

DISCUSIÓN

El retorno de la referencia

JORGE NAVARRO PÉREZ (PISA)*

Cristina Lafont, *La razón como lenguaje. Una revisión del «giro lingüístico» en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid: Visor (Lingüística y conocimiento, nº 18), 1993. 264 páginas.

Cristina Lafont, autora de una reciente tesis doctoral (dirigida por Habermas) sobre «el “giro lingüístico” de la hermenéutica de Heidegger», propone en el libro que presento, el cual «se apoya en los resultados de la misma» (11), una interpretación y crítica de lo que la autora denomina «la tradición alemana de filosofía del lenguaje» (13), que comprende a Hamann, Herder, Humboldt, Heidegger, Gadamer y Habermas.

I

El libro comienza con una breve introducción que expone de una manera concisa las cuestiones a abordar y los objetivos a alcanzar.

Lafont toma como punto de partida su desagrado ante ciertas consecuencias del cambio de paradigma filosófico llevado a cabo por Hamann, Herder y Humboldt, «radicalizado» por Heidegger y Gadamer y proseguido *à contre coeur* por Habermas. Tales consecuencias son, en primer lugar, el relativismo y el contextualismo. El giro lingüístico, que parte de «la crítica a la concepción tradicional del lenguaje como un ‘instrumento’ para la designación de entidades independientes del lenguaje o para la comunicación de pensamientos prelingüísticos» (15) y consiste en «el reconocimiento del carácter simbólicamente mediado de nuestra relación con el mundo» (16), renuncia al sujeto transcendental como instancia garantizadora de la objetividad de la experiencia. Pero, a su vez, el lenguaje tampoco es capaz de garantizar la unidad del mundo, pues el lenguaje no consiste sino «en una pluralidad de aperturas lingüísticas del mundo tan contingentes e históricamente cambiantes como las lenguas a las que éstas subyacen» (17). En segundo lugar, también desagrada a Lafont que del giro lingüístico (tal como ella lo interpreta) se deriva la consecuencia de que las lenguas se convierten en «*determinantes absolutos de la experiencia intramundana*» (17). Lafont presenta como «un caso extremo» de este tipo de teoría al último Heidegger, en el cual el lenguaje «es hipostatizado hasta quedar convertido en la instancia última de validación de toda posible experiencia intramundana, es decir, en un ‘acontecer de la verdad’ que en la historia de Occidente lleva a la constitución de una ‘racionalidad’ destructiva que se nos impone como un destino sin correctivo posible» (13-14).

Para frenar estas dos consecuencias del giro lingüístico «alemán», Lafont propone una interpre-

* Alboraya, 7-12. 46010 VALENCIA (España).

tación del origen del mismo. Ese origen, que es idéntico al del giro lingüístico de la filosofía analítica (cfr. 254-255), consiste en «la combinación de una teoría del significado holista con una teoría de la referencia que podríamos llamar —basándonos en Putnam— ‘intensionalista’, es decir, que suscribe lo que vamos a denominar la tesis de ‘la preeminencia del significado sobre la referencia’» (15).

Por teoría holista del significado entiende Lafont una teoría que exige entender los significados vigentes en una lengua como un todo, y que por tanto no permite «una división estricta entre lo empírico y lo transcendental, es decir, entre lo que en ellas [en las lenguas; J.N.P.] es válido a priori (es decir, el ‘saber de fondo’) y lo que es válido a posteriori (es decir, el ‘saber del mundo’)» (17). Por su parte, la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia sostiene que nuestra relación con el mundo tiene lugar «a través de los significados lingüísticos que los hablantes comparten tras el aprendizaje de una lengua y que garantizan la identidad de la referencia de los signos utilizados por ellos» (16).

Una vez detectado el origen de los problemas, Lafont se propone elaborar una «alternativa» a la tradición alemana de filosofía del lenguaje. Esa alternativa habrá de respetar el giro lingüístico, pero («rompiendo profundamente con supuestos básicos de dicha concepción [del lenguaje; J.N.P.]; id.) cuestionará el «supuesto carácter determinante (o irrevisable) de las aperturas del mundo o ‘constituciones de sentido’ subyacentes al lenguaje» (18). Para ello, Lafont recurrirá a la teoría de la referencia directa de Donnellan y Putnam, la cual evita el «problemático rodeo por una supuesta identidad del significado» (id.) poniendo de manifiesto «la absolutización de la función de apertura del mundo del lenguaje (en detrimento de su función de designación) que caracteriza a la tradición alemana de filosofía del lenguaje» (id.).

