cuenta diferenciarla del 'Entendimiento', tal como Kant en su sistemática autónoma Trascendental de las 'facultades de la razón', que constituyen el fundamento de sus Tres Críticas. Así, la Razón podría recoger, en su propio 'interés', aquellas formas de la crítica a la racionalidad haciéndolas comprensibles en su parcial justificación, que en verdad estarían dirigidas en contra de la absolutización de formas abstractas de la racionalidad del 'Entendimiento'.

Habermas combina la 'racionalidad' con la 'razón', estableciendo que la Racionalidad es un resultado de la 'razón', a la par que la Racionalidad es el soporte de lo 'razonable', siendo que la Racionalidad consiste en dar buenas 'razones' para elecciones 'razonables'.

Acciones Racionales

Vimos cómo para poder explicar la intencionalidad o carácter representacional del lenguaje, tanto Grice como Austin, identificados en que un signo con significado era un elemento imprescindible para el ejercicio de un cierto tipo de acciones racionales, necesitaron moverse dentro del marco conceptual de una teoría de la acción racional, ya fuese en la tradición mentalista, en el caso de Grice, o en el marco de la concepción conductista de Wittgenstein y Quine, en el caso de Austin.

Pero quien va más allá en la explicación de la 'acción racional' es Donald Davidson,⁸⁸² al concebir que las acciones eran acaecimientos, pero que ciertos acaecimientos como la caída de un rayo no eran acciones; que la acción racional era mucho más que el movimiento corporal, aunque la acción racional fuera movimiento corporal, puesto que no todos nuestros movimientos corporales eran acciones racionales, en cuanto a cosas que hacemos, sino simplemente cosas que nos pasaban, tal como sucedía con los movimientos mecánicos o reflejos; que una acción racional era un movimiento corporal cuyas causas no eran sólo las de carácter neurofisiológicas (estados físicos) sino, también, la de ciertos estados mentales del individuo como sus juicios (creencias) e

intenciones (deseos); es decir, los juicios y las intenciones racionalizan el movimiento corporal, ocasionan o causan la acción, donde la intención o deseo es el fin que un individuo espera alcanzar, lo que sólo se logra mediante la acción, y el juicio o creencia sólo relacionaría el movimiento corporal con algún objetivo perseguido.

La concepción conductista de los estados mentales, que no debe confundirse con la concepción mentalista de Locke, se caracteriza por no aceptar aquella relación causal, donde los juicios e intuiciones (estados mentales) causarían la acción, sino por ver una relación no causal entre los estados mentales y la acción, donde la causa y el efecto serían existencias distintas, como si la causa pudiera existir sin el efecto, y viceversa.

La concepción racional de la acción es aquella que considera que el sujeto racionaliza su movimiento corporal, haciendo intervenir sus opiniones, creencias, juicios, deseos e intenciones, causando de esta manera determinado movimiento corporal, haciendo de éste una acción, en la medida en que esté orientado hacia un fin propuesto. Una cosa es 'creer que' (creencia, juicio), y otra 'querer hacer' (deseo, intención), pero una y otra se encuentran explicando la acción racional, racionalizan el movimiento corporal y lo hacen inteligible.

'Mi deseo de beber agua, por sí solo, no explica que me levante y me dirija a la nevera. Podría tener ese deseo, tan acuciante como se quiera, y aun así seguiría escribiendo, si no tuviese también la creencia de que hay agua en la nevera (y la de que moviendo mi cuerpo de ciertos modos alcanzaré la nevera) Mi creencia de que hay agua en la nevera, por otro lado, tampoco explica por sí sola que me dirija a la nevera; tener esa creencia sería perfectamente compatible con mi inmovilidad, si careciese del deseo de beber agua'⁸⁸³

En la Comunicación Humana, como en todos sus procesos de producción material o simbólica, los individuos concretan sus respectivas concepciones y particulares intereses a través de sus 'acciones', que son de tres tipos: El Trabajo, el Lenguaje y la Interacción Social.

Mediante el Trabajo, la Acción del Hombre es 'instrumental', comunicándose con la Naturaleza bajo la idea de domeñarla, explotarla, transformarla y ponerla a su servicio, asegurándose una mayor productividad de su fuerza de trabajo humano.

882 DAVIDSON, Donald. *Las palabras, las ideas y las cosas; elementos de pragmática; policopiado universidad del Quindío.*

883 *Ibid.*, pág. 480

Mediante el Lenguaje, la Acción del Hombre entra en Comunicación con sus semejantes, con los demás vivientes y con todo el medio externo orgánico, lo que le ha venido permitiendo dar el salto de Natura a Cultura, buscando su auto-transformación, el desarrollo de su psicogénesis y la creación de sus propias formas de comprensión racional del mundo.

Mediante la 'Interacción Social', el Hombre entra en Comunicación con la Naturaleza (Trabajo), con sus semejantes y su contexto (Lenguaje) y, además, con aquellos agentes y relaciones de poder que determinan muchas de las cosas de su cotidianidad, generándole la necesidad de buscar formas de saber cada vez más racionales, pero sometiéndolas a su crítica con la idea de reproducirlas, re-crearlas o cancelarlas; es en la 'Interacción Social' donde subyacen todas las 'racionalidades', la 'racionalidad instrumental', la 'racionalidad estratégica' y la 'racionalidad comunicativa'.

