

**SOBRE EL GIRO LINGÜÍSTICO EN LAS FILOSOFÍAS ANGLOSAJONA Y ALEMANA
(OBSERVACIONES A LA RAZÓN COMO LENGUAJE, DE C. LAFONT; MADRID: VISOR, 1993)**

Cristina Corredor
(Universidad de Valladolid)

RESUMEN: El artículo pretende ser una contribución al diálogo crítico que el libro de C. Lafont ha abierto entre dos concepciones del lenguaje y de la racionalidad que habitualmente se consideran muy distintas. Se trata, de una parte, de la tradición analítica anglosajona a la que pertenece la teoría de la referencia directa de H. Putnam, y de otra parte de la pragmática filosófica del lenguaje alemana según el último desarrollo de J. Habermas.

ABSTRACT: This paper aims at making a further contribution to the critical dialogue that C. Lafont's work has open between two (usually considered) very different views on language and rationality. Firstly, that of the anglosaxon analytic tradition, here represented by Putnam's theory of direct reference, and secondly the German philosophical pragmatics on language, in its last achievement by J. Habermas.

I

El texto de C. Lafont que se va a comentar parte de una caracterización precisa del llamado 'giro lingüístico' en filosofía y, con ello, del cambio de paradigma que ha tenido lugar en el pensamiento filosófico del s. XX. K.-O. Apel¹ ha defendido que este cambio de paradigma surge de una necesidad inherente al propio desarrollo del pensamiento y permite adscribir, a la filosofía del lenguaje, el estatuto de *filosofía primera* que Aristóteles confirió a la metafísica y más tarde correspondió a la filosofía trascendental o epistemología. Debido al reconocimiento del carácter simbólicamente mediado de nuestra relación con el mundo, el lenguaje sustituye al sujeto trascendental kantiano como instancia de la que proceden los rendimientos constitutivos de la experiencia —o del 'mundo'.

¹ K.-O. Apel [1976]: «The transcendental conception of language-communication and the idea of a first philosophy»; en H. Parret (ed.): *History of linguistic thought and contemporary linguistics*; Berlin: Walter de Gruyter, 1976.

Los fundadores griegos de lo que se llamó *filosofía primera* consideraron que el logos y los conceptos se dirigían a algo universal e independiente del uso del lenguaje; los nombres y los signos lingüísticos, diferentes en las distintas lenguas, no eran sino instrumentos convencionales de designación, al servicio del logos. Aristóteles hizo, de los *significados*, afecciones en el alma correlativas a la estructura ontológica de las cosas; eran, en principio, independientes de las palabras o signos lingüísticos: en ningún momento consideró la posibilidad de que sus categorías ontológicas fueran relativas a las categorías lógico-lingüísticas de la lengua griega.

Así, a través de esta reducción onto-semántica de los *significados* al estatuto de entidades extra-lingüísticas (ideas para Platón, o afecciones intra-psíquicas en correspondencia con las cosas para Aristóteles), la *identidad intersubjetiva* de los significados se veía como correlato natural y autoevidente de la estructura ontológica de las cosas -independiente, por tanto, del *uso* de las expresiones. Aristóteles vio en este presupuesto de la identidad intersubjetiva de significados la garantía de la aplicabilidad del principio lógico de identidad. Es decir, adoptó el supuesto intensionalista de que *la identidad de significados (intensiones) garantiza la identidad de las referencias (extensiones)*. Esta concepción del lenguaje y su relación semántica con el mundo ejemplifica la tesis que, en *La razón como lenguaje (RL)*, C. Lafont enuncia como de la 'preeminencia del significado sobre la referencia'.

Este presupuesto aristotélico de la identidad intersubjetiva del significado de los signos, como correlato de la identidad de las referencias, llevó a los doctores escolásticos a derivar consciente y metódicamente las categorías ontológicas de su concepción del mundo a partir de los textos canónicos latinos —que consideraban un *lenguaje universal*. El examen de la imagen del mundo resultante, mediante su confrontación con la experiencia, permitió el paso de la ontología como filosofía primera al análisis epistemológico de la conciencia. La doctrina que permitió la transición afirmaba la intuición inmediata de lo individual como contenido de la conciencia que precede a todo uso del lenguaje. El conocimiento pasó a considerarse una función intuitiva que, en un primer momento, es independiente del lenguaje y solo después necesita hacer uso de los signos, para la 'fijación en la memoria' y la comunicación.

Esta concepción del lenguaje subsumía lo que, haciendo uso de la expresión introducida por Husserl, se ha denominado *solipsismo metodológico*: la creencia de que el sujeto epistémico puede alcanzar una comprensión de los datos presentes en su conciencia, incluida la comprensión de sí como un 'yo', sin presuponerse ya a sí mismo como un ser socializado en el seno de una comunidad lingüística.

Cuando Kant preguntó, por primera vez, por las condiciones de posibilidad y validez intersubjetiva del conocimiento, no tomó en consideración el lenguaje como *condición* ni a las categorías lingüísticas sintácticas y semánticas como las formas de la experiencia posible. La filosofía de la conciencia de la Modernidad continuó insistiendo en la evidencia subjetiva de las 'ideas en el alma' como conciencia, sin reconocer que la síntesis de la apercepción transcendental es siempre función de una interpretación mediada por signos. Esto subsume aún una concepción instrumentalista del lenguaje e introduce las premisas para la crítica que J.G. Hamann, J.G. Herder o W.v. Humboldt dirigieron a Kant.

C. Lafont muestra cómo la tesis intensionalista antes enunciada se ve conducida, con estas críticas y su elaboración posterior por parte de la hermenéutica, a una radicalización de la perspectiva relativista en el modo de concebir el lenguaje. Pues el giro lin-

güístico efectuado en el contexto de la filosofía alemana se ha caracterizado por el reconocimiento del lenguaje como la instancia que, en su función de apertura del mundo, es «*determinante de toda experiencia intramundana posible*».² Pero, en su nuevo estatuto detranscendentalizado, solo aparece bajo la forma de una pluralidad de lenguas distintas y no es posible ya fundamentar una división estricta entre lo empírico y lo trascendental —es decir: entre lo válido *a priori*, o 'saber del significado', y lo válido *a posteriori*, o 'saber del mundo'.

La consecuencia es ineludible: pues el carácter holista del significado, así entendido, «impide trazar una línea divisoria entre 'saber del significado' y 'saber del mundo'», de modo que «cualquier diferencia —por pequeña que sea— en el 'saber de fondo' de los hablantes trae consigo la imposibilidad de que estos logren alguna vez hablar sobre 'lo mismo'».³ La instancia que integra y articula el saber de fondo es la apertura lingüística del mundo, *determinante absoluto*, según esta concepción hermenéutica, de la experiencia intramundana.

El análisis crítico del modo en que esta categoría, entendida como *Lebenswelt* o *mundo de la vida*, ha sido incorporada en el pensamiento de Jürgen Habermas, lleva a C. Lafont a identificar una dificultad 'grave' en el contexto de la *teoría de la acción comunicativa*: el intento de poner la 'constitución de sentido' bajo el control de pretensiones universales de validez desemboca, «en el plano de la teoría del significado, en la imposibilidad de aislar las 'condiciones de aceptabilidad' de los actos de habla del 'saber de fondo' que las determina y que, por ello, hace posible la comprensión de los mismos.»⁴ Con ello, la teoría habermasiana se ve 'bloqueada' en su intento de proporcionar una teoría universalista e intersubjetivista de la interacción comunicativa que evite el contextualismo histórico y el relativismo hermenéuticos, es decir: la conclusión inevitable, desde esas premisas hermenéuticas, de que el lenguaje decide 'a priori' sobre lo que puede aparecer en el mundo.

La propuesta final de C. Lafont es la de llevar a cabo una recuperación, dentro de este ámbito de la teoría del significado, de las teorías de la referencia directa desarrolladas por autores como Kripke, Kaplan, Donnellan y (muy en particular) Putnam. Lo que subyace a esta propuesta es un intento de prestar atención al *uso cognitivo* del lenguaje y, con ello, mostrar cómo puede 'romperse' el círculo hermenéutico que remite la relación lenguaje-mundo al perfecto apriórico (*ya siempre*) del saber de fondo.

Pero C. Lafont tendría que mostrar, a continuación, que la defensa de su propuesta no supone una vuelta a paradigmas anteriores y, sobre todo, que esta atención al uso cognitivo del lenguaje no cae bajo el alcance de la crítica que dese posiciones universalistas e intersubjetivistas se ha dirigido al *objetivismo* de cualquier concepción instrumentalista del lenguaje, así como tampoco en el contextualismo 'historicista' que pretende contestar. Creo que algunos aspectos de la posición de Putnam sí son acreedores a esa crítica; y, sin embargo, encuentro en el texto de C. Lafont una aportación teórica original que permite superarlos. En lo que sigue no voy a hacer un resumen ni una discusión sistemática de lo expuesto —de forma muy brillante— en su texto, sino que me limitaré a algunas reflexiones sugeridas por su lectura.

² C. Lafont [1993]: *La razón como lenguaje*; Madrid: Visor; 16. (En adelante, citado simplemente como RL.)

³ RL 17.

⁴ RL 223.

II

Si se aceptan las premisas de la concepción hermenéutica del lenguaje, la inevitable inconmensurabilidad de las aperturas del mundo lingüísticas conduce a consecuencias relativistas. Esta conclusión es característica del giro lingüístico en filosofía, tanto en la tradición alemana (como muestra el texto comentado) como en la anglosajona (Quine: tesis de la indeterminación de la traducción radical; Davidson: necesario recurso al *principio de caridad*). C. Lafont ha visto la raíz de esta conclusión en la asunción general, por parte de estas concepciones del lenguaje, de teorías de la referencia indirecta. Consisten en la reconstrucción de la función designativa de los nombres mediante la «traducción» de las expresiones denotativas al conjunto de atribuciones y predicaciones asociadas con lo denotado. Esta descripción indirecta sería la que fija la referencia o, en los términos de Frege, la que constituye el *sentido* de la expresión denotativa o modo de darse lo designado. C. Lafont ve, a la base de esta reconstrucción, la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia: la función de designación de los nombres tiene lugar indirectamente, pues está «mediada por 'conceptos' (o significados) —es decir, orientada por el modo del predicado y no del nombre».⁵

Sin embargo, un acceso a estos 'conceptos' o significados solo es posible, explícitamente, vía algún procedimiento de definición o explicación; las expresiones lingüísticas integrantes de éstas han de descansar, a su vez, en otros conceptos o significados. Aquí surge una alternativa: o bien, y ante la paradoja de una recursión al infinito —peligro ya visto por Wittgenstein en el *Tractatus*—, se intenta encontrar algún procedimiento de «bloqueo» que detenga la recursión, o bien se postula la existencia de una facultad pre-lingüística de pensamiento (paradigmas griego y moderno) que entraña una concepción instrumentalista del lenguaje.