II

La primera parte del libro propone una interpretación del giro lingüístico llevado a cabo por Hamann, Humboldt, Heidegger y Gadamer. Ya que tengo la impresión de que Lafont lee a Hamann y a Humboldt *desde Heidegger*, voy a comenzar exponiendo cómo interpreta a este último autor.

1. La sección dedicada a Heidegger (cap. III.1) interpreta la «Kehre» como un giro lingüístico (74). Ya en *Ser y tiempo* Heidegger critica la concepción del lenguaje como instrumento, característica de la filosofía de la consciencia; pero no consigue elaborar una alternativa debido a que «su planteamiento todavía se ve lastrado por premisas de la filosofía de la consciencia» (68, nota 2). La transformación hermenéutica de la fenomenología que Heidegger pretende llevar a cabo es irrealizable a partir de la base metodológica que ofrece *Ser y tiempo*, a saber, «una ‘ontología fundamental’ basada en una ‘analítica existencial del Dasein’ que obliga a Heidegger a retrotraer esa temática hermenéutica al esquema sujeto-objeto o, lo que es lo mismo, a intentar remitir la constitución del mundo a la ‘estructura existencial del Dasein’» (73). El Heidegger posterior a la «Kehre» «rompe definitivamente con los supuestos de la filosofía de la consciencia [...] y eleva —por primera vez explícitamente— una instancia distinta del ‘Dasein’ al rango de instancia ‘constituidora’» (74). Esa instancia es el lenguaje. Apoyándose en citas de «Hölderlin und das Wesen der Dichtung» y «Der Ursprung des Kunstwerkes», Lafont defiende la tesis de que en el último Heidegger «el lenguaje, en tanto que ‘todo de significados’ responsable de la inteligibilidad (*Verständlichkeit*) del mundo [...] permite ‘aparecer’ a los entes intramundanos en el sentido [...] de que *al nombrarlos al mismo tiempo nos dice ‘como qué’ han de ser comprendidos o interpretados*» (75). Con ello, Heidegger postula «una dependencia unidireccional, por la que la «apertura del mundo» inherente a cada

lenguaje histórico se convierte en instancia última para la consideración de lo que los entes son, es decir, en un *acontecer de la verdad*; acontecer que [...] no puede ser a su vez causado o motivado por la experiencia intramundana, pues es su absoluta condición de posibilidad» (76). Tal como interpreta Lafont a Heidegger, éste afirmaría no sólo que el surgimiento de la apertura del mundo es independiente de la experiencia intramundana, sino además que tal apertura lingüística del mundo «prejuzga toda experiencia intramundana sin ser, a su vez, en medida alguna, corregible por ésta; al contrario, como parte de la historia del ser, es la instancia última de validación de dicha experiencia, es un 'acontecer de la verdad' sin correctivo posible» (76-77). En defensa de esta última tesis, Lafont se remite al carácter totalizante que Heidegger atribuye al lenguaje, un carácter que impide a los hablantes acceder a una perspectiva extralingüística (cfr. 78-79). En todo caso, el uso por parte de Lafont de términos tan poco heideggerianos como «validez» o «corrección» da testimonio, en mi opinión, de la incompatibilidad de las filosofías que subyacen a su posición y a la de Heidegger. Seguramente, los heideggerianos no podrán sacar provecho de la crítica de Lafont para seguir «meditando» (creo que se dice así) sobre el lenguaje, sino que se limitarán a rechazarla. Para ello, me imagino que calificarán esa crítica de «metafísica», pues en vez de ver en el lenguaje el lugar en el que podemos integrarnos en la apertura del ser y de los entes, Lafont lo entiende como el medio que utilizan los seres humanos para articular su «imagen del mundo».¹