Racionalidad de la Acción: 'Acción Comunicativa'

Si Weber diferencia la racionalidad de la acción como 'instrumental' cuando se utilizan los medios, 'electiva' cuando se eligen los fines y 'normativa' cuando se orienta por valores, Habermas desarrolla su teoría de la 'acción' relacionándola también con una razón que muestra las características de la acción o razón instrumental, la acción o razón estratégica y la acción o razón comunicativa.

Para detallar un poco más esos conceptos de 'acción instrumental', 'acción estratégica' y 'acción comunicativa', que están en la misma relación 'racionalidad-acción', veremos cómo en las acciones extralingüísticas y sus referencias al mundo, como en los actos lingüísticos, se suponen tres tipos de 'racionalidad de la acción' de acuerdo con tres tipos de referencia al mundo de los actores; o tres tipos de 'racionalidad de la acción' (instrumental, estratégica, comunicativa) que se corresponden con las 'pretensiones de validez' (sentido, verdad, sinceridad, corrección jurídica-moral) del discurso humano.

La 'racionalidad instrumental' está orientada al éxito o dominación, correspondiéndose con la 'acción instrumental'; tiene que ver con las relaciones entre el hombre y la naturaleza que culminan en la explotación de la naturaleza por parte del hombre. Es una Racionalidad del 'medio-fin' del actuar, orientada hacia el éxito, con una eficiencia técnica basada en la verdad del conocimiento de las ciencias naturales, como en el sentido de referencia al mundo de la relación

sujeto-objeto. Es una 'racionalidad' monológica fundada en un criterio de 'éxito' relacionado con los propósitos que previamente se hubiesen elegido y que se relaciona con la selección racional de los medios adecuados y la organización de un plan de acción para el logro de dichos propósitos; con la plena previsión del proceso, en cuanto a sus condicionantes, sus resultados y consecuencias; con el empleo de reglas técnicas de tipo condicional 'si A entonces B'.

La 'racionalidad estratégica' <teleológica>, orientada al éxito o dominación, se da en la 'acción estratégica', teniendo que ver con las relaciones de unos hombres con otros, sin ningún escrúpulo por la explotación del hombre por el hombre, reproduciendo en seco la racionalidad científico-técnica hoy hegemónica, siendo indiferente respecto a la Ética. Es la 'racionalidad' de la corrección normativa del actuar social, con una legitimación racional basada en la moral, en el sentido de la referencia al mundo de la relación sujeto-cosujeto.

Esta 'racionalidad' se presta mucho a la manipulación, puesto que las intenciones del actor pueden ser abiertas (no ocultas) o deliberadamente encubiertas. También es monológica, dándose en la acción estratégica de las relaciones de unos hombres con otros, cuyos propósitos involucran explícitamente acciones y decisiones de estos otros sujetos.

Se relaciona estrechamente con la teoría de la Elección o Decisión, (p. ej., elección o decisión del consumidor), siendo que la mayor utilidad al menor costo, que constituye la racionalidad de la teoría de la decisión, se complica al entrar en conflicto con la correspondiente maximización de los otros sujetos de la acción; el propio éxito de la acción depende de las acciones que hay que esperar de los demás, los cuales, en el mejor de los casos, apoyarían parcialmente nuestros propios esfuerzos de éxito y parcialmente se opondrían a ellos; nuestros propios intereses pueden ser realizados, en parte, sólo apoyando los planes de los demás y, en parte, sólo haciéndolos fracasar. (p. ej., negociaciones de paz).

En el contexto de la racionalidad estratégica de la interacción social se dan elementos 'comunicativos' de intercambio de información, acuerdos acerca de acciones conjuntas y formaciones de consensos alrededor de una constelación de intereses y poder, que se realizan sólo bajo la condición de que los otros actores del juego estratégico esperen de ellas alguna ventaja;

pero, aún así, todavía se estaría lejos de cumplir el imperativo categórico Kant-eano consistente en siempre actuar de tal manera que la humanidad se utilice como fin y no como medio (no-humanidad-instrumento), en mi persona y la persona de cada uno de los demás, que es lo que, por ejemplo, debería regir las negociaciones políticas entre el Estado y el movimiento insurgente colombiano.

En el ámbito de la actual interacción social de la humanidad, la concepción de racionalidad estratégica presente en todas nuestras relaciones sociales, económicas, políticas y culturales, al menos debería inducirnos a cierta ética de la negociación y de la formación de compromisos de acuerdo con los mínimos intereses vitales comunes, pero nadie garantiza que no termine imponiéndose la racionalidad estratégica del más fuerte. Entonces, la racionalidad estratégica de la interacción, que además es valorativamente neutra, no es la ética que tanto está necesitando la humanidad.

Una decisión es tanto más apropiada, incluso más sabia, cuantos más sean los ángulos y perspectivas bajo los cuales en un mismo momento se le estén analizando al problema en cuestión; lo que también se conseguiría mediante el análisis de los más ángulos y perspectivas no en un mismo momento sino a lo largo del tiempo, pero es posible que así nos estuviéremos distanciando de lo que es una decisión al dejarle al tiempo la dilucidación de los problemas, tal como el dicho de que una comedia es una tragedia que se dejó al correr del tiempo.