Con respecto a la segunda opción, sin embargo, C. Lafont muestra cómo a esta concepción tradicional del lenguaje le subyace una forma de objetivación que queda refutada y sin posible «marcha atrás» con el cambio de paradigma introducido por Humboldt: pues el lenguaje pasa, de ser un sistema de signos que «objetiva» el pensamiento, a ser una actividad (*energeia*) constitutiva, en sí misma, de la actividad del pensar y, como tal, condición de posibilidad de esta última.⁶ Extremando esta conclusión, cabe afirmar que el pensamiento no es sino actividad lingüística internalizada.

Pero si no es viable, como C. Lafont muestra vía Humboldt, un regreso a esta concepción tradicional del lenguaje, la opción que queda parece ser la paradoja de una recursión al infinito en la remisión de unos conceptos o significados a otros. Creo que puede afirmarse que es este peligro el que subyace a la búsqueda, por parte de la primera filosofía analítica del lenguaje, de un *lenguaje lógicamente perfecto*: la (re-)construcción explícita de este lenguaje ideal debería poder permitir un acceso a los conceptos o significados últimos, no ulteriormente analizables, mediante la identificación de las categorías lógico-lingüísticas más simples. Ello llevó a postular (Frege, Russell, joven Wittgenstein, Carnap) la necesidad de *nombres propios en sentido lógico*, que no podían identificarse con los nombres gramaticales. El sentido último de este postulado es

⁵ *RL* 34, n.4.

⁶ *RL* cap.II.

que, si bien se acepta para las expresiones denotativas del lenguaje natural una reconstrucción vía atribuciones y predicaciones (análisis por parte de Russell de las descripciones definidas mediante su traducción a enunciados existenciales), esto ya no ocurre en el caso de las *expresiones genuinamente denotativas*. Estas deberían ser nombres, en sentido estricto, de aquellas entidades que se «asumen» como existentes en el dominio del que habla la teoría o el fragmento de lenguaje (también el lenguaje natural) considerado.

Ello supone, claro está, la asunción de presupuestos epistemológicos o de algún otro tipo que no pueden quedar justificados *desde dentro* de la teoría. En «Über Sinn und Bedeutung», Frege ironizaba con la observación de que, cuando decimos «la luna», deberíamos añadir por precaución la cláusula «en caso de que exista»; y Carnap insistía en el carácter puramente metodológico y relativo a la teoría de la elección de un conjunto de enunciados protocolares —sin que esto implicara algún tipo de decisionismo; Quine, a su vez, se ve obligado a reconocer que no podemos sustraernos a la convicción de que la «naturaleza de la realidad» ha de ser tal que haga que un marco conceptual resulte más eficaz «como procedimiento para elaborar una estructura manejable en el flujo de la experiencia».⁷

Creo que esto hace que las críticas dirigidas por los teóricos de la referencia directa a esta posición⁸ no hagan entera justicia al análisis de la primera filosofía analítica. La distinción de Donnellan entre uso referencial y uso atributivo sitúa en el mismo plano dos niveles distintos de análisis, pues este último no es «uso» en sentido estricto: es resultado del análisis que intenta hacer transparentes los presupuestos *onto-semánticos* (por emplear el término de Quine) que entran en juego, dado un marco conceptual. Las expresiones denotativas a las que se atribuye una referencia indirecta solo pueden satisfacer esta función en la medida en que el análisis las revele como complejos de expresiones denotativas más simples *que sí refieren directamente*. El análisis trata de cumplir un doble objetivo: i) mostrar lo subsumido en el uso del lenguaje, y ii) mostrar que el uso de un lenguaje (de un marco conceptual) «arrastra» consigo un dominio o universo del discurso onto-semántico, susceptible de explicitación. El «valor de una variable» es, precisamente, aquello de lo que suponemos su existencia. Y el establecimiento del marco semántico (dominio, más conjunto de relaciones definido sobre éste) cae «fuera» del ámbito de la semántica: es un problema pragmático.

Así, pues, en las teorías identificadas como de la referencia indirecta lo que se intentaba llevar a cabo era un análisis del lenguaje que hiciera transparente la sintaxis lógica (Carnap), que «desvistiera» a la esencia del lenguaje del ropaje con que se disfraza en su uso ordinario (joven Wittgenstein) y, finalmente, reconstruyera formalmente el funcionamiento de las expresiones denotativas a fin de mostrar cómo incorporaría este mismo uso referencial, ya depurado de elementos innecesarios y confundentes, un *lenguaje lógicamente perfecto* (Frege, Russell). En todos los casos, la significatividad del lenguaje queda garantizada por la existencia de expresiones que refieren directamente —aquellas no ulteriormente analizables.

⁷ W.v. Quine [1953]: «Two dogmas of Empiricism»; en A.P. Martinich (ed.): *The Philosophy of Language*; Oxford Univ. Press, 1990, p.38.

⁸ Recogidas en RL 235 y ss.

La crítica de Quine a la distinción analítico/sintético de la teoría tradicional (Frege, Russell, joven Wittgenstein, Carnap), desde la perspectiva que interesa aquí, supone una «vuelta de tuerca» en la radicalización del carácter «indirecto» de la determinación de la referencia. Pues incluso los elementos mínimos, no ulteriormente analizables del análisis alcanzan el estatuto de «mitos»: la elección de un dominio onto-semántico depende, en cada caso, de criterios pragmáticos —como se vio antes.

Ello llevaría a un contextualismo extremo, si no fuera porque Quine ha suplementado esta teoría lógico-lingüística con lo que llama una «ontología materialista». Creo que esto es inevitable, si no se quiere caer en una paradoja que encierra su propia propuesta. La reducción que Quine lleva a cabo, postulando que todas las teorías de la ciencia pueden expresarse en el lenguaje de la lógica clásica de primer orden y probando que este lenguaje es equivalente a otro que prescindiera de incorporar constantes individuales (que corresponderían a los «nombres propios en sentido lógico»), justifica la tesis de que «ser es ser el valor de una variable»: *cualquier* entidad puede ser interpretada, dentro del formalismo, como la entidad identificada con aquella que satisface un conjunto de atribuciones y predicaciones. Pero, al mismo tiempo, el punto de vista extensionalista permite interpretar cualquier símbolo de predicado o propiedad (predicado unario) como un conjunto de (n -tuplas) de entidades: precisamente, aquellas que satisfacen el predicado o la propiedad.

De modo que las entidades se «identifican» vía un racimo de predicaciones y atribuciones; y los predicados y atributos o propiedades se «identifican» vía el conjunto de entidades que los satisfacen. De ello resulta una paradoja circular (del tipo «qué es antes») que se resuelve cómodamente, sin embargo, teniendo en cuenta que las primeras propuestas de Frege, Russell, Wittgenstein o Carnap se formularon con anterioridad al trabajo semántico de Tarski. Es la distinción entre lenguaje objeto y meta-lenguaje, y la definición explícita de un marco semántico compuesto por un dominio o universo del discurso y (al menos) un conjunto de relaciones definido sobre éste, lo que permite 'dotar de significado' (es decir, *interpretar*) a las expresiones del lenguaje —y ello entraña la asignación de referencia a las expresiones denotativas, asociándolas con alguna entidad del dominio.

Hasta aquí, sin embargo, el dominio considerado es semántico en sentido estricto. Si de lo que se trata es de decir qué existe «realmente», las nociones semánticas de *referencia* de una expresión denotativa y de *verdad* de una oración existencial adolecen de lo que K.-O. Apel ha llamado *vacuidad epistemológica de la noción tarskiana de verdad*⁹ y que E. Tugendhat también ha considerado críticamente.¹⁰ En la medida en que la teoría semántica de la verdad de Tarski no determina la asunción de una teoría epistemológica u ontológico-metafísica de la verdad, ya presupone que se cuenta con una determinación o definición adecuada de esta noción: remite a una compleción de carácter pragmático, en el sentido de la interpretación que ha de tener lugar en el seno de una comunidad científica y mediante el lenguaje natural como último metalenguaje. (Frente

⁹ Cf. e.g. K.-O. Apel [1980]: «C.S. Peirce and the post-Tarskian problem of an adequate explication of the meaning of truth»; en *The Monist* 63/3 (1980).

¹⁰ E. Tugendhat [1960]: «Tarskis semantische Definition der Wahrheit und ihre Stellung innerhalb der Geschichte des Wahrheitsproblem im Logischen positivismus»; en G. Skirbekk (Hg.): *Wahrheitstheorien*; Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

a Carnap, que consideró esto un problema de pragmática empírica, Apel ha defendido la necesidad de postular una reflexión pragmático-trascendental en la que se evalúe la validez intersubjetiva de la interpretación del lenguaje, incluidas sus pretensiones de validez, y del mundo.)

Lo que interesa por el momento de esta posición epistemológica y filosófico-lingüística de la teoría de la referencia indirecta, en la versión más radical de Quine, es que va unida a una renuncia explícita a encontrar una fundamentación filosófica última: «En nuestra explicación de cómo es posible la adquisición de la ciencia no intentamos justificar la ciencia por alguna filosofía anterior y más firme»,¹¹ y ello entraña la aceptación del 'saber de fondo' implícito en nuestra tradición cultural, incluida la ciencia, como el marco de referencia último: «Todo ser humano recibe una herencia científica más un bombardeo continuo de estimulación sensorial; y las consideraciones que le llevan a reelaborar su herencia científica a fin de que se adecúe a los continuos estímulos sensoriales son, si racionales, pragmáticas».¹²

Aquí surge una diferencia importante entre este planteamiento y el de C. Lafont. Citando a Habermas, señala la necesidad de separar lo racional de lo mítico, mientras que para Quine cualquier suposición de un mundo exterior al marco conceptual merece el estatuto de «mito». De hecho, Quine justifica esto sobre la base de una tesis «fuerte»: lo que determina la decisión, por parte de una comunidad científica, de ampliar el universo del discurso incorporando un nuevo «objeto», es el contar con un conjunto de fenómenos que no se dejan expresar en el lenguaje de relaciones de la lógica de primer orden; y el tipo de razonamiento hipotético-deductivo que, en el plano pragmático del «mundo real», estos científicos desarrollan mediante el lenguaje natural, refleja básicamente esa lógica clásica. Lo fundamental es que este «mecanismo de retroalimentación» hace que el establecimiento de cualquier marco conceptual —y por tanto la determinación de *lo que hay*— solo pueda efectuarse desde el «suelo» previo del marco conceptual más amplio del conjunto de teorías científicas y saber de fondo de lo que consideramos nuestro mundo real (holismo). Creo que puede afirmarse que lo que determina lo «relativo al contexto» de la noción de significado resultante, en el caso de las expresiones denotativas en general, no es tanto el carácter directo o indirecto de la fijación de la referencia cuanto el modo de explicar la introducción de una nueva entidad en el dominio semántico. Esta decisión no está determinada por el *ya siempre* del lenguaje, sino por una especie de *todavía no*: por la imposibilidad de expresar un conjunto de fenómenos como relaciones de primer orden entre elementos ya presentes en el marco conceptual, haciendo uso de los medios lingüísticos disponibles.