La interpretación que Lafont propone de la teoría del lenguaje de Heidegger adquiere nuevos argumentos gracias a la interpretación de la crítica de Heidegger a Humboldt. El punto central de esta crítica (expuesta en la conferencia «Der Weg zur Sprache») es que el lenguaje no es producto de la actividad del hablar del ser humano. Mientras que Humboldt atribuye a la dimensión dialógica del lenguaje la posibilidad de contribuir a la apertura del mundo, Heidegger considera que «la dimensión semántica del lenguaje en su función de apertura del mundo es necesariamente anterior a su dimensión pragmática, ya que aquella ha de ser vista, en realidad, como la condición de posibilidad de la comunicación misma» (84). Lafont deriva esta consecuencia de las teorías sobre el diálogo que Heidegger expone en «Hölderlin und das Wesen der Dichtung», un artículo en el que, de acuerdo con el resumen de Lafont, Heidegger sostiene que «el diálogo, entendido como 'el hablarse uno a otro sobre algo' [...], tiene como condición de posibilidad que 'esté desvelado (*offenbar*) lo uno y lo mismo, aquello en lo que acordamos, aquello en base a lo cual estamos de acuerdo'» (83-84; cfr. también 103, 113). No acaba de convencerme la tesis de que con ello Heidegger se está alejando mucho de Humboldt. Pues éste escribe en la conferencia «Sobre la tarea del historiador» (de 1821): «Donde dos seres están separados por un abismo total, ningún puente del entendimiento [*Verständigung*] conduce del uno al otro; para comprenderse, hay que haberse comprendido ya en otro sentido» (*Ges. Schr.*, IV 47). Yo diría que este texto defiende la tesis de que no es posible entrar en un proceso de comunicación si no se comparten *de facto* ciertos presupuestos. Lo cual, por otra parte, no creo que conduzca a la tesis, al parecer heideggeriana, de que la apertura del mundo es incorregible, sino que simplemente implica que en ningún caso podemos hablar en un «contexto cero», sino siempre condicionados (pero no determinados)² por la serie infinita de contingencias de la que somos resultado nosotros y nuestros lenguajes.

2. Pero la primera parte del libro no comienza con Heidegger, sino con Hamann (cap. I), cuya

-
- 1 A este respecto son instructivos los problemas de Rorty con los heideggerianos americanos. Cfr. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 122-123, n.4 (trad. esp., p. 142, n.4).
 - 2 J. Trabant, «Habermas liest Humboldt», en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 41 (1993), 639-651, sostiene que para Humboldt el espacio común a los hablantes no les está dado desde el principio, sino que hay que luchar continuamente por él (pág. 642, apartado 3.1.1), pero sin que sea posible llegar a instaurarlo por completo (642, 3.1.2).

metacrítica del proyecto kantiano de crítica de la razón es considerada por Lafont «el punto de partida del 'giro lingüístico' que realiza esta tradición» (22). La tesis central de esta metacrítica es la identificación de la razón con el lenguaje (23), lo cual conduce a Hamann a rechazar los tres «purismos» kantianos, que tienen «un mismo origen: el ilusorio intento de separar la razón de las condiciones reales e históricas de su existencia» (25).

En relación al resto del libro, el punto más importante de la interpretación de Hamann que propone Lafont son las consecuencias que extrae la autora de la aplicación por parte de Hamann al lenguaje de la distinción kantiana entre a priori y a posteriori. Y estas consecuencias son importantes porque permiten a Lafont afirmar la continuidad de la tradición que va de Hamann a Gadamer, y por tanto aplicar a Hamann la crítica a Heidegger. Hamann escribe en la «Metacrítica» que el lenguaje es «a priori arbitrario e indiferente, pero a posteriori necesario e imprescindible». Lafont interpreta este pasaje de la siguiente manera: «El lenguaje es 'a priori arbitrario e indiferente' en su configuración concreta: en su realidad histórica, fáctica, no puede ser 'deducido' de ningún modo, es —frente a toda pretensión de apriorismo— contingente, casual; ello se muestra en el hecho de su pluralidad. Pero 'a posteriori', es decir, como consecuencia de su carácter constitutivo, es, para todo aquél que habla ese determinado lenguaje, 'necesario e imprescindible' o, lo que es lo mismo, —utilizando el término actual acuñado para expresar esa situación— 'irrebasable' (*nicht-intergebar*)» (28). Qué uso hace Lafont de esta interpretación, lo vemos en la página 77, donde afirma que el carácter determinante de la experiencia que Heidegger atribuye a las lenguas ya viene expresado en la fórmula de Hamann «a priori arbitrario, a posteriori necesario». En mi opinión, esta atribución a Hamann de tesis heideggerianas (o presuntamente heideggerianas) es difícilmente justificable, y no creo que pueda tener lugar más que transfiriendo la frase de Hamann de su contexto original al contexto de una filosofía surgida 150 años después. La crítica a Heidegger no puede afectar sin más a Hamann, pues el primero habla sobre el lenguaje desde un pensamiento del ser (o del Ser, no sé), mientras que el segundo elabora su discurso sobre un transfondo teológico.

3. Lafont comienza su interpretación de la filosofía del lenguaje de Humboldt (cap. II) reconstruyendo las tres tesis fundamentales que alejan a Humboldt de la teoría tradicional del lenguaje. Se trata de: a) el «rechazo de la concepción del lenguaje como un sistema de signos, es decir, como un 'instrumento' para la transmisión de pensamientos prelingüísticos o la designación de objetos dados con independencia de éste» (32); b) la tesis de la unidad de pensamiento y lenguaje (33); y c) la consideración de las lenguas como distintas perspectivas del mundo (33-34).