La 'racionalidad comunicativa', orientada al logro de la comprensión intersubjetiva, no persigue otro objetivo que el de hacer posible la Comunicación sin trabas entre los seres humanos; es la Racionalidad adecuada a la autopresentación del actuar dramático, cuyo criterio de racionalidad reside en la Veracidad y en la Autoexpresión auténtica.

Esta 'racionalidad' no es monológica, es Dialógica, puesto que no persigue otro objetivo que el de hacer posible la Comunicación sin mayores trabas entre los seres humanos, con base en una actitud cooperativa que permita llegar a un libre acuerdo.

Ante el irrefutable hecho de una racionalidad 'instrumental', 'estratégica' y 'científico-técnica' que no agotan los usos de la Razón, Habermas intuye y elabora la alternativa de otro tipo de acción y racionalidad: La 'acción comunicativa' y la 'racionalidad comunicativa'. En la 'acción

comunicativa' están implícitas unas 'pretensiones de validez'; en cuanto a su verdad, comprensibilidad, sinceridad, rectitud, justificación y legitimidad.

Estas clases de Acciones no se dan en estado puro, sino que ocurren mezcladas, de forma tal que la ambigüedad y la interpretación siguen siendo fuerzas de permanente transformación. A menudo la 'acción comunicativa' es condición de la 'acción instrumental' o de la 'acción estratégica', sobre todo cuando los actores de una acción instrumental o estratégica presuponen la libre cooperación.

En la vida cotidiana se presentan espontáneos procesos de comunicación que posibilitan no sólo la producción material, sino la misma producción simbólica del mundo de la vida, estando latente en toda acción instrumental y estratégica cierto tipo de acción comunicativa.

Para la coordinación en la acción instrumental, como para los mismos progresos en materia de complejidad o racionalización de la acción instrumental es indispensable el soporte de la acción comunicativa; para que la acción estratégica pueda ser llevada a cabo y se dé cierto nivel de cooperación de los demás actores, es decisiva la mediación de la acción comunicativa.

Acción Racional Intencional

De esa siembra de Habermas en su propósito de estructurar la 'teoría de la acción comunicativa', bajo el postulado de la unidad entre teoría y práctica, una de las más fructíferas cosechas es la categoría de 'acción racional intencional', que precisamente exige estar guiada por la 'acción comunicativa'.

Con respecto al concepto de 'intención', además de sugerir el remitirse al apartado donde se trata lo de intención previa e intención en la acción, como a lo ya detallado sobre la 'intencionalidad', complementemos que existe una 'Intención' tras el propósito de comprender el mundo, negociar significados y producir cultura. Asumimos que la Intención, además de ser el simple deseo deliberado o premeditado de tender o dirigir la voluntad hacia algo, con el fin de lograr un propósito, también comprende un 'interés', lo que redimensionaría el concepto de 'intención' como la orientación o dirección del pensamiento y de la acción, en la que participa activamente la voluntad, hacia la ampliación del conocimiento y realización de fines.

A través de la Intención como 'intencionalidad humana' se explica porque nuestra relación

con el mundo se establece por medio de la significación, creando el significado mediante el cual comprendemos el mundo y nos conducimos en él.

‘Nuestras transacciones con el mundo son tan complejas como nuestros distintos esquemas de la experiencia intencional. Nos comprometemos con el mundo de manera biológica, estética, artística, dramática, práctica e intelectual, mediados por diferentes funciones de la significación. El mundo de nuestro conocimiento es un mundo mediado por proposiciones verdaderas, por respuestas justificadas que damos que damos a las preguntas que nos planteamos entre nosotros. No conocemos solamente el pasado y lo espacialmente remoto sino potencialmente el universo del ser y del valor’⁸⁸⁴

La conocida división Weber-iana entre acciones instrumentales y acciones dirigidas es superada por la propuesta de la ‘acción racional intencional’, comprendida por el conjunto de ‘acciones instrumentales’ superpuestas entre sí según una determinada escala de valores, unas determinadas reglas y unas determinadas predicciones sobre determinados acontecimientos.

Merced a esta categoría, Habermas irrumpe en los ámbitos del Lenguaje, siendo que al necesitar esclarecer la sintaxis de la racionalidad se vería impelido a tener qué desentrañar una ‘teoría de la comunicación’, adscrita a la praxis social referente al sistema económico, al sistema político y al mundo cultural, con la idea de superar la fragmentación y escisión social provocada por la colisión de intereses característica en nuestra época del capitalismo salvaje.

‘Habermas entiende que la racionalidad requiere imperativamente el desarme de todo un andamiaje conceptual de los sistemas teóricos precedentes para recomponerlos (reconstruirlos) conforme a un hilo argumental que proporciona la acción comunicativa a la luz de la experiencia histórica y de los problemas reales del presente que permitan alcanzar la Acción Racional Intencional en aquellos objetivos que la Teoría Crítica de una determinada disciplina se había propuesto’⁸⁸⁵

De ahí que entre otras reconstruya Habermas la categoría ‘mundo de la vida’, constituido por el trabajo, el lenguaje, la cultura y la interacción social, tomándolo como el horizonte de todo el

contexto de la ‘acción comunicativa’, puesto que al deslindar las acciones orientadas al entendimiento de las orientadas al éxito ha visto la necesidad de tener que explicar porqué son complementarias las categorías de la ‘acción comunicativa’ y el ‘mundo de la vida’.