En la formulación final de C. Lafont, a su vez,¹³ aparece la necesidad de considerar (¿como una «necesidad lógica» de la argumentación?) el presupuesto contrafáctico de un *mundo que se supone independiente de los medios lingüísticos* y que constituiría el horizonte último de la función referencial del lenguaje. Esto está en correspondencia y se justifica con una idea de Putnam que me parece clave: la de que parece existir una 'brecha' entre nuestra teoría y los 'objetos' que impide suponer que la referencia quede fija-

¹¹ W. v. Quine [1974]: *Las raíces de la referencia*; trad. de Manuel Sacristán; Madrid: Alianza, 1988, p.50.

¹² W. v. Quine [1953], p.39.

¹³ Cf. RL 251.

da, indirectamente, vía el *modo de designación* o *sentido* de la expresión denotativa considerada.¹⁴ Creo que el fuerte contextualismo (o relativismo respecto al marco conceptual más amplio de la totalidad del lenguaje y de nuestra cultura), presente en la teoría de la referencia de Quine de forma explícita, queda también puesto en cuestión ante esta observación que C. Lafont recoge —y para la que hay argumentos a favor en lo observado al final del párrafo anterior, a pesar de la autocomprensión del propio Quine. Esta idea me parece importante por dos motivos. En primer lugar, creo que la teoría del significado de Putnam subsume elementos que podrían volver a remitir al círculo hermenéutico del que se trata de salir, o a formas de objetivismo. Pero, en segundo lugar, en *RL* se introducen elementos que suponen un *giro* con respecto a esta teoría y que son, precisamente, los que pueden impedir esa remisión.

III

La teoría del significado de Putnam se basa en la crítica a dos presupuestos básicos de teorías del significado anteriores y en una hipótesis explicativa de carácter sociolingüístico.¹⁵ Rechaza que conocer el significado de un término consista en encontrarse en cierto estado psicológico (de memoria, creencia, etc.) y, con ello, cualquier concepción mentalista o intencionalista del significado. Y argumenta en contra de la tesis que en *RL* se caracteriza como de la 'preeminencia del significado sobre la referencia': en contra de que sea el significado o intensión de un término el que determine su extensión, en el sentido de que la identidad de significado entrañe la identidad de referencia. Esto último supone rechazar que la referencia venga dada indirectamente mediante el modo de designación o sentido (Frege). Putnam defiende que algunas expresiones denotativas, como las palabras que designan géneros naturales u objetos físicos, son términos *indéxicos* (en el sentido en que lo son adverbios como 'aquí' y 'ahora', los pronombres personales o los morfemas de tiempo verbal). La idea es que se trata de *designadores rígidos*, en el sentido de Kripke: su referencia se mantiene fija en cualquier «mundo posible» o situación contrafáctica que quepa imaginar.

Esta tesis 'fuerte' encuentra apoyo en lo que Putnam denomina *hipótesis de la universalidad de la división del trabajo lingüístico*¹⁶ y en su introducción de la noción de *estereotipo* junto a la de *significado operacional*. La idea de Putnam es la de que una noción de significado satisfactoria puede lograrse si se especifica una 'forma normal de descripción del significado', que en el ejemplo de la palabra 'agua' estaría integrada por: 1. marcadores sintácticos asociados con la palabra (como 'nombre de masa'); 2. marcadores semánticos (como 'clase natural', 'líquido'); 3. una descripción de los rasgos adicionales asociados con el estereotipo (y que forman parte de lo que cualquier hablante

¹⁴ H. Putnam [1983]: *Realism and Reason*; cit. en *RL* 245, n. 14.

¹⁵ H. Putnam [1973]: «Meaning and Reference»; en A.W. Moore (ed.): *Meaning and Reference*; Oxford U.P., 1993, y H. Putnam [1975]: «The meaning of 'meaning'», en K. Gunderson (ed.): *Language, mind and knowledge*; University of Minnesota Press.

¹⁶ «Every linguistic community ... possesses at least some terms whose associate 'criteria' are known only to a subset of the speakers who acquire the terms, and whose use by the others speakers depends upon a structured co-operation between them and the speakers in the relevant subsets.» (Putnam [1973], 156).

competente en general conoce: 'incolore', 'transparente', etc.); 4. finalmente, una descripción de la extensión, que sería la proporcionada por la comunidad de hablantes 'competentes en la materia' según la hipótesis sociolingüística de división del trabajo lingüístico ('H₂O'). Esto permite a Putnam rechazar que un nombre solo refiera en el contexto de una oración (Frege, Russell, Wittgenstein, Carnap, Davidson).

Esta explicación del significado (en términos de descripciones de varios tipos) puede resultar paradójica, si se piensa que lo que Putnam está intentando elaborar es una teoría de la referencia directa —que no puede reducirse, por consiguiente, a una adscripción de predicaciones y atribuciones. La solución al conflicto se encuentra en dos ideas fundamentales de Putnam: el presupuesto de una epistemología 'realista', que atribuye a lo referido el estatuto de algo subsistente en sí mismo e independiente de la mediación del lenguaje (i.e. una existencia extralingüística), y el requisito axiológico de salvar la existencia de *términos transteóricos*, cuya referencia sigue siendo la misma entidad extralingüística aunque el conjunto de descripciones que asociemos con nuestro conocimiento de ella (por tanto, con la expresión denotativa) se amplíe o varíe. Esta teoría del significado quiere garantizar que, en un uso cognitivo del lenguaje, el objeto de referencia pueda ser identificado por series de predicaciones y atribuciones distintas (reflejo, p.e., de operaciones o procedimientos distintos: significado operacional) sin que esto entrañe que se habla de distintos objetos o que el significado de la expresión denotativa ha cambiado.

El problema que interesa analizar es si esta teoría del significado es capaz, como C. Lafont defiende, de salvar el contextualismo lingüístico y de hacer innecesario «recurrir a un 'saber de fondo' concreto y compartido que haya de ser considerado 'constitutivo' de los procesos de entendimiento *en el sentido de la hermenéutica*».¹⁷ Creo que esto depende, más bien, de cómo se interprete esta teoría de Putnam. Pues hay elementos que sí supondrían esa remisión al 'mundo de la vida' en cuanto tal de la comunidad científica y que prestan cierta «ambigüedad» a la propuesta.

Antes he intentado mostrar cómo a la contraposición entre un uso designativo y uno atributivo de las expresiones denotativas le subyace la equiparación de dos planos distintos: el del uso de los hablantes (referencia directa) y el de la reconstrucción del análisis (referencia indirecta de la expresión nominal y directa de los nombres *genuinamente* denotativos). En su interpretación al *Tractatus* del joven Wittgenstein, Stenius ha mostrado que solo es posible recuperar un uso cognitivo del lenguaje, supuesto un análisis completo del mismo, si se cuenta con una realidad también susceptible de ser analizada en esos elementos. Si la teoría de la referencia directa presupone que el lenguaje ordinario ya es un lenguaje completamente analizado (en el sentido de que las expresiones denotativas lo son *genuinamente*), presupone también ese mismo análisis estructural como virtualmente identificable en la realidad. Las entidades nombradas «están ahí», formando parte de una realidad extralingüística.

Pero esta posición presupone, de alguna manera, un regreso a paradigmas lingüísticos anteriores. Pues, aunque Donnellan insiste en que las teorías de la referencia directa constituyen tan solo una *figura (picture)* o modelo del funcionamiento de las expresiones denotativas, Searle las ha podido calificar de teorías 'causales', por su presuposición

¹⁷ RL 251, n. 16.

de relaciones externas entre nombres y objetos.¹⁸ Y aquí se corre el peligro de una recaída en el tipo de objetivismo que Habermas identificaba, ya en *Conocimiento e interés*, como una forma de positivismo: como una perspectiva que imposibilita la identificación de un ámbito desde el que sea posible un uso reflexivo del lenguaje, capaz de someter a revisión crítica los presupuestos básicos de ese uso cognoscitivo. Puesto que no hay una posición intermedia entre lenguaje y realidad desde la que cotejar ambas estructuras, hay que suponer que ya se cuenta con alguna noción de verdad como correspondencia¹⁹ que encuentra respaldo en alguna forma de experiencia prelingüística —y, salvo una vuelta al realismo metafísico de la concepción del mundo griega, hay que aceptar el punto de vista hermenéutico de que ambos elementos proceden del *ya siempre* del saber de fondo. O bien, y es una segunda opción posible, se acepta que la 'constitución de ámbitos objetuales', mediada lingüísticamente, remite a un correlato extralingüístico de carácter *contrafáctico* y que no cabría identificar ni con el «nómeno» inalcanzable supuesto por Kant ni con el dominio empírico de entidades 'constitutivo' de nuestra concepción del mundo en el sentido de Quine. Pero esto parece subsumir la necesidad de una noción de *verdad* entendida como idea regulativa, como un postulado de la razón con carácter normativo: en la medida en que la noción de verdad que hacemos entrar en juego sí tiene un rendimiento constitutivo del uso designativo y de la función cognitiva del lenguaje, esta misma noción, entendida como criterio de validez, ha de ser revisable (y susceptible de transformación) en algún uso reflexivo del lenguaje.

Este punto de vista es, en cierto modo, el que subyace a la propuesta de una pragmática trascendental hecha por K.-O. Apel.²⁰ En su estudio de la transformación semiótica que Ch. Peirce llevó a cabo de la filosofía trascendental de Kant, ha sugerido la necesidad de sustituir lo incognoscible del nómeno kantiano por lo cognoscible, en un proceso *indefinido* de interpretación, por parte de una comunidad lingüística *ideal* de carácter *cuasi-trascendental* y que sustituiría al sujeto trascendental kantiano, al constituirse en instancia última para la evaluación y revisión del sentido de las pretensiones de validez y del proceder humano en general. Apel considera que este proceso interpretativo indefinido, aunque nace de un postulado contrafáctico, se encuentra *implícitamente anticipado* en toda pretensión humana de sentido. (Esta comunidad de comunicación indefinida, en el sentido de Peirce y de Apel, puede ponerse en correspondencia con la hipótesis sociolingüística de Putnam: se eleva a un plano trascendental la necesaria determinación de la referencia y, por consiguiente, la constitución del significado que tiene lugar por parte de subcomunidades competentes de hablantes).