Estas tres tesis conducen a un cambio de paradigma que Humboldt realiza en dos dimensiones. En la dimensión cognitivo-semántica, «el cambio consiste en considerar el lenguaje no como mero sistema de signos, objetivable (intramundano), sino como *constitutivo* de la *actividad del pensar*, es decir, condición de posibilidad de la misma» (35). Debido a ello, «el análisis del lenguaje queda indisolublemente ligado a la respuesta a la cuestión de las condiciones de posibilidad de la *objetividad de la experiencia*, que ahora tendrán que ser derivadas de la *función de apertura del mundo* inherente a aquél» (id.). Por su parte, en la dimensión comunicativo-pragmática «el cambio de perspectiva inaugurado por Humboldt consiste en considerar ese carácter *constitutivo* del lenguaje como resultado de un proceso, de una *actividad: la praxis del habla*. Con ello, el lenguaje se vuelve instancia responsable de asegurar la *intersubjetividad de la comunicación*, en tanto que condición de posibilidad del *entendimiento* entre los hablantes» (36).

En relación a lo primero, la teoría humboldtiana de la apertura lingüística del mundo apunta, según indica Lafont, «al hecho de que con el lenguaje se 'crea', se 'constituye' algo nuevo que no podría existir sin esa actividad de crearlo, y que, por ello, no puede considerarse como independien-

te de él» (36). Esta tesis tiene «inevitables consecuencias relativistas» (39), pues «la nueva instancia 'constitutiva' de la experiencia tiene [...] un irreductible carácter plural» (42). De aquí extrae Lafont unas conclusiones por las que Humboldt queda asimilado a su Heidegger: «Precisamente en la medida en que la precomprensión inherente al lenguaje permite que se constituya un 'mundo' [...], éste se convierte en una instancia que es *determinante* de los objetos que *en* ese mundo aparecen [...] y en una instancia que constituye el absoluto marco de referencia para los individuos que se encuentran, igualmente, *dentro* de dicho mundo» (43). En resumen: «Dado que el lenguaje es considerado como responsable de la apertura del mundo, como privilegiado depositario de la cultura, tiene que representar para el individuo un poder determinante de su modo de pensar y configurador de su experiencia» (44). Para apoyar su interpretación, Lafont cita este pasaje de Humboldt: «Cuando se reflexiona en qué medida tiene efectos vinculantes para cada generación de un pueblo todo aquello que su lengua ha experimentado a lo largo de los siglos anteriores, [...] queda patente lo escasa que es en realidad la fuerza del individuo frente al poder de la lengua» (*Ges. Schr.*, VI 182 = V 389 = VII 64). Esto recuerda efectivamente al Heidegger del capítulo III.1 del libro de Lafont. Pero unas líneas más abajo Humboldt escribe: «El efecto retroactivo del individuo sobre la lengua queda más claro todavía si tenemos en cuenta (y esto no puede faltar en una delimitación aguda de los conceptos) que la individualidad de una lengua [...] sólo recibe este nombre por analogía, pues la verdadera individualidad sólo puede encontrarse en el hablante de cada momento dado. Sólo en el individuo recibe la lengua su última determinidad, y sólo esto completa el concepto. Por supuesto, una nación tiene en conjunto la misma lengua, pero no todos los individuos en ella tienen [...] la misma lengua; y si pasamos a lo más sutil, hemos de decir que cada ser humano posee realmente su propia lengua. Ninguno piensa con ocasión de la palabra exactamente lo mismo que otro, y por más pequeña que sea la diferencia, se extiende [...] por toda la lengua. [...] En consecuencia, toda comprensión es siempre al mismo tiempo una no-comprensión» (*Ges. Schr.*, VI 182-183 = V 396 = VII 64). Lafont oculta al lector de su libro toda esta serie de argumentos por medio de la cual Humboldt, según me parece, rechaza el determinismo lingüístico y sostiene que la «apertura del mundo» es asunto de cada hablante individual (los individuos son para Humboldt las «auténticas potencias formadoras del lenguaje»; *Ges. Schr.*, VI 118). Humboldt rechaza dos teorías opuestas: tanto que la lengua heredada de las generaciones anteriores determine por completo la manera de hablar de los individuos, como que éstos entren en diálogo en un «contexto cero». Hablar, para Humboldt, no significa crear *ex nihilo* la propia lengua, sino transformar la lengua recibida (cfr. *Ges. Schr.*, IV 24-26; VII 47, 642).