Si el ‘mundo de la vida’ es el horizonte en el que la racionalidad y racionabilidad de la interacción social dan el paso, según Weber, de la racionalidad técnico-instrumental (teleológica) a una racionalidad estratégica de la interacción, encuentra Habermas un vacío a ser llenado por otra racionalidad, la ‘racionalidad comunicacional’, lo que consigue con su ‘teoría de la acción comunicativa’ a la luz del ‘mundo de la vida’.

Para poder relacionar el ‘mundo de la vida’ con la acción y racionalidad comunicacional, empieza Habermas por diferenciar el Mundo entre mundo externo y mundo interior o subjetivo, desglosando el ‘mundo externo’ como un mundo objetivo (realidad objetiva) y mundo social, donde el ‘mundo social’ estaría integrado por el mundo de la vida y el mundo de sistema; por deslindar las acciones orientadas al entendimiento de las orientadas al éxito, siendo que mientras en la acción orientada al éxito evaluamos el grado de eficacia de la intervención, es en la acción orientada al entendimiento donde por medio de la acción comunicativa evaluamos los actos de entendimiento basados en convicciones comunes; y por fundamentar el uso del lenguaje en las correspondientes ‘pretensiones de validez’ (verdad, rectitud y veracidad).

La racionalidad del ‘mundo de sistema’ (poder, dinero, instituciones, estado) es instrumental y estratégica, donde las acciones son orientadas al éxito y se coordinan mediante procesos de influencias, disuasiones e imposiciones; el ‘mundo de la vida’ estaría en estrecha correspondencia con la ‘racionalidad comunicacional’, puesto que mi ‘mundo de la vida’ no es mi mundo privado, sino un mundo intersubjetivo, donde las acciones orientadas al entendimiento se coordinan mediante el acuerdo y el consenso. Y la ‘acción comunicativa’ sería de tres tipos: La Conversación, la Acción dirigida por normas y la Acción dramática en la que el actor se pone en escena a sí misma ante el mundo.

884 SIERRA GUTIÉRREZ, Francisco. *Transformaciones Epistemológicas*; op. cit., citando tesis del realismo crítico de Bernard Lonergan, Bogotá, 1996, pág. 98

885 GARCÍA MENÉNDEZ, José Ramón. *Teoría Crítica en las ciencias sociales. Conocimiento, Racionalidad e Ideología*. Web.

Según sea el tipo de relaciones interpersonales así será el correspondiente orden social. En el 'mundo de sistema', donde las relaciones interpersonales se dan en los ámbitos del poder (políticas) y de la economía (de mercado), surge un orden social instrumental (teleológico), puesto que estando sus acciones orientadas al éxito los participantes se instrumentalizan unos a otros como si fuesen medios para poder conseguir cada uno sus propios fines; también surge un orden social estratégico, si cada uno de los participantes se encuentra con que no está en condiciones de dominar o imponerle unilateralmente sus personales fines al otro, puesto que en la colisión de intereses el otro podría tomar decisiones y ganarle el pulso, lo que le llevaría entonces a elegir y calcular sus fines entrando en una recíproca influencia o negociación con el otro.

En el 'mundo de la vida', donde las relaciones interpersonales se dan en los ámbitos de la cotidiana convivencia de la comunidad, surge un orden social no-instrumental y no-estratégico, sino verdaderamente 'comunicacional', puesto que hay una total concienciación de que todos somos tripulantes de una misma nave donde la suerte de uno es la de todos y la de todos es la de uno, por lo que la coordinación de nuestras acciones requiere el uso del lenguaje más apropiado al entendimiento.

Racionalización de la interacción social

La interacción social exige una racionalidad que no sea la unidimensional con arreglo al éxito, a fines o a normas, sino una racionalización ética de la intención con arreglo a valores o al entendimiento. La racionalización se refiere a los procesos de evolución de los sistemas culturales de Acción, como los de la economía, la política, la moral y el arte, y en la superación del conocimiento instrumental-estratégico y de los saberes práctico-moral y estético-expresivo por una racionalización ética con arreglo al entendimiento (consenso).

Karl Otto Apel considera que la teoría de Habermas no es una Teoría de la Comunicación en sentido estricto, sino una Teoría de la 'Acción Comunicativa' o de la 'interacción interhumana' (social) realizada a través de la mediación comunicativa; que no trata sobre Actos de Comunicación (actos lingüísticos y actos de comprensión), sino sobre la 'coordinación de las acciones extralingüísticas teleológicas' con base en una racionalidad (no Weber-eana de medio-fin) de la 'comprensión'. Habermas no se

referiría entonces a la comunicación lingüística, sino a las acciones teleológicas, extralingüísticas, coordinadas por una racionalidad consensual-comunicativa (no estratégica)

El problema de la racionalidad de la inter-'acción' social requiere revelar cuándo en ella subyace una racionalidad instrumental o una racionalidad estratégica utilitarista, con arreglo al 'éxito', a 'fines' o a 'normas', para superarlas mediante el proceso de la Acción Comunicativa en la que los participantes en la interacción social hacen gala de una racionalidad comunicativa que, mediada por el lenguaje, los muestra idóneos para adelantar una negociación del consenso con arreglo al 'entendimiento'.