Un comentario de C. Lafont pone implícitamente en relación, ya desde el comienzo, esta perspectiva de Apel con la discusión sobre la *irrebasabilidad* del lenguaje.²¹ La

¹⁸ K. Donnellan [1966]: «Reference and definite descriptions»; y J. Searle [1983]: «Proper names and intentionality»; en P. Martinich (ed.): *The Philosophy of Language*; Oxford U.P., 1993. C. Lafont distingue aquí la posición de Kripke, «acreedora» de esa imputación, de las de Donnellan o Putnam.

¹⁹ Creo que Putnam «desplaza» esta relación de correspondencia desde el nivel oracional de los enunciados al de los términos o expresiones denotativas, pero manteniéndola en cualquier caso. Cf. su crítica a Davidson, en Putnam [1975].

²⁰ K.-O. Apel [1987]: «Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit ...»; en *Archivo di Filosofia* I.V (1987), 51-88; K.-O. Apel [1975]: *Der Denkweg von Charles Peirce*; Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

²¹ *RL* 28, n.6.

toma de postura afirmativa de Apel con respecto a esta imposibilidad de rebasar el lenguaje, pues por su carácter constitutivo se presenta 'a posteriori' (desde el punto de vista de los hablantes) como necesario e imprescindible, explica su recurso al modelo de la filosofía trascendental —como el paradigma capaz de investigar reconstructivamente los presupuestos universales e inevitables del lenguaje. Pero Habermas ha señalado que la apelación a una investigación de tipo trascendental de las condiciones de posibilidad del habla argumentativa (en el sentido de los presupuestos generales e inevitables) no tiene en cuenta la imposibilidad de seguir manteniendo la distinción kantiana entre lo 'a priori' y lo 'a posteriori' en nuestro saber del lenguaje, o entre análisis empírico y análisis trascendental. En vez de ello, solo cabe mantener la diferencia entre procedimientos empírico-analíticos y procedimientos reconstructivos.²² El problema para aceptar una fundamentación trascendental reside en que, en el plano del conocimiento empírico, la conciencia 'solipsista' trascendental (cuyos rendimientos serían constitutivos de la experiencia mediante una objetivación de la realidad desde puntos de vista invariantes que se muestran, a su vez, en los presupuestos que necesariamente subyacen a toda experiencia coherente) se vuelve comprensible solo si se la reemplaza mediante el modelo detrascententalizado de la comunicación entre sujetos empíricos (una comunidad que integrase todas las comunidades de «especialistas en la materia en cuestión» de la hipótesis sociolingüística de Putnam), que en la discusión de Apel asume —en un subsiguiente «ascenso» al plano trascendental de esa intersubjetividad empírica— el carácter de un proceso de interpretación *virtualmente indefinido*.

Aun cuando no aparezca explícitamente dicho, creo que C. Lafont duda de la validez de esta forma de resolución *cuasi*-trascendental. Pues Apel mantiene el punto de vista hermenéutico que considera que cualquier ámbito de la realidad se encuentra *ya siempre* determinado por el contexto simbólico del mundo de la vida y organizado lingüísticamente. Ello hace que los procedimientos empleados para la construcción y explicación de hipótesis, para la valoración de reconstrucciones alternativas, para la elección y obtención de los datos, etc., solo resulten accesibles desde el análisis de las relaciones internas de un mundo de la vida constituido lingüísticamente, sin que quepa apelar a alguna instancia explicativa extralingüística. Y es precisamente esto: la necesidad de suponer esa instancia, aún contrafácticamente, lo que hace de las teorías de la referencia directa un «instrumento de análisis» válido para superar el círculo hermenéutico y hacer plausible el universalismo requerido por la teoría de la acción comunicativa —si bien tan solo en su uso cognitivo.

Esto aparece con claridad en su valoración final de la propuesta de Putnam. Pues la suposición básica de que las expresiones denotativas, en su uso cognitivo, funcionan como 'designadores rígidos' o términos indécicos, hace que la mediación lingüística «no pued[a] entenderse como *constitutiva* de aquello a lo que los términos refieren ... no ha de entenderse, por ello, como una pretensión de alcanzar la 'cosa en sí' de un modo inmediato, o salirse del ámbito del lenguaje, sino que es simplemente el negativo de la intuición *falibilista* constitutivo de los procesos de aprendizaje» (RL 245).

Aquí se presenta, sin embargo, una dificultad. Pues el 'lenguaje', en el sentido de la hermenéutica, adquiere el estatuto de una totalidad hispostatizada que lo abarca todo: no

²² J. Habermas [1976]: «¿Qué significa Pragmática Universal?»; en *Teoría de la acción comunicativa; complementos y estudios previos*; Madrid: Cátedra, 1989.

solo la comunicación mediante el lenguaje natural, sino también los valores compartidos, las formas de experiencia y la autocomprensión de éstas por parte de los sujetos, los criterios de validez y su puesta en juego argumentativa. Esto obliga a preguntar cómo hay que entender que esta perspectiva hermenéutica quede *superada*, en el uso cognitivo del lenguaje, vía una teoría de la referencia directa: se suscita la cuestión de si la hipostatización hermenéutica afecta únicamente al habla en cuanto tal, o si (como ya se planteaba más arriba) el saber de fondo del mundo de la vida *determina también el modo en que fijamos la referencia*, junto a los criterios pragmáticos de verdad y a toda noción *criteriológicamente relevante* de validez en general. Desde este punto de vista, la teoría de Putnam podría interpretarse como una «objetivización» que ignora el *ya siempre* de la mediación simbólica en todo saber —pues las ‘comunidades de especialistas’ que fijan las referencias también se encuentran inmersos en un mundo de la vida y en una tradición cultural. Esta objetivización se pone de manifiesto en que sólo ‘a posteriori’ podemos tener garantía de que una determinada expresión denotativa tiene, «efectivamente», referencia: es el criterio de una comunidad de hablantes expertos y contemporáneos lo que permite establecer que ‘agua’ es un designador rígido, mientras que ‘flogisto’ es más dudoso que lo sea —aunque, en su contexto histórico, fuera considerado como tal. La suposición contrafáctica de una entidad extralingüística resulta, así, fuertemente dependiente del marco conceptual correspondiente —de lo que el conjunto de teorías científicas «dicen que hay», de acuerdo con los criterios de validez científicos vigentes.

Creo, sin embargo, que la lectura que en *RL* se hace de la propuesta de Putnam permite salvar esto, aunque suponga de hecho un cierto ‘giro’ interpretativo —por su enfatización de la dimensión *contrafáctica* inherente al uso referencial.

Del mismo modo que resulta difícil aceptar que la contrapartida lingüística de la ‘tesis fuerte’ hermenéutica se deje reducir a una teoría de la referencia indirecta (pues, como se ha intentado mostrar, en una fijación *directa* de la referencia puede estar operando todo el saber de fondo del mundo de la vida), también cabe encontrar en las teorías de la referencia indirecta elementos (la necesidad lógica de expresiones *genuinamente* denotativas, o la necesidad pragmática quineana de incluir en el dominio semántico lo que «todavía no» se deja reducir a los elementos lingüísticos precedentes) que parecen indicar que *no es* la forma en que analicemos las expresiones denotativas lo que evita la «caída» en el círculo hermenéutico, sino una tesis más fuerte de carácter pragmático: la asunción, en todo uso cognoscitivo del lenguaje, de un mundo idéntico e intersubjetivamente compartido por todos los participantes en la comunicación²³ de carácter ‘abstracto’, es decir, *desprovisto de todos los contenidos concretos*. C.Lafont enfatiza el hecho de que es mediante el aprendizaje del uso referencial de las expresiones denotativas como aprendemos a identificar —por consiguiente, como tenemos acceso—, *contrafácticamente*, a ese mundo supuesto como independiente de los medios lingüísticos.

Sin embargo, he intentado mostrar que el establecer «que no es necesario recurrir a un ‘saber de fondo’ concreto y compartido que haya de ser considerado ‘constitutivo’ de los procesos de entendimiento *en el sentido de la hermenéutica*, es decir, en tanto que base determinante de aquello a lo que los hablantes se refieren» no puede reducirse a ser «resultado de la teoría de la referencia directa».²⁴ Lo que está en juego es la tesis ‘fuer-

²³ J. Habermas [1981] I; cit. en *RL* 251.

²⁴ *RL* 251, n.16.

te' de una base 'material' que subsiste y no se deja reducir a la apertura lingüística —la cual, al mismo tiempo que la constituye, ha de encontrar en ella su «condición de posibilidad normativa».²⁵

También el argumento con el que Donnellan defiende que nombres propios como 'el asesino de Smith' refieren directamente puede verse «remitido» a la necesidad de un saber de fondo concreto y compartido. Pues este tipo de expresiones denotativas solo funcionan como tales *en un contexto de uso* definido y concreto, en el que se cuenta con una comprensión de la situación compartida por parte de los comunicantes. En este sentido, incluso el análisis del significado que Putnam lleva a cabo, en términos de marcadores de varios tipos, sería insuficiente en los casos de los ejemplos de Donnellan. Más bien cabría analizarlos como confirmación indirecta de la tesis de Frege: solo en el contexto de la oración (es decir, en un contexto de uso) tienen los nombres referencia. Expresiones como 'el asesino de Smith' logran su referencia, i.e. cobran valor semántico, por la 'predicación' que *fácticamente* acompaña en un contexto de uso —y que no se corresponde, necesariamente, con el conjunto de notas subsumidas en una descripción definida fija en el sentido de Russell.

Esto no «invalida» el argumento de C. Lafont, sino que «refuerza» lo que se ha defendido antes: lo esencial para la tesis de la preeminencia de la referencia sobre el significado no es el análisis último semántico-formal que se asocia con las expresiones denotativas, sino la tesis 'fuerte' de una base material (en el sentido de independiente de los medios lingüísticos) que subsiste como presuesto contrafáctico. El establecimiento *fáctico* de la referencia en cuanto tal, directo o indirecto, viene constituido por actividades e interacciones humanas, por una práctica vital y una experiencia del mundo. Aquí acierta la crítica que en *RL* se dirige al tipo de «división del trabajo» efectuado por Habermas, al dejar el análisis del uso cognitivo del lenguaje a la semántica formal²⁶; pues la semántica formal, por su neutralidad criteriológica, tampoco puede identificar el estatuto de presuesto contrafáctico que conviene atribuir a cualquier marco semántico definible en sus términos formales.