En cuanto a la dimensión comunicativo-pragmática, Lafont habla de «un 'giro pragmático' que Humboldt lleva a cabo respecto de la consideración tradicional del lenguaje en su dimensión comunicativa, a saber, como mero vehículo de transmisión de información entre los hablantes» (54), pues «Humboldt pasa de representarse el lenguaje como un *sistema* de signos (intramundano) a representárselo como un *proceso* de comunicación, como diálogo» (55). En consecuencia, la objetividad «ya no puede pensarse, desde esta perspectiva, como derivada de una síntesis categorial prelingüística», sino que «las diferentes perspectivas de la situación de diálogo se convierten en la instancia que, al permitir la intersubjetividad imprescindible para toda habla con sentido, garantiza al mismo tiempo la 'objetividad'» (55). Mediante un análisis de los pronombres personales, Humboldt muestra «el carácter necesariamente primario de la relación sujeto-sujeto respecto al carácter meramente derivado de la relación sujeto-objeto» (60). Sólo aquí introduce Lafont la puesta en cuestión por parte de Humboldt del presunto carácter determinante de la lengua nacional sobre el individuo, pero dando al asunto un giro habermasiano: «[...] se plantea el problema de cómo la

dialéctica que se entrevé —y que no escapa a Humboldt— entre una intersubjetividad ‘ya siempre’ producida (que como ‘perspectiva del mundo’ ‘sin que el hombre sea consciente de ello, le limita y domina’) y, por otra parte, siempre por producir —en forma de entendimiento entre los sujetos— puede mostrar *criterios de validez* para dicho entendimiento, tanto en lo que se refiere a la comunicación como al conocimiento» (64). En este pasaje de Lafont hay dos cosas que, según me parece, resultan más habermasianas que humboldtianas. En primer lugar, Humboldt (al contrario que Habermas) sentía más interés por los individuos que por el entendimiento.³ De ahí que escriba: «Por otra parte, tampoco se puede afirmar que el lenguaje, como órgano general, nivele las diferencias entre los individuos. Sin duda, el lenguaje tiende puentes de una individualidad a otra y hace de mediador en el entendimiento recíproco; pero la diferencia más bien la acrecienta, ya que merced a su propia obra de aclaración y refinamiento de los conceptos contribuye a una mayor consciencia de cómo esa diferencia hunde sus raíces en la disposición originaria del espíritu» (*Ges. Schr.*, VII 169; véase también III 313). Lo que preocupa a Humboldt no es, pues, la dialéctica entre la intersubjetividad heredada y la intersubjetividad a producir, sino que el individuo no desaparezca bajo la objetividad lingüística heredada. En segundo lugar, Humboldt no se plantea la cuestión habermasiana de las cuestiones de validez, o al menos no en forma habermasiana.⁴ Para él, lo «válido» es lo que nace del individuo, por lo que a la paradoja de que el lenguaje es «extraño al alma [en tanto que heredado; J.N.P.] y no obstante perteneciente a ella [en tanto que nace de ella; J.N.P.]» (*Ges. Schr.*, VII 63), Humboldt contesta recurriendo a una tesis hoy pasada de moda: la unidad del género humano.⁵ Humboldt escribe: «El lenguaje me pertenece porque yo lo produzco tal como lo hago; y debido a que la razón de que lo haga así se encuentra al mismo tiempo en el hablar y haber hablado de todos los linajes humanos (en la medida en que entre ellos haya podido haber comunicación lingüística no interrumpida), es el propio lenguaje quien me impone sus constricciones. Ahora bien, lo que en él me constriñe y determina ha entrado en él desde una naturaleza humana, íntimamente ligada a mí, de modo que lo extraño en él sólo es tal para mi naturaleza momentáneamente individual, no en cambio para mi naturaleza originariamente verdadera» (*Ges. Schr.*, VII 63-64). Así pues, la armonía preestablecida entre los individuos garantiza que las lenguas heredadas son «válidas» como medios de existencia de la individualidad.