Dicha mediación del lenguaje es primordial en el paso de la acción regida por el éxito a acciones regidas por normas, a acciones regidas por valores y a acciones regidas por el entendimiento.

La mediación lingüística puede representar un impulso para la 'racionalización del mundo de la vida', siendo que los contenidos semánticos de origen sacro y profano del lenguaje ordinario también le dan sentido y significado a nuestras acciones racionales.

Como la 'racionalidad del entendimiento' se expresa en que el acuerdo y el disentimiento dependen del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica, entonces la 'racionalización del mundo de la vida' se logra a medida que el lenguaje asume las funciones de entendimiento, de coordinación de la acción y de socialización de los individuos.

Es en la práctica comunicativa cotidiana donde concurren y se superponen entre sí interpretaciones, expectativas morales, manifestaciones expresivas y valoraciones, constituyéndose ello en un todo racional.

En nuestra interacción social unas veces tomamos las palabras del otro como simples sonidos y otras como hechos, siendo que necesitamos tratar y que nos traten como prójimos aptos para participar en el proceso de entendimiento, ya que para conseguir el consenso se requiere que además del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez éstas puedan someterse a la crítica de actores/mundo capaces de criticarse recíprocamente.

Mientras que el sentido del mundo objetivo se explica por la misma crudeza de sus hechos expresados semánticamente mediante oraciones asertóricas sobre los hechos o el real estado de sus cosas, el sentido del mundo social (de sistema y de

la vida) se explica por la aceptación (legitimidad), acuerdo y validez normativa de las normas expresada semánticamente como preceptos u oraciones normativas universales.

Las relaciones interpersonales del mundo de la vida se coordinan mediante procesos de 'acción comunicativa', donde la interacción social es dirigida o regulada por normas, deberes, derechos, valores comunes y acuerdos de grupo; mediante procesos donde cada uno de los participantes orienta sus acciones hacia su constitución como personas, entendiéndose con los otros.

Habermas, que también se ha basado en los trabajos de los filósofos del lenguaje John Warren Austin y John Searle para dar continuidad a sus ideas acerca de la 'acción comunicativa', plantea la posibilidad de alcanzar un acuerdo en la Comunicación mediante el lenguaje ordinario, abordando el estudio de la racionalidad de la acción y de la racionalización social a partir de sus reflexiones sobre las posibles relaciones actor-mundo (sujeto-realidad).

Entre los propósitos de la Pragmática Universal, Habermas revela cómo las condiciones de posibilidad de alcanzar 'un acuerdo en la comunicación con base en el lenguaje ordinario' se da cuando una persona emite una oración bien constituida gramaticalmente, y en una situación específica, ejecutando su Acción a través de la elección de una expresión lingüística inteligible, para entenderse con un oyente sobre algo. Y la comprensión del acto de habla se da en la medida que se conozcan las condiciones de validez que hacen que los interlocutores califiquen como aceptable lo dicho.

Los interlocutores ponen en conexión la oración con el mundo externo de los objetos, del mundo social de los valores y del mundo interno de las vivencias.

Con base en la función comunicativa del lenguaje en la esfera del 'mundo cotidiano de la vida' de los hombres, en especial el lenguaje ordinario que da cuenta tanto de lo cultural del signo como de lo natural del sentimiento, afectos y emociones, Habermas logra explicar la formación de lo social en los hombres mediante una teoría crítica de la sociedad, siendo que gracias al uso comunicativo del lenguaje los hombres alcanzan el estatus de una interacción social verdadera, auténtica y liberadora, dándole sentido y finalidad a la comunicación para comprender el mundo sólo en la medida que se centren en sus propias vivencias y sentimientos, convirtiendo en tema

de conversación cotidiana la vida de los demás y sintiéndose maravillados por ese poder de crear mediante el lenguaje.

Es decir, Habermas concibe que por el hecho de estar dotados de lenguaje y acción, y teniendo en cuenta ese lenguaje cotidiano de gestos, tonalidades y expresiones del 'vulgo' para comprender cómo el 'mundo de la vida' es el Horizonte y escenario de la 'acción comunicativa', exige de los hombres identificar el 'mundo de la vida' específico en el que se desenvuelven y interactúan con las demás personas, identificar la visión del mundo de cada cual, identificar el tipo de racionalidad que hace ver y hacer uso de su realidad a las demás personas, identificar los medios de que se valen los demás para configurar el entorno de sus influencias e identificar las correspondientes pretensiones de validez.