De hecho, lo que se ha intentado poner de manifiesto es que, sobre la base de esa neutralidad criteriológica, todo puede verse «remitido» al trasfondo del mundo de la vida, del dominio pre-interpretado que ya nunca, por consiguiente, se encuentra bajo el control reflexivo del sujeto. La única forma de «romper el círculo», sin caer en una petición de principio o apelar a postulados de carácter trascendental (Apel), es identificar lo dado *ya siempre* en el mundo de la vida, lo consituido por este saber de fondo en el sentido de la hermenéutica, como aquello que se presenta como no-problemático o resoluble con los elementos disponibles. Y entender que son los desajustes *prácticos* los que proporcionan un acceso *reflexivo* a ese saber de fondo, en la medida en que «rompen el círculo» e introducen la necesidad contrafáctica de algo situado fuera de toda pre-comprensión del mundo: así ocurre, p.e., en los contextos de aprendizaje inductivo en que se muestra la 'brecha' entre nuestra teoría y los objetos,²⁷ o en la ocasiones de falta de ade-

²⁵ J. Habermas [1981] I; cit. en *RL* , 252, n.16.

²⁶ Cf. *RL* 147. El argumento que sigue a los dos puntos en el texto no es el de C. Lafont.

²⁷ Esta cita de Putnam guarda un parecido sorprendente con el comentario que Adorno recoge en su *Dialéctica Negativa* : (cit.)

cuación entre lo que asociamos atributivamente con un objeto o dominio objetual y lo que, en la interacción en relación con ese dominio (manipulación instrumental, experiencias subjetivas, procesos de entendimiento), no «encaja» en las expectativas susceptibles de explicitación.

Esto significa, sin embargo, defender algo que quizá en *RL* se pone explícitamente en cuestión, y que centra la discusión crítica que C. Lafont ha llevado a cabo de la *teoría de la acción comunicativa* de J. Habermas. Creo, sin embargo, que no es así, e intentaré mostrarlo a partir del análisis ya introducido.

IV

El excelente estudio crítico que en *RL* se lleva a cabo de la teoría de la acción comunicativa consta de dos etapas. En una primera, se reconstruye el desarrollo de esta teoría a partir de los trabajos de Habermas, desde la formulación de su proyecto inicial y la exposición más elaborada de «¿Qué significa Pragmática Universal?» ([1976]) a las mejoras sistemáticas introducidas en la *Teoría de la acción comunicativa* (*TkH*, [1981]) y trabajos posteriores. El hilo conductor que guía la atención crítica de C. Lafont en esta primera etapa es el intento de mostrar cómo la lógica interna a esta evolución, y la introducción de la noción del *mundo de la vida* como trasfondo y casi condición trascendental de la posibilidad de toda interacción orientada al entendimiento, ha llevado a la teoría a dificultades inherentes a cualquier planteamiento hermenéutico y que cuestionan su pretensión de universalidad. En una segunda etapa, y después de identificar el lugar de dicha dificultad en los presupuestos de «arranque» de la teoría (a saber, en su asunción acrítica de una «división del trabajo» que abandona a la semántica lógico-formal el análisis del uso cognitivo del lenguaje y acepta, con ello, una teoría de la referencia indirecta que entraña una concepción holista y la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia),²⁸ defiende sin embargo la posibilidad de «frenar» este 'idealismo de la lingüisticidad' (que ve el lenguaje como responsable de la apertura del mundo) y ello, precisamente, mostrando que es posible anclar «esta revisabilidad de la apertura lingüística del mundo ... en las estructuras inherentes al lenguaje mismo».²⁹ Para ello propone prestar atención al uso cognitivo del lenguaje (postergado en el tratamiento de la teoría de la acción comunicativa) y anclar este uso en una teoría de la referencia directa —como ya se ha visto. Mediante una lectura atenta de la teoría de la acción comunicativa en la formulación original por parte de J. Habermas, C. Lafont muestra cómo esta ya contenía (aunque no explícitamente desarrollados, por una falta de atención al uso cognitivo del lenguaje) los elementos en los que se basa su propia propuesta de solución.

Ésta presenta dificultades propias, algunas de las cuales se han comentado en el apartado anterior. Ahora me interesa prestar atención a la reconstrucción crítica de C. Lafont, en la que creo que cabe señalar dos momentos ligados a dos «movimientos» efectuados por Habermas: la introducción de la noción de *mundo de la vida* y el intento de resolver las dificultades inherentes al planteamiento «hermenéutico» resultante, que ponen en

²⁸ *RL* 182, n.19; *RL* 224.

²⁹ *RL* 224.

cuestión el universalismo.³⁰ Es, en particular, en este segundo «movimiento» donde creo que la crítica de C. Lafont no tiene en cuenta algunos elementos más que pueden inscribir su propia corrección en el intento de solución de Habermas —considerado insuficiente en *RL*. Me refiero, en particular, a la incorporación de la concepción del lenguaje del *segundo* Wittgenstein como esencial para el análisis reconstructivo de la racionalidad comunicativa.

En *RL* se muestra cómo Habermas ha heredado, en su concepción del lenguaje, presupuestos y dificultades de la tradición hermenéutica. Un punto de partida se encontraría en la perspectiva que ya introdujo Humboldt y que Habermas comparte con Gadamer: la tematización del uso comunicativo del lenguaje en su función *constitutiva*, tanto del mundo objetivo como del social e individual. El lenguaje, como proceso o habla, subsume una dimensión cognitiva y constitutiva a un tiempo: la función de *apertura del mundo*. Es la «absolutización» de esta perspectiva lo que lleva a Gadamer, según le reprocha Habermas, a considerar que la clarificación hermenéutica de cualquier manifestación vital que indique disenso «ha de basarse siempre en un consenso fiablemente establecido de antemano ... Pero esta tradición es objetiva, para nosotros, en el sentido de que no podemos confrontarla a una pretensión de verdad ... sólo podemos criticar tradiciones particulares en la medida en que nosotros mismos pertenecemos al plexo global de tradición de un lenguaje».³¹ Esta forma de 'idealismo de la lingüística', que se asienta en una hipostatización de la tradición y una ontologización del lenguaje, hace de ese 'acuerdo sustentador' *fáctico* la condición de posibilidad de todo entendimiento. A esta noción Habermas ha opuesto la de un acuerdo *contrafáctico* inherente al habla racional, «aquél consenso que se hubiera obtenido bajo las condiciones idealizadas de una comunicación ilimitada y exenta de dominio».³²

El carácter contrafáctico del entendimiento en cuanto tal, inherente al lenguaje como *telos* pero no siempre fácticamente realizado, se convierte en *normativo*: es constituyente y, al mismo tiempo, instancia evaluadora. No puede hacerse retroceder al 'ya siempre' hermenéutico, sino a presuposiciones contrafácticas reguladoras de la acción. La dificultad, como C. Lafont señala,³³ surge cuando Habermas se enfrenta al problema de cómo fundamentar estas últimas.

Pues Habermas parte de presupuestos que comparte con la hermenéutica y, en particular, el de que el mundo de la vida nunca puede llegar a comprenderse desde la perspectiva teórica u objetivante de un observador externo. Su propuesta teórica intentaba reconstruir, en un primer momento (tal como aparece elaborado en «¿Qué significa

³⁰ Evidentemente, al intento de salvaguardar el universalismo le subyace un fin último de mucho mayor alcance: el de fundamentar la *ética del discurso* y hacer posible una teoría de la racionalidad (entendida como acción comunicativa) que sea teoría crítica de la sociedad. C. Lafont señala explícitamente que su atención se limita a la concepción del lenguaje puesta en juego (*RL* 162). Creo que ello es lo que le ha permitido volver a tomar en consideración la importancia del *uso referencial* frente al comunicativo, a pesar de la fuerte actitud preventiva a este respecto (*RL* 163, n.12); pero, cuando tematiza enfáticamente «su interna conexión con la posibilidad de aprendizaje cognitivo» (*RL* 192, n.22), efectúa una 'vuelta de tuerca' más que no puede reconducirse al tipo de epistemología realista o a la perspectiva finalmente 'histórica' defendida por autores como Putnam.

³¹ J. Habermas [1982]: *La lógica de las ciencias sociales*, cit en *RL* 143.

³² J. Habermas, op. cit.; cit. en *RL* 145.

³³ Cf. *RL* 149-150, n.4.

Pragmática Universal?») el 'saber-cómo' pre-teórico de hablantes competentes; para ello se basaba en el presupuesto fundamental, *ya no compartido con la hermenéutica*, de que la estructura de esta competencia comunicativa es formal y universal: no puede verse como algo que emerge del mundo de la vida, aunque éste proporcione el contexto social e histórico en el que dicha competencia encuentra realización.

C. Lafont muestra cómo este punto de vista pragmático-formal, que se limitaba a intentar reconstruir los *presupuestos pragmáticos* inevitables que constituyen la acción comunicativa desde la perspectiva de los participantes en la comunicación, subsumía una 'tesis fuerte' que requería a su vez fundamentación: la de que esta praxis particular, la acción comunicativa, representa el modo originario del uso del lenguaje —y puede erigirse en noción central para una *teoría de la racionalidad humana entendida como razón comunicativa*. Ello ha llevado a Habermas a efectuar una serie de 'mejoras sistemáticas' (en *TkH* y trabajos posteriores) sobre una nueva base: abandonando la perspectiva de los participantes en la comunicación, se ha preguntado por las condiciones de posibilidad, en sentido kantiano 'fuerte', de todo proceso de entendimiento en general: por consiguiente, por las condiciones que tienen que estar 'siempre ya' dadas.

El análisis en *RL* se centra, a partir de este punto, en mostrar que el tipo de reforma sistemática exigida por la lógica interna de la teoría ha conducido a un acercamiento cada vez mayor a las tesis de la hermenéutica. Pues se hace imposible aislar las condiciones de aceptabilidad de los actos de habla del 'saber de fondo' que las determina y hace posible el entendimiento. Los actos de habla solo son comprensibles sobre el trasfondo del mundo de la vida, prerreflexivo y compartido, de un «acervo lingüísticamente organizado de supuestos de fondo que se reproduce en forma de tradición cultural». ³⁴ Ello significa que cualesquiera pretensiones de validez (inteligibilidad, verdad, rectitud, sinceridad), y la conexión entre significado y validez que es esencial a esta concepción habermasiana, se ven relativizadas por el carácter contingente e histórico de esta instancia constitutiva previa que —por su estructura holística y no disponible a voluntad— imposibilita cualquier análisis formal y cualquier aspiración universalista.