4. El capítulo III.2 del libro está dedicado a Gadamer. Criticar a este autor desde Heidegger me parece mucho más plausible que criticar a Hamann y a Humboldt desde Heidegger, pues, en efecto, «Gadamer da por demostradas (o al menos por buenas) las premisas centrales de la concepción de Heidegger e intenta desarrollar las consecuencias de la misma» (86). De acuerdo con Lafont, «la peculiaridad de la concepción del lenguaje que desarrolla Gadamer en *Verdad y método* radica precisamente en la recepción de la concepción dialógica del lenguaje como medio de entendimiento, propia de Humboldt, sobre el transfondo de la concepción de Heidegger» (88). Gadamer se interesa por el lenguaje en tanto que testimonio de la finitud de la razón humana, pero además lo utiliza para restaurar la autoridad normativa vinculante de las aperturas lingüísticas del mundo para los hablantes (cfr. 89-90, 115-117). La «tradición» es entendida por Gadamer como un tú con el que dialoga el individuo, pero no en condiciones de igualdad, sino que «la apertura lingüística del mundo es [...] un *acontecer de la verdad* (pues ‘constituye’ aquello que las cosas son) y, por ello,

3 Coincido en este punto con la interpretación de J. Trabant, op. cit., 642-643, apartado 3.1.2.

4 A este respecto es imprescindible la maliciosa, irónica y brillante crítica de Trabant a la interpretación habermasiana de Humboldt, en: J. Trabant, op. cit., 645-650, apartado 4.

5 Por otra parte, Humboldt explica la objetividad del conocimiento por medio de otra tesis igualmente *démodée*: la concordancia originaria entre el ser humano y el mundo. Al respecto, véase *Ges. Schr.*, II 61-62, III 435.

nuestra apropiación explícita de ésta en la experiencia hermenéutica exige tanto el reconocimiento de nuestra *pertenencia* a ella como la *verdad* que encierra» (91; cfr. también 102-123).

A continuación, Lafont interpreta la recepción gadameriana de Humboldt. Gadamer comparte con este autor el rechazo de la consideración del lenguaje como sistema de signos. En opinión de Lafont, Gadamer va en este punto mucho más lejos que Humboldt, pues valora negativamente «el esfuerzo de racionalización inherente a la evolución por la que la palabra se convierte en 'signo'» (92-93) y se pierde la unidad de palabra y cosa (cfr. 92-96). Por otra parte, Gadamer rechaza el formalismo humboldtiano, haciendo patente «la incompatibilidad entre la suposición de una universalidad *del* lenguaje, defendible a partir de la abstracción de una 'forma interna' subyacente a las lenguas naturales, y la tesis procedente de la tematización del lenguaje en su función de apertura del mundo, según la cual 'a cada lengua le es inherente una perspectiva del mundo peculiar'» (97).⁶

III

La segunda parte del libro interpreta, somete a crítica y propone una reforma de la concepción del lenguaje de Habermas. Lafont considera que tal concepción del lenguaje «viene determinada indudablemente por las premisas básicas desarrolladas en la tradición alemana (especialmente en el planteamiento de Humboldt y el de Gadamer)» (128), por lo que la teoría de Habermas adolece de la misma «unilateralidad» que la de sus predecesores: «se limita a considerar el lenguaje en su dimensión *comunicativa* dejando de lado la dimensión *cognitiva* del mismo» (id.). Habermas comparte esta unilateralidad, además, con «las posiciones de crítica total de la razón», por lo que su crítica a estas posiciones no puede resultar convincente (cfr. 128-129).

1. El capítulo IV interpreta las tesis sobre el lenguaje expuestas por Habermas en «La pretensión de universalidad de la hermenéutica», «¿Qué significa pragmática universal?» y la *Teoría de la acción comunicativa*.

El primero de estos tres textos (de 1970) expone la crítica de Habermas a Gadamer. En opinión de Habermas, Gadamer ha pasado por alto «la fuerza de la reflexión que se desarrolla en la comprensión», y por ello no es capaz de distinguir los consensos fácticos de los consensos válidos (cfr. 135-146). El artículo sobre la pragmática universal (de 1976) elabora una teoría de los presupuestos pragmático-formales del habla para deducir de ella las condiciones generales del uso comunicativo del lenguaje (cfr. 146). Tales presupuestos son las pretensiones de validez llamadas «inteligibilidad», «verdad», «veracidad» y «rectitud» (cfr. 150-151). A partir de aquí, Habermas se aleja de Gadamer al defender «una necesaria 'simetría' estructural entre hablante y oyente o, lo que es lo mismo, el que ninguno de ellos pueda aplicar el principio de caridad hermenéutica (o la 'anticipación de perfección') en el sentido de presuponerle al otro la 'autoridad' de que lo que dice es 'toda la verdad'» (158). No obstante, el análisis desarrollado en este artículo por Habermas padece dos déficits a los que la *Teoría de la acción comunicativa* intentará poner remedio. En primer lugar, el formalismo de la pragmática universal exige que todo acto de habla pueda ser ejecutado de una manera unívoca, abstrayendo del contexto. La autocrítica de Searle hace pensar a Habermas que esto es imposible, pues todo acto de habla adquiere su significado sobre el transfon-