Al hacer uso de su lenguaje cotidiano (común, ordinario), además de poder los hombres acceder a los contenidos de su cultura heredada, adquiriendo el saber de su tradición cultural, asimilando las competencias específicas que han asegurado la existencia de su grupo social y la formación de sus identidades individuales-colectivas y adquiriendo las normas y valores sociales, están también de facto planteando tres pretensiones de validez: Verdad, Rectitud y Autenticidad. De Verdad, en sus oraciones asertóricas; de Rectitud, en sus juicios valorativos; y de Autenticidad, en las manifestaciones de sus vivencias, sentimientos y pensamientos. Pero los hombres cuando hablan en su cotidianidad comunicativa, despreocupados de la normatividad semántica, no se interesan tanto por la pretensión de que sus narraciones sean verdaderas o justas, sino que sean auténticas (veraces), que expresen fiel y sinceramente sus sentimientos y emociones.

Sería por la vía de la intersubjetividad, de la acción y de la racionalidad comunicativa que, sin necesidad de enfrascarse en las cosas de la ontología, ni de invocar los fundamentos Aristóteles-eanos del 'fin en sí mismo' o de un 'fin último', ni los Kant-eanos de la libertad del 'Yo Inteligible', Habermas pudo no sólo descubrir esa racionalidad especial de la interacción social, no susceptible de ser reducida a la 'racionalidad medio-fin' tan propia del actuar de los sujetos particulares, sino además fundamentar la autonomía de la Razón Ética.

Esto es, las cosas de la ontología estarían implícitas, siendo necesarias mas no suficientes, en la estructuración de la teoría de la acción

comunicativa (racionalidad ética); o, si existiera tan sólo la relación yo no-yo de Fichte o la relación sujeto-objeto de la ciencia natural y actuar técnico-instrumental, no tendría sentido alguno la pregunta acerca de una Racionalidad Ética, como racionalidad especial de la interacción humana. El Fin en sí o el fin supremo como *summum bonum* de Aristóteles, fundamento de una racionalidad medio-fin, tampoco es suficiente para fundamentar la autonomía de la razón ética. Ya Kant había planteado que la determinación del fin supremo '*summum bonum*' tiene, a su vez, que ser proporcionada por un principio racional de la reciprocidad generalizada, o por una 'ley ética' válida para todos los afectados.

Incluso las exigencias de la justicia para todos y del mayor bienestar posible para el mayor número posible deben su plausibilidad a la invocación de una específica racionalidad de la reciprocidad de los sujetos humanos de la acción, que no puede ser referida a la racionalidad medio-fin de las acciones de los sujetos particulares, realizando todo su plexo de sentido en el horizonte del mundo de la vida, que es un mundo recreado por el lenguaje cotidiano, natural u ordinario.

'Los lenguajes naturales no sólo abren los horizontes de un mundo específico en cada caso, en que los sujetos socializados se encuentran ya siempre a sí mismos; obligan, a la vez, a los sujetos a rendimientos propios, a saber: a una práctica intramundana orientada por pretensiones de validez que somete los avances de sentido que la apertura lingüística del mundo de la vida proporciona como producto de esa acción'⁸⁸⁶

Se hace referencia al sujeto socializado, mas no a ningún sujeto solitario así este tenga capacidad de conocimiento, acción y elección, puesto que la exigencia de una reciprocidad generalizada trasciende las preocupaciones ontológicas, las que no ignora sino que considera implícitas, desentendiéndose de las cosas del 'mundo del ser' (ente) para centrarse en la explicación del orden social intersubjetivamente compartido, que es el 'mundo de la vida'.

De ahí que la 'teoría de la acción comunicativa' vaya más allá de la las unilateralidades ontologistas (cogitativas) y cogni/cognoscitivas, como de la misma pragmática empírica (formal-positivista), para hacer valer la comprensión y entendimiento en la intersubjetividad propia del

'mundo de la vida' (mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo) ¿cuerpo y mundo?, según las correspondientes pretensiones de validez (verdad proposicional, veracidad y rectitud normativa); para llegar a saber que el mejor argumento es aquél que nadie impone, pero que se impone a todos.

Y esta 'situación ideas', la que cada hablante debe pre-suponer, deviene en un acto de idealización de la 'acción comunicativa', como un proceso sin fin que tiende a crear mecanismos de racionalización y, por tanto, mecanismos de racionalidad social.

Ergo, Hacia una nueva Racionalidad

Dice Francisco Sierra Gutiérrez S. J.⁸⁸⁷ que J. Habermas y K. O. Apel, fundados en Peirce, el último Wittgenstein y en los pragmatistas Austin y Searle, sustituirán los 'fundamentos cognoscitivos' por las 'exigencias de validez de los actos de habla con pretensiones de verdad, pretensiones de justificación normativa y pretensiones de credibilidad expresiva' que permiten reconstruir la totalidad de la vida humana en sus dimensiones personales, sociales y culturales.

Así se critica la racionalidad económica y política de occidente, gobernada sólo por intereses técnico-instrumentales; se busca el consenso fundado en la racionalidad comunicativa en la idea de prospectar una nueva sociedad más democrática, más justa, más participativa y más comunicativa, cuyo sujeto trascendente sería una comunidad ideal de comunicación y argumentación.

La nueva racionalidad se desprende de presupuestos de una filosofía trascendental y de una filosofía de la conciencia, para hallar un estatuto hipotético y falible como cualquier otra ciencia social.