C. Lafont identifica esta «caída» en el horizonte hermenéutico en la aceptación, por parte de Habermas, de dos presupuestos, el segundo de los cuales subsume a su vez dos tesis. En primer lugar, la idea de que el 'significado literal' de una expresión no existe sino como resultado de una consideración abstractiva, siendo siempre relativo a este 'saber de fondo' procedente del mundo de la vida. ³⁵ En segundo lugar, y entrañado por lo anterior, que «con la aceptación del carácter 'constitutivo' del saber de fondo, lingüísticamente estructurado, que preinterpreta las situaciones sobre las que los hablantes han de llegar a un acuerdo, se están aceptando las tesis centrales de dicha concepción [de la tradición hermenéutica, C.C.], a saber: la 'preeminencia del significado sobre la referencia' y el 'holismo del significado'». ³⁶ En el análisis de Habermas, la doble estructura del habla se descubre como el rasgo que hace posible que los actos de habla se 'identifiquen' a sí mismos, en el sentido de que hacen accesible a los comunicantes la *fuerza* de su componente ilocutivo, es decir: el *como qué cuenta* el acto de habla primordial-

³⁴ J. Habermas [1976]; cit en *RL* 178.

³⁵ *RL* 180.

³⁶ *RL* 182.

mente —enunciado, promesa, testimonio, etc. Este análisis, que tenía lugar a partir de una incorporación de las aportaciones de la teoría de actos de habla (Austin, Searle), subsumía implícitamente, según interpreta C. Lafont, «la presuposición de que solo garantizando la 'identidad' de significados, mediante el recurso al 'significado literal' (o, lo que es lo mismo, a que los actos de habla se 'identifican' a sí mismos), podía garantizarse la intersubjetividad en la comunicación, es decir, el que los hablantes pudieran hablar sobre 'lo mismo'»;³⁷ a esto se une la inviabilidad de postular un 'significado literal' fuera de todo contexto o, lo que es igual, la imposibilidad de que un acto de habla cuente 'como algo' sin el trasfondo de pretensiones de validez ya insertas en el mundo de la vida que los comunicantes comparten.

El último paso en la crítica de C. Lafont es un giro de tuerca inevitable y decisivo, que muestra hasta qué punto los elementos teóricos fundamentales de la teoría de la racionalidad comunicativa habermasiana han quedado en suspenso. Pues el *discurso*, como ámbito lingüístico privilegiado en el cual se someten a examen crítico las pretensiones de validez que en el curso de procesos de entendimiento fáctico se han visto problematizadas, *no puede ser instancia de control de aquello que constituye su propia condición de posibilidad*. C. Lafont alude a dos líneas de respuesta de Habermas que ella desestima, aunque afirma la validez de la intuición que las subyace. En primer lugar, el 'horizonte de comprensión del sentido' no puede verse como *sometido* a la lógica de la verdad, pues es condición de posibilidad para cualquier juicio sobre la experiencia intramundana. En segundo lugar, Habermas no puede defender que las consecuencias de la praxis intramundana están en algún sentido *no prejuzgadas* por el sistema del lenguaje, pues esto equivaldría a una perspectiva 'objetivista'. La intuición *falibilista* que subyace en estos intentos de respuesta (y que sí conserva su validez para C. Lafont) es la implausibilidad de que el lenguaje decida lo que aparece en el mundo «*previamente y con entera independencia de lo que ocurra de hecho en éste*»; pues la revisabilidad de la apertura lingüística del mundo «tendría que estar en función de las consecuencias intramundanas de la misma».³⁸

Creo que aquí está la clave que permite «frenar» las consecuencias de una concepción hipostatizadora del lenguaje. Pues, aunque en *RL* se considere críticamente la aceptación de una praxis intramundana no prejuzgada por el sistema del lenguaje, la intuición falibilista tematizada ha de tomar necesariamente en consideración «las consecuencias intramundanas [de esa praxis humana, C.C.]». Si en *RL* se descubre en el uso cognitivo del lenguaje la dimensión en que 'anclar' la revisabilidad de la apertura lingüística del mundo es, sin duda, porque es aquí donde esta apertura resulta arquetípicamente *problematizada*. El surgimiento de escisiones o brechas entre el lenguaje, de un lado, y el mundo objetivo *que suponemos contrafácticamente* como independiente de la teoría por otro, hace de estas problematizaciones «instancias *constituyentes*» que impulsan una nueva apertura lingüística. Pero es preciso detenerse en el carácter negativo del «desajuste», si no se quiere dar el paso de suponer alguna forma de experiencia o acceso al mundo no lingüísticamente mediados —regresando, con ello, a una concepción ontológico-metafísica o a una fenomenológica del lenguaje. Y esta escisión necesaria surge,

³⁷ *RL* 182.

³⁸ *RL* 223, 224.

precisamente (a pesar de la crítica de C. Lafont), en el contexto de la *praxis* humana. Como se ha intentado mostrar antes, y en el caso del uso cognitivo del lenguaje, es en este contexto *práctico* donde se hace posible un uso 'rígidamente' designativo de las expresiones —que quepa considerar independiente de cualquier mediación lingüística previa.

Al final de *TkH* aparece explícitamente esta idea: aquí no se postula una 'instancia de control intramundana' capaz de «aislar» las 'condiciones de aceptabilidad' de los actos de habla del 'saber de fondo' que las determina; Habermas explica cómo el saber de fondo se nos hace accesible, si bien siempre de modo fragmentario, cuando *se torna problemático*: «El saber que sirve de horizonte, que sustenta *tácitamente* a la práctica comunicativa cotidiana, es paradigmático de la *certeza* con que nos es presente el trasfondo que es el mundo de la vida ... Solo bajo la presión de un problema que nos sale al paso quedan arrancados importantes fragmentos de ese saber de fondo de la modalidad de familiaridad incuestionada con que nos eran presentes, y son traídos a la conciencia como algo de lo que necesitamos *cerciorarnos*.»³⁹ El surgir de este problema no es algo que, a su vez, quepa remitir al mundo de la vida como «originariamente ya resuelto», ni la solución puede consistir en recuperar alguna precomprensión que haya quedado sepultada: pues «*no depende de la elección de una determinada actitud teórica* el que un mundo de la vida escape en su opaca autoevidencia a la mirada indagadora del fenomenólogo o se abra a ella.»⁴⁰

Lo anterior dista de resultar un argumento definitivo a favor de las respuestas habermasianas; de hecho, el contexto de estos párrafos es el de una argumentación en contra de los intentos 'fundamentalistas' de la filosofía y de su pretensión de proceder en términos trascendentales —en la medida en que ninguna de las ciencias instituidas puede aspirar a hacerse con la totalidad del saber de fondo del mundo de la vida.⁴¹ Y es cierto

³⁹ J. Habermas [1981]: *Teoría de la Acción Comunicativa*; trad. de M. Jiménez Redondo; Madrid: Taurus, 1987; vol. II, 568.

⁴⁰ *TkH* II, 569.

⁴¹ La respuesta de Apel a Habermas, en este punto, toma la forma de una imputación a la noción de verdad *como coherencia* que parece subsumir; Habermas parece darle la razón: la filosofía «tiene que ir acompañada de la conciencia falibilista de que la teoría de la racionalidad, que antaño pretendió desarrollar en solitario, solo puede esperarse hogaño de la afortunada coherencia de fragmentos teóricos diversos. Pues a ese nivel en que las teorías guardan entre sí una relación de complementariedad y de presuposición recíproca, el único criterio de evaluación de que disponemos es la *coherencia*, ya que verdaderos o falsos solo pueden serlo los enunciados particulares que pueden deducirse de las teorías.» (*TkH* II, 567). Apel observa que, en ese caso, «no se puede de hecho alcanzar una reconstrucción *crítica* de las reglas ... si se reconocen como baremos de la reconstrucción las reglas vigentes, fácticamente operativas». Ello le lleva a apelar a la necesidad de operar «con baremos normativos fundamentados pragmático-trascendentalmente» cuando se trata de identificar un uso discursivo del lenguaje en el que se sometan a crítica las pretensiones de validez.

Creo que esta postura de Apel subsume, sin embargo, un fuerte «idealismo de la lingüisticidad», que le lleva a afirmar como imposible la rebasabilidad del lenguaje y como posible la fundamentación normativa de la identidad «entre las condiciones universales de las reglas de la comunicación humana y las condiciones del discurso argumentativo, [identidad que] tiene que efectuarse no naturalistamente sino, en cierto modo, 'desde arriba'» (cf. K.-O. Apel [1987]: *Teoría de la verdad y ética del discurso*; Barcelona: Paidós, 1991; 121-22, n.84.)

Es precisamente aquí donde cobra importancia la necesidad a que apela Habermas de que «se presente un desafío objetivo ante el cual el mundo de la vida se torne problemático».

también que la dificultad de determinar la noción de 'mundo de la vida' (como instancia que sustituye a la base material de la teoría marxiana y que interactúa dialécticamente con el mundo sistémico que lo 'coloniza') parece constituirse en instancia última de validación de cualesquiera soluciones y procesos de racionalización.

Pero es importante hacer valer, en este punto, que los problemas y escisiones que surgen en contextos *prácticos* no pueden remitirse, sin petición de principio, a la precomprensión y el acuerdo fáctico hermenéuticos. Aunque es cierto que la integración 'a posteriori' de cualquier conflicto o disenso parece situar de nuevo el origen de los criterios de validez actuantes en el trasfondo del mundo de la vida, del dominio preinterpretado de lo dado-por-supuesto —y nunca realmente, por tanto, bajo el alcance del control reflexivo del sujeto—, la afirmación de que hay *razones objetivas*⁴² que tornan ese saber problemático e impulsan la revisión no se deja subsumir ni bajo posiciones hermenéuticas (pues el proceso es racional), ni bajo posiciones objetivistas: pues la intuición falibilista, y el carácter contrafáctico de lo anticipado en esa escisión, no son idénticas a lo susceptible de explicitación mediante los enunciados de las ciencias particulares.