6 Conviene señalar a la autora y a la editorial que en el último párrafo de la página 119 hay dos frases sin acabar: la que empieza con las palabras «La simetría presupuesta ...» y la siguiente, que empieza diciendo: «En consecuencia, las condiciones ...». Ya que este libro, según me parece, eleva la pretensión de validez llamada por Habermas «inteligibilidad», supongo que estas dos frases, que no respetan los cánones gramaticales y sintácticos habituales en este tipo de libros, son un error de imprenta.

do de unas presuposiciones compartidas por los hablantes. En consecuencia, Habermas introducirá en la *Teoría* el concepto de «mundo de la vida». Con ello, según explica Lafont, Habermas se acerca cada vez más a Gadamer (cfr. 161-170) y pone en peligro tanto el universalismo (cfr. 179-184) como el formalismo (cfr. 184-187), pues todo entendimiento queda relativizado a la pertenencia fáctica a una determinada tradición y pasa a depender de un saber implícito no analizable formalmente. En segundo lugar, «el universalismo inherente al proyecto de Habermas no parece limitarse aquí a la afirmación del carácter 'fundamental' de la 'acción comunicativa' respecto de la estratégica, sino que se extiende a una tesis sobre el uso del lenguaje en general» (174). De ahí que Habermas remita su teoría de la comunicación a una teoría del lenguaje en general (centrada en torno a una teoría pragmática del significado). Es opinión de Lafont que Habermas fracasa en esta tarea debido a que «la elaboración de una teoría del significado orientada a la explicación de la 'comprensión del lenguaje' [...] no puede llevarse a cabo con los medios exclusivos que Habermas ha elaborado para su *teoría de la comunicación*. Es decir, no puede afrontarse sin complementar la tematización del *uso comunicativo* del lenguaje con una tematización del *uso cognitivo* del mismo» (189-190; cfr. también 191-225).

2. La conclusión del análisis de Lafont es que Habermas no es capaz de explicar la revisabilidad de la apertura lingüística del mundo. Por ello, la autora propone elaborar una teoría de la «referencia directa» que permita volver «accesibles aquellas estructuras, inherentes al lenguaje mismo, por las que éste incluye en sí la posibilidad de su propia revisabilidad» (225). De esa manera será posible «mantener el giro lingüístico, y, al mismo tiempo, cuestionar la tesis central que impide hacer plausible la revisabilidad de las 'aperturas lingüísticas del mundo' o 'constituciones de sentido' inherentes a las lenguas naturales; nos referimos a la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia» (224).

De lo que se trata es de «garantizar la objetividad de la experiencia intramundana, o dicho de otro modo, la 'unidad' del mundo abierto lingüísticamente en esa pluralidad de aperturas del mundo variables históricamente y contingentes en su evolución» (227-228), así como de mantener «una perspectiva *universalista* en relación con esas aperturas lingüísticas del mundo» para que pueda hablarse de «*aprendizaje* o racionalización en lo que se refiere a la evolución de las mismas» (228).

Lafont desarrolla su alternativa (cap. V) basándose en las teorías de la referencia directa de K. Donnellan y H. Putnam, mientras que a Kripke (a quien también podría haber recurrido) lo deja de lado porque su planteamiento le parece sobrecargado metafísicamente (cfr. 234).

Donnellan critica la teoría de las descripciones definidas de Russell porque sólo da cuenta del uso atributivo de las mismas, pero no de su uso referencial. En este uso, el significado no es constitutivo para nuestro acceso al referente, sino un instrumento (entre otros) para referirnos a él, y que, si deja de ser considerado adecuado, puede ser sustituido por otro (cfr. 235-238). Por su parte, la teoría de los conceptos científicos de Putnam explica cómo es posible corregir la definición de los conceptos en función de la praxis científica: las definiciones no son normativamente constitutivas de aquello a lo que los conceptos se refieren (cfr. 238-245).