Con la teoría de la acción comunicativa, Jürgen Habermas vislumbra una teoría general de la sociedad, superando los postulados de la filosofía de la conciencia mediante la 'intersubjetividad comunicativa' o del entendimiento lingüístico, a través de una teoría de la Acción Social no subjetiva ni orientada por los fines egoístas de los sujetos individuales, sino el de una 'acción orientada al entendimiento', en el que los sujetos pueden 'coordinar' sus 'acciones' sobre la base de 'acuerdos motivados racionalmente'.

886 VEGA RODRÍGUEZ, Margarita. *Op. Cit.*, citando a: Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987

887 SIERRA G., Francisco. *Transformaciones epistemológicas*, op. cit.

A partir de las 'pretensiones de validez', Habermas presupone que en la expresión comunicativa se satisfacen los requisitos o las condiciones de racionalidad, siendo que dichas pretensiones de validez son susceptibles de crítica, por lo que con la pragmática universal busca identificar y reconstruir las condiciones universales de todo entendimiento posible, en el ámbito particular del habla; y, a la par que critica el reduccionismo de la lógica formalista que considera la validez de las expresiones lingüísticas desde el exclusivo punto de vista de la verdad lógica o sintáctica, o de la verdad semántica entendida como correspondencia con los estados de cosas, Habermas busca ampliar la comprensión del concepto mismo de validez teniendo en cuenta al mismo tiempo las otras pretensiones de validez que se plantean siempre conjuntamente con la pretensión de verdad. Esto es, para Habermas las 'pretensiones de validez' son situadas en el terreno de la dimensión pragmática del lenguaje, el de la comunicación y del discurso, que es en el que sí pueden resolverse.

Sin duda Habermas se ha preocupado por caracterizar la Acción Comunicativa, distinguiéndola de la Acción Instrumental. La 'acción instrumental' es aquel hacer donde lo usado como 'instrumento' no sólo se refiere a un organismo del actor o uno de sus órganos de movimiento, sino que el 'instrumento' se refiere a una utilización procedente del conocimiento de algunas reglas técnicas y con el dominio de algunos 'criterios', según los cuales lo que está a su disposición es un Medio adecuado para alcanzar sus Fines, mientras que algo diferente no lo es. La 'acción comunicativa' es la tarea de Habermas, adelantada con cierta dificultad, donde no sólo se distinguen los conceptos de acción comunicativa y acción instrumental, y al mismo tiempo se distinguen también dos tipos muy generales de acciones, sino que se niega también que los casos de acción comunicativa se dejen describir en términos de acción instrumental, o que en el concepto de acción comunicativa esté contenido el de acción instrumental.

Ante la inquietud sobre si no es instrumental la Acción Comunicativa, están a la mano argumentos como los expuestos por Hans Friedrich Fulda⁸⁸⁸ que, adelantando su estudio teleológico de la misma manera como Habermas

fue desarrollando su teoría, fundamenta cómo la 'teoría de la acción comunicativa' no es Acción instrumental.

Describe Fulda cómo desde sus primeros escritos programáticos ya existía en Habermas la preocupación por plantear una teoría de la Acción Comunicativa; sólo que en un comienzo la caracterizó como una interacción simbólicamente mediatizada y regida según normas obligatoriamente válidas, por lo que estas normas definían expectativas de conducta recíprocas, requiriendo así fueran entendidas y reconocidas al menos por dos sujetos.

Cómo en los primeros momentos que Habermas emprende sus pasos orientados hacia una teoría de la acción comunicativa no tiene en cuenta todavía la semántica intencional impulsada por Grice, sino que va construyendo su teoría extrayendo y combinando aspectos de las teorías de Mead y Wittgenstein. Ya se sabe que Habermas concedería después la importancia y justicia a dicha semántica intencional, de una manera tal que ni él mismo creía que tenían.

Ahora, si se quisiera ver la formación genética del concepto de 'acción comunicativa', incluso en su etapa prelingüística tal como puede hacerse con cualquier otro concepto, no sería de extrañar que tuviéramos que escudriñar en las teorías del Acto de Habla de la filosofía analítica, aunque estas teorías no hayan contribuido mucho al descubrimiento de un concepto de racionalidad satisfactorio de las aspiraciones universalistas y estén unidas exteriormente mediante reglas normativas como la comprensión. No obstante, el concepto más general de 'comunicación acertada', que es al que se quisiera llegar, precisamente es el rechazado por la teoría del Acto de Habla.

Cómo no sería posible hacer explicitable el concepto de Acción Comunicativa en términos de cierta acción instrumental, ni mucho menos era procedente reconducir de alguna otra manera la acción comunicativa a la acción instrumental, porque más bien lo que existe entre la acción comunicativa y la acción instrumental es una diferencia fundamental, tal como puede observarse en los siguientes argumentos o afirmaciones: Las reglas técnicas por medio

888 FULDA, Hans Friedrich. *¿Es instrumental la acción comunicativa?*; artículo publicado en 'Historia, Lenguaje, Sociedad' (homenaje a Emilio Lledó), editorial Crítica, Barcelona, 1989, págs. 255-262

de las cuales tendría que regirse toda acción instrumental son muy distintas de las reglas de la Comunicación. Esto es, si a los casos de uno y otro tipo de Acción le son constitutivos sus respectivas reglas y de igual manera están sometidos a éstas, quiere decir que las reglas de una y otras clases de acción nada tienen en común, por lo que es más que obvia la imposibilidad de reducir un tipo de acción al otro.