Cualquier resultado de un proceso histórico puede verse remitido al trasfondo de lo 'ya siempre', lingüísticamente mediado. La única forma de «romper el círculo», sin tener que apelar a postulados normativos pragmático-trascendentales (Apel), parece ser la de identificar 'metodológicamente' lo dado en (constituido por) el mundo de la vida, en el sentido hermenéutico, con lo que aparece como aproblemático; y entender que son los desajustes *prácticos* los que ponen de manifiesto la necesidad de hacer explícito un potencial racionalizador cuyos rendimientos no están presentes aún en ese saber de fondo aproblemático. Estos desajustes se presentan, por ejemplo, cuando se da una falta de adecuación entre lo que asociamos atributivamente con una entidad o dominio objetivo y lo que, en la interacción práctica con o sobre ese dominio, no «encaja» en las expectativas susceptibles de explicitación. La dimensión práctica de interacción con el dominio teórico dado, a su vez, subsume tanto el ámbito cognitivo (e.g. manipulación instrumental o experimentación) como el expresivo (e.g. manifestaciones ligadas a sensaciones y vivencias subjetivas) y el social (e.g. procesos de búsqueda de acuerdo).

Si se acepta esta perspectiva *práctica*, resulta inmediato que no puede seguirse manteniendo el idealismo de la lingüisticidad que Habermas rechazaba. Pues ahora tampoco el lenguaje puede considerarse como una instancia irrebalsable en el sentido hermenéutico; por el contrario, se explica como un elemento más en el plexo de actividades, comportamientos y actitudes en general que integran lo que Wittgenstein, en las *Investigaciones Filosóficas (PU)*, denominó una *forma de vida*. Toda forma de interacción lingüística queda sujeta a sus consecuencias intramundanas (en el sentido del establecimiento de relaciones interpersonales y la creación de expectativas recíprocas vía la fuerza ilocutiva de los actos de habla) y al carácter *contrafáctico* de los dominios objetivos que se hacen entrar en juego desde el marco semántico. Las nociones de *juego de*

⁴² «[La teoría] solo puede esperar estar a la altura de la *ratio essendi* de sus objetos cuando exista razón para suponer que el propio contexto de la vida social en que se encuentra 'ya siempre' el teórico se encarga de que se le abra la *ratio cognoscendi* de esos objetos.» (*TkH II*, 569). La diferencia entre este perfecto apriorico habermasiano y el de la hermenéutica reside en que es el grado de desarrollo del potencial de racionalidad del mundo de la vida, disponible ya como saber explícito, el que permite esta apertura -del mismo modo que, en la teoría marxiana, era el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, «en el propio contexto de la vida social», el que hacía surgir el tipo de conflictos o 'brechas' *objetivos* dinamizadores de la praxis.

lenguaje y de *regla* en Wittgenstein permiten hacer de la experiencia intramundana, y del modo en que juzgamos su validez, algo que no está completamente decidido 'a priori': pues ¿cómo explicar, en ese caso, el surgimiento de 'brechas' entre el lenguaje y el mundo?

Habermas ha tematizado esto mostrando que lo que está aquí puesto en juego es la *heteronomía del significado* —si se permite esta licencia en la expresión. Ya en *Conocimiento e interés*, y en el contexto de una valoración positiva de la metodología hermenéutica, señala: «Lenguaje y acción se interpretan recíprocamente; es lo que desarrolla Wittgenstein en su concepto de juego de lenguaje ... El lenguaje ordinario ... solo resulta completo a través de su concatenación con interacciones y formas corporales de expresión. La gramática de los juegos de lenguaje *en el sentido de una praxis vital completa* no regula solamente la combinación de símbolos, sino al mismo tiempo la *interpretación de símbolos lingüísticos mediante acciones y expresiones*.»⁴³

Esta heteronomía de la semántica vuelve a tratarse en *TkH*;⁴⁴ y aquí las nociones wittgensteinianas le sirven a Habermas para explicar una noción clave en el presente contexto: la de *identidad de significados*. En el contexto de una discusión crítica de las tesis de Mead, intenta mostrar cómo no basta «con una *constancia* de significados percibida desde la perspectiva del observador; [Mead] tiene que exigir *identidad* de significados ... Y tal identidad de los significados solo puede venir asegurada mediante la *validez* intersubjetiva de una *regla* que fije de modo 'convencional' el significado de un signo.» En el concepto de regla wittgensteiniano, Habermas descubre los dos momentos que caracterizan el uso de los signos lingüísticos: la identidad de significado y la validez intersubjetiva. Establecer esta conexión supone que la concepción del lenguaje defendida por Habermas se aleja de la que quedaría caracterizada como 'tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia', según la cual la identidad de significados determina la identidad de las referencias, en la medida en que la explicación de la identidad de significados queda remitida a otra instancia: la identidad de una regla que adquiere validez intersubjetiva en la interacción —*heteronomía* de los significados.

El alejamiento de Habermas respecto a la tesis intensionalista anterior se pone de manifiesto en su toma de postura crítica con respecto a las teorías atributivas de la referencia: «Con 'identidad' de un significado no se puede querer decir lo mismo que con identidad de un objeto que, bajo descripciones diversas, puede ser identificado por varios observadores como el mismo objeto. *Este acto de identificación de un objeto sobre el que los hablantes hacen determinados enunciados presupone ya la comprensión de los términos singulares* ... Los significados deben su identidad a una regulación convencional» [cursivas mías, C.C.] Si aceptamos, por ejemplo, que este tipo de regulación es el que subyace a las fijaciones de la referencia directas, el peligro de 'objetivismo' desaparece. El establecimiento de las reglas, en esta conceptualización de Habermas, no está dado de antemano de forma rígida, sino que se constituye en el curso de la interacción; esto se muestra en que la constitución de las reglas o, lo que es lo mismo, la identidad de una regla «no puede ser reducida a regularidades empíricas; antes depende de la validez intersubjetiva, esto es, de la circunstancia de que a) sujetos que orientan su comporta-

⁴³ J. Habermas [1968]: *Conocimiento e interés*; Madrid: Taurus, 1992, 175 [cursivas mías, C.C.]

⁴⁴ Se sigue brevemente la exposición en *TkH* II, 27-37, páginas de las que se extraen las citas que siguen.

miento por reglas se desvían de ellas, y de que b) pueden criticar ese comportamiento desviante como violación de las reglas». Las reglas rigen *contrafácticamente*, y ello abre la posibilidad de crítica recíproca y de mutua instrucción conducente a un acuerdo: «Al adoptar cada uno frente a sí mismo la actitud crítica del otro frente a la interpretación fallida de un acto comunicativo, están desarrollando *reglas de uso de los símbolos* ... De este modo se forman *convenciones semánticas* y símbolos utilizables con significado idéntico.» En el caso de un proceso de aprendizaje inductivo, puede entenderse que la referencia contrafáctica a un mundo 'exterior' es un elemento constitutivo básico, que permite articular la interacción y la formación de esas convenciones semánticas.

El razonamiento anterior subsume un peligro de circularidad (la precomprensión del sentido, a través de la identidad de significados, hace posible la interacción, que a su vez hace posible la constitución de reglas intersubjetivamente válidas que garantizan la identidad de significados y la precomprensión del sentido) si no se muestra la posibilidad de constituir nuevas reglas y de someter las pretensiones de validez críticamente a reflexión. Para ello, es necesario recuperar una idea ya mencionada: la pragmática universal pretende dar cuenta de una competencia comunicativa cuya estructura es formal y universal —por tanto, que no depende (parafraseando a Kant) de una 'experiencia' particular o de un contenido particular procedente del mundo de la vida, aunque no sea independiente de cualquier mundo de la vida *en general*: pues solo se *realiza*, como tal competencia, en un contexto social. En la medida en que todos somos competentes 'seguidores de reglas', podemos aprender a reconocer estas regularidades en el proceso de socialización para, después, integrarnos en procesos de interacción, elaborar hipótesis acerca de lo que 'cabe esperar' de nuestros interlocutores y revisar críticamente aquellas situaciones que no se ajustan a lo 'acordado' —abriendo, con ello, la posibilidad de constitución de nuevas 'regulaciones' que cubran la 'brecha', etc.

Así, mediante el concepto wittgensteiniano de 'seguir una regla' Habermas retrotrae la identidad de significados a la capacidad de seguir reglas intersubjetivamente válidas en la interacción con, al menos, otro sujeto; y esta interacción —si es que ha de tener sentido— presupone la competencia de ambos para ajustar su comportamiento a reglas y enjuiciar críticamente tal comportamiento.

Esta constitución de la identidad de significados sobre la base de una interacción regulada por reglas hace, de la praxis intramundana, no solo una instancia dependiente de una «comprensión de sentido previa»,⁴⁵ sino constituyente de la gramática de los juegos de lenguaje. Esto permite resolver la dificultad, analizada ya antes, que surgía al defender una teoría de la referencia directa; pues incluso este uso referencial del lenguaje adolecía de una carencia, la de cómo se 'fija' la referencia de los designadores rígidos, que ahora puede explicarse en términos de la constitución de un *nuevo* juego de lenguaje —eliminando, así, la sospecha de que esta forma de praxis intramundana provenga de una previa constitución de sentido.

La acción con sentido, por consiguiente, solo es comprensible desde unas reglas; la acción se nos aparece con sentido únicamente si podemos anticipar algún tipo de regu-

⁴⁵ J. Habermas [1988]: *Pensamiento postmetafísico*; cit. en RL 220, donde se considera «cuestionable la pretensión habermasiana de que 'las estructuras de la imagen del mundo, que mediante una *comprensión de sentido previa* hacen posible la praxis intramundana' ... puedan ser puestas bajo control y cuestionadas precisamente por esa praxis que solo ellas hacen posible.»

laridad que subyace y que nuestros interlocutores están siguiendo. La competencia para identificar y ajustar el propio comportamiento a reglas, en cuanto tal competencia, es formal y universal: hace posible la *formulación de hipótesis* acerca de lo que 'vale como algo' en un curso de acción. Con ello, se abre la posibilidad de *modificar* el horizonte de validez que proyectan las reglas, en la medida en que este se hace explícitamente accesible —por vía de una reconstrucción racional. La interpretación de situaciones nuevas obliga a una reinterpretación de las reglas y a este proceso le es inherente, como *telos*, la posibilidad de entendimiento o acuerdo sobre dicha interpretación. Esto ha permitido decir que las reglas son las 'depositarias del sentido'. En la misma mínea, cabe considerar que los actos de habla solo se 'identifican a sí mismos' en la medida en que son el correlato *lingüístico* de reglas de interacción —que subsumen la formación de hipótesis acerca de las pretensiones de validez puestas en juego, expectativas recíprocas, etc., y permiten una confrontación con las consecuencias fácticas de lo contrafácticamente supuesto. (Las reglas, desde esta perspectiva, anticipan contrafácticamente el sentido que solo cobra contenido como resultado de la interacción.)

La tesis fundamental que se está intentando defender afirmaría que la propia praxis es *constituyente* del sentido y de la apertura lingüística del mundo. Evidentemente, esto no es algo obvio: subsume una determinada lectura de las *Investigaciones* que creo que es consistente, sin embargo, tanto con lo defendido por C. Lafont como por la interpretación llevada a cabo por Habermas.

En las *PU* se encuentran dos proposiciones de carácter fuertemente 'hermenéutico': «¿Dices, pues, que la concordancia de los seres humanos decide lo que es verdadero y lo que es falso? —Verdadero y falso es lo que los seres humanos *dicen*; y los seres humanos concuerdan en el lenguaje. Esa no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida»(240); «A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no solo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que esto pueda sonar) una concordancia en los juicios» (242).⁴⁶ De hecho, lo que subyace a estas afirmaciones es la afirmación del carácter lingüístico de la noción de *verdad* y de la relación entre los seres humanos y el mundo. En este sentido, la observación de Habermas vista antes («verdaderos o falsos solo pueden serlo los enunciados que se deducen de las teorías») parece apuntar en la misma dirección. Pero, si bien no podemos 'desprendernos' del lenguaje para buscar una comprensión no mediatizada de la realidad o del mundo, tampoco podemos 'desprendernos' de la realidad o del mundo si queremos dar cuenta de la naturaleza y el funcionamiento del lenguaje —en particular, de su uso cognitivo y de los procesos de aprendizaje (como se pone de manifiesto en *RL*).

Pues, si bien lo que un objeto 'es' depende de la *gramática* de su nombre (por tanto, de un uso referencial), ello no obliga a un idealismo de la lingüisticidad extremo. De nuevo, Wittgenstein: «*Observar* no crea lo observado. (Esta es una constatación conceptual)» (*PU* II, IX). Es decir, que en la propia *gramática* de las expresiones, en las estructuras inherentes al lenguaje mismo, se da esta remisión al presupuesto *contrafáctico* de un mundo independiente de dicha apertura lingüística. Esta perspectiva difícilmente armoniza con la puesta de manifiesto por Gadamer: «el lenguaje constituye el ver-

⁴⁶ L. Wittgenstein: *Investigaciones filosóficas*; trad. de I. Reguera y A. García Suárez; Barcelona: Crítica, 1990.

dadero acontecer hermenéutico ... puede decirse, con toda razón, que ese acontecer *no es nuestra acción con la cosa*, sino una acción de la cosa misma.»⁴⁷

Lo puesto en juego aquí de modo esencial es la posibilidad de una praxis 'emancipatoria', en correspondencia con un uso reflexivo del lenguaje capaz de revisar críticamente las pretensiones de validez puestas en juego en los procesos de interacción fácticos. También aquí las *Investigaciones* de Wittgenstein fuerzan a 'afinar' la interpretación. Pues algunos autores, entre ellos Ulrich Steinorth,⁴⁸ encuentran un fuerte paralelismo entre esta concepción del lenguaje y las tesis marxianas: es la forma de vida, la pertenencia a una comunidad lingüística (el *ser social*) lo que constituye (*determina*) el pensamiento, la comprensión y el uso con sentido del lenguaje (la *conciencia*). Pero ello va ligado, al mismo tiempo, a otro presupuesto 'fuerte': «Lo que hay que aceptar, lo dado —podríamos decir— son formas de vida.» (*PU* II, XI). El problema es, entonces, el mismo que plantea la noción de mundo de la vida: en qué medida es posible 'romper' con la regularidad y la costumbre prerreflexivamente dadas con una forma de vida y constitutivas de sentido. Es decir, en qué medida en el conjunto de juegos de lenguaje que constituyen la gramática de los conceptos, y en las condiciones que los hacen posibles, pueden surgir formas de reflexión y emancipación desde las cuales considerar críticamente el suelo previo de una forma de vida.

En el caso de la teoría marxiana, el elemento que representa la base material, la objetividad o realidad sensible, deja de concebirse bajo la forma de la contemplación y pasa a verse desde la perspectiva de su constitución mediante una actividad sensorial, mediante una praxis. La categoría central para dar cuenta de esta praxis era, para Marx, la del *trabajo*. Se ha aludido ya a que, en su reconstrucción del materialismo histórico, Habermas consideró críticamente esta reducción:⁴⁹ pues perdía de vista la importancia de la acción simbólica de la acción humana, así como sus consecuencias epistemológicas y políticas. La categoría básica de *acción comunicativa* remite a un marco de referencia de carácter *cuasi*-trascendental, en cuyo seno se construye la realidad social y se adquiere conocimiento. Pero, como ha señalado A. Wellmer, «Esta dimensión mediada lingüísticamente trasciende toda teoría de la historia, y constituye la condición de posibilidad más básica para poder hablar de limitaciones, de distorsiones o de bloqueos comunicativos, *así como para efectuar su crítica.*»⁵⁰

Se trata, por tanto, de 'anclar' esa posibilidad de una praxis que sea a su vez *constituyente* de las relaciones de sentido procedentes del mundo de la vida —así como de este mismo mundo. Retomando la confrontación con la cita de Gadamer que se veía antes, y la línea argumentativa en *RL*, renunciar a la tesis de la 'preeminencia del significado sobre la referencia' parece forzar una segunda consideración: puesto que ya no es el lenguaje el que «habla», se abre un espacio para la determinación de esa referencia (cómo, por parte de quién, en qué contextos, de qué modo dicha acción es relevante y confrontable críticamente con el curso subsiguiente de la acción.) Es esta posibilidad de produ-

⁴⁷ H.-G. Hadamer [1960]: *Verdad y método*; cit. en *RL* 115 [cursivas mías, C.C.]

⁴⁸ U. Steinorth [1985]: «Ludwig Wittgenstein: Sprache und Denken»; en J. Speck (Hg.): *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart I*; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

⁴⁹ J. Habermas [1976]: *La reconstrucción del Materialismo Histórico*; Madrid: Taurus, 1981.

⁵⁰ A. Wellmer [1976]: «Comunicación y emancipación. Sobre el 'giro lingüístico' de la Teoría Crítica»; en *Isegoría* 1 (1993), 15-48, 46.

cir una acción, regulada intersubjetivamente, junto con su mediación simbólica, lo que parece estar en juego —y a cuya defensa está encaminada, según creo, la propuesta que C. Lafont ha desarrollado. Los elementos fundamentales en este análisis serían:

— eludir tanto la 'inmediatez' positivista (i.e. la afirmación de que algo es dado de forma no mediada: objetivismo)

— como el *ya siempre* de la mediación simbólica dada con toda precomprensión del sentido (i.e., como el *ya siempre* de toda posible interacción según reglas susceptibles de consenso);

— se trataría de 'anclar' la revisabilidad de las pretensiones de validez del lenguaje, identificando las condiciones que hacen posible un uso *reflexivo*.

Aquí es posible retomar la 'interpretación marxista' de las *PU* y su reformulación por parte de Habermas: pues de lo que se trata, desde la lógica interna de la argumentación, es de encontrar el punto donde se situaría la 'brecha' en ese *continuum* juegos-de-lenguaje/forma-de-vida. Es el surgimiento de problematizaciones y conflictos lo que obliga a revisar críticamente (reflexivamente) el saber de fondo y a reformularlo como saber explícito (i.e. haciendo ver como qué vale lo fácticamente dado); con ello, se hace posible el despliegue de un potencial de racionalidad (de búsqueda de entendimiento o consenso) formalmente inserto en las propias estructuras lingüísticas —por consiguiente, en nuestros juegos de lenguaje y nuestra praxis. Este potencial de racionalidad no puede retrotraerse al *ya siempre* hermenéutico sin caer en una autocontradicción realizativa: pues remite a la constitución de un mundo objetivo e independiente de las mediaciones simbólicas constituidas.

IV

Pienso que esto último es lo que el estudio de C. Lafont, con un rigor y una profundidad de análisis incontestables, pone de manifiesto en el caso particular del uso cognitivo del lenguaje: identificar la posibilidad de revisión como inherente a una determinada praxis y el momento de escisión o 'brecha' entre el objeto y la teoría como *constituyente* de ámbitos objetuales no *ya siempre* predeterminados.

Ulrich Steinvorh, a su vez, ha creído encontrar esta brecha también en el mundo subjetivo y en el uso expresivo del lenguaje: en el caso de las expresiones de sensación (*Empfindungsaustrücke*), no siempre hay criterios estables ni fijos que garanticen su empleo 'correcto'. Yendo un poco más allá, cabría hacer del lenguaje expresivo el ámbito para la investigación y experimentación de posibles juegos de lenguaje no presentes en la regulación fáctica de la vida cotidiana. (Este punto de vista no es lejano al de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, pero se adecúa también 'peligrosamente' a tesis postmodernas que niegan los presupuestos de universalidad básicos en la propuesta habermasiana.)

Pero aún quedaría por determinar qué uso del lenguaje, en el ámbito del mundo social, puede constituirse en reflexivo. Se ha discutido la posibilidad de que un criterio de no-autocontradicción realizativa⁵¹ pueda constituirse en instancia capaz de identifi-

⁵¹ Cf. T. McCarthy [1993]: «La pragmática de la razón comunicativa»; en *Isegoría* 8 (1993), 65-64. McCarthy argumenta a favor de la capacidad de la razón para servir como correctivo constante de pretensiones de validez fácticas. A su vez, esta cuestión centra la discusión entre Apel y Habermas. Cf. sobre ello A. Maestre [1993]: *Argumentos para una época. Diálogos filosóficos en Alemania*; Madrid: Anthropos.

car, *metodológicamente*, los presupuestos inevitables y generales de todo uso discursivo. Precisamente, desde una posición crítica con Habermas y próxima a las tesis postmodernas, M. Jay⁵² ha valorado positivamente el análisis habermasiano de la categoría de contradicción, entendida como contradicción realizativa, en el contexto del uso comunicativo del lenguaje. Lo que reprocha es su falta de aplicabilidad en el ámbito de la *apertura lingüística del mundo*, es decir: la falta de tematización acerca de cómo el surgimiento de escisiones y conflictos puede revelarse en el contexto del mundo objetivo *previamente* a su subsunción bajo categorías lógicas y una noción de verdad preexistentes.

Si ello es así, el trabajo de C. Lafont —visto sobre el trasfondo de la crítica de M. Jay— revela un logro teórico fundamental. Quizá la investigación del uso cognitivo del lenguaje permita, como la lectura de *RL* llega a sugerir, afianzar la posibilidad de una teoría de la racionalidad comunicativa que no renuncie a su pretensión de universalidad.

⁵² M. Jay [1989]: «The debate over the performative contradiction: Habermas vs the Post-structuralists»; en Honneth, McCarthy, Offe, Wollmer (Hg): *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*; Frankfurt a.M.: Suhrkamp.