Cómo los requisitos a cumplir de manera muy especial por la Acción Comunicativa no podrían ser extraños a cualquier otro tipo de Acción, incluso a la acción instrumental, eso sí siempre que la acción correspondiente esté socializada en el sentido más amplio posible. En el caso de una acción instrumental, también la comunidad entre los sujetos estaría primariamente fundada y realizada en el mutuo reconocimiento, además de que las estructuras de la intersubjetividad lingüística son constitutivas tanto para los posicionamientos socializados y la acción comunicativa, como para las experiencias y la acción instrumental.

Si la acción comunicativa es de tal modo tan fundamental que toda comunidad entre los sujetos de la acción instrumental suponga ya el cumplimiento de las correspondientes condiciones necesarias para la acción comunicativa, entonces no tiene posibilidad alguna la estrategia analítica que consiste en pensar que la acción comunicativa se produzca a partir de la acción instrumental de varios sujetos que se encuentran bajo las condiciones de una comunidad específica.

Si la utilización de símbolos que tienen significados constantes e intersubjetivamente válidos pertenece a los elementos constitutivos de la Acción Comunicativa, entonces las condiciones necesarias de dichas significaciones tendrían que ver con que el manifestante de una expresión simbólica y su destinatario siempre puedan contar con las expectativas del otro, las que irían unidas al uso del símbolo.

Pero también tendría que existir la relación de condicionamiento contraria, es decir, aquella en que las significaciones constantes e intersubjetivamente válidas permitirían orientaciones a lo opuesto, en cuanto expectativas de conducta complementarias. Esto es, en el caso de que no se propiciara ninguna situación en la que se pudiera aplicar la acción de varios actuantes y cuyas acciones fueren opuestas, tampoco tendría posibilidad esta estrategia, puesto que de antemano serían ya acciones comunicativas

porque, como ya se dijo, toda utilización de símbolos con significaciones intersubjetivamente válidas y constantes tendería a ser Acción Comunicativa.

Y cómo la adquisición del suficiente Criterio para el establecimiento y juicio de la comunicación lingüística debe darse a partir del conocimiento interno de aquellos que, como nosotros, ya han tomado parte de una Comunicación, los que no podrían conseguirse para el caso de la acción instrumental.

Por tanto, si aún no es clara la frontera entre el pensamiento determinista de causalidades y encadenamientos con el pensamiento intuitivo de las probabilidades e indeterminaciones, ninguna duda en que uno y otro obedecen a racionalidades bien distintas entre sí.

Se requiere una nueva racionalidad para confrontar, comprender, aprehender y transformar la plasticidad e incertidumbre del mundo real. Es una nueva racionalidad para concebir e interpretar del mundo, pasando por una nueva racionalidad socioambiental, educacional, cultural y, ante todo, ética. Que nos guíe en el descubrimiento, comprensión y transformación de la realidad de un mundo que es más de probabilidades que de certezas, más de la inestabilidad que del equilibrio.

En la educación, por ejemplo, la enseñanza, el ejercicio y la investigación requieren hoy de la formulación y aplicación de los diseños curriculares y los planes de estudio fundamentados en dicha nueva racionalidad, de tal manera que más que ser susceptible de ser medida mediante indicadores de cantidad, sea enfocada con el carácter filosófico (ontológico) y sociológico de la pluralidad, pensando menos en las coyunturales demandas del mercado profesional y centrándose en los retos planteados por los grandes avances tecnológicos y científicos en una sociedad cada vez más globalizada.

La conducta humana y el comportamiento de los pueblos nos evidencian en el día a día que somos más diferentes, en nada distintos y mucho más iguales; que la realidad no es inmutable y está cargada de un profundo simbolismo que exige interpretarla permanentemente.

Para el uso adecuado de un símbolo no basta con adquirir y aplicar cualquier criterio, ya que unos son propios y característicos de la Acción Comunicativa, mientras que aquellos requeridos por la acción instrumental se buscan y consiguen de una manera totalmente distinta e igualmente

son de otro tipo; entonces, lo más probable es que aquello que conseguimos comprender a través de los criterios de una y otra clase –acciones de uno y otro tipo– tampoco estaría en condición de pensar una definición del concepto, que nos pudiera llevar de los conceptos de una clase de acción a los conceptos de la otra.⁸⁸⁹

Es decir, el descubrimiento, comprensión y explicación de una realidad en proceso dialéctico y plasticidad que trasciende vivencias y actos humanos exige trabajar con hipótesis acordes a

una nueva racionalidad que no se nutre de una sola teoría sino del más probabilista e intuitivo pensamiento integrador de conocimientos; exige una mirada no determinista de la realidad, ya que no podemos seguir previendo los acontecimientos de la naturaleza según principios deterministas y causales, ni como si el tiempo fuese irrelevante.

Una nueva racionalidad coherente con la complejidad del mundo real, en el que si algo lo rige es la indeterminación, la fluctuación y la inestabilidad.

889 *Ibid.*