Tras bosquejar esta teoría de la referencia directa, Lafont propone una reforma de la concepción del lenguaje de Habermas, es decir, muestra «el lugar teórico desde el cual, en el propio marco del planteamiento de Habermas, podría romperse con la concepción del lenguaje que hipostatiza la función de apertura del mundo del mismo» (247). Ese lugar es el análisis de las condiciones de posibilidad del «discurso» que ofrece el primer capítulo de la *Teoría de la acción comunicativa*, para lo cual Habermas contrapone la comprensión «mítica» a la comprensión «moderna» del

mundo. Mientras que la primera no diferencia el lenguaje del mundo, el signo de lo designado (lo cual tiene como consecuencia que la imagen del mundo no pueda ser sometida a crítica), la comprensión moderna del mundo presupone un mundo idéntico, independiente de las aperturas del mundo (cfr. 247-251). La posición universalista de Habermas le conduce a aceptar (yo diría que con un optimismo de calibre herderiano) la tesis de que los tránsitos históricos han de ser interpretados en términos de un proceso de aprendizaje o racionalización, por lo que la distinción «moderna» entre lenguaje y mundo es considerada por él, según resalta Lafont, como una condición formal de posibilidad del discurso (cfr. 250). Y es desde esta filosofía de la historia desde donde Lafont cree poder reinterpretar a Habermas para alejarlo de la «normativización» de la apertura del mundo, según la cual «aquello que es 'abierto' por esa lengua *tiene que ser necesariamente identificado con 'el orden mismo que se supone al mundo'*» (252). Pues: «Nuestro acceso al mundo (o a los referentes) está siempre *fácticamente prejuzgado* por la elección de los medios lingüísticos con que nos referimos a él. Pero, en la medida en que hemos aprendido a utilizar referencialmente dichos medios lingüísticos, merced a la función designativa del lenguaje, podemos distinguir *contrafácticamente* entre el mundo supuesto como independiente de éstos y las atribuciones implícitas (o el 'saber de fondo') subyacentes a dichos medios lingüísticos. Tal distinción permite, a su vez, a los hablantes suponer que se refieren a 'lo mismo' aún cuando sus interpretaciones al respecto varían» (251).

3. Aun compartiendo con Lafont el rechazo a las teorías que afirman la incorregibilidad o verdad de las «aperturas lingüísticas del mundo» heredadas (en todo caso, yo no incluiría ni a Hamann ni a Humboldt entre los defensores de tales teorías), no alcanzo a ver cómo puede servir «la suposición de un mundo único, idéntico para todos» para «revisar las distintas interpretaciones posibles sobre el mismo» (246-247). Pues para que «el mundo» pudiera «corregir» o «revisar» nuestras teorías sobre él, tendríamos que suponer no sólo que tal mundo existe independientemente de nuestros lenguajes, sino además que posee una estructura o esencia propia que ha de ser puesta de manifiesto por nuestro conocimiento. Así pues, al margen de las interpretaciones o teorías habríamos de contar con el mundo *tal como él es en sí mismo*, lo cual nos serviría para corregir o revisar nuestras interpretaciones. Pero para hacer esto, habría que dar marcha atrás al giro lingüístico, a lo cual se niega Lafont. La autora quiere defender a la vez el giro lingüístico y la «objetividad del conocimiento» (47), lo cual exige suponer la «existencia de un mundo objetivo de entidades independientes del lenguaje» (id.). El problema es que tras el giro lingüístico esa suposición no conduce a nada. Humboldt intentó, ya hace 160 años, privarnos de la ilusión de que podemos poseer un «conocimiento objetivo»; no obstante, sus teorías relativas a este punto no alcanzaron la radicalidad suficiente y se estancaron en la estéril cuestión de la concordancia entre el lenguaje y el mundo. Me gustaría, por ello, referirme a dos teorías nacidas en los últimos años en el marco de la «tradición alemana» de que nos habla Lafont, y que comparten con Humboldt el esfuerzo volteriano, des-ilusionador, que mencioné hace un momento. Se trata de la *filosofía del signo* de Josef Simon y de la *filosofía de la interpretación* de Günter Abel.⁷ Al contrario que la alternativa propuesta por Lafont (cfr. 228), estos dos autores no pretenden garantizar la intersubjetividad de la comunicación (ni siquiera dentro de los límites de pertenencia a una determinada comunidad lingüística), tampoco pretenden garantizar la objetividad de la experiencia, ni hablan de aprendizaje o racionalización en relación a la evolución de las aperturas del mundo. Se trata de dos filosofías

7 Cfr. J. Simon, *Philosophie des Zeichens*, Berlín y Nueva York: de Gruyter, 1989; G. Abel, *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Relativismus und Essentialismus*, Frankfurt: Suhrkamp, 1993.

que parten de la idea de contingencia y abandonan por completo el problema de la referencia.⁸ De acuerdo con ellas, la manera de hablar de cada cual no se deriva de las exigencias de la razón, ni es el resultado del gradual autoesclarecimiento de la especie humana. Nuestra manera de hablar, dicen, está condicionada históricamente y no tendrá validez más que durante el tiempo que la consideremos válida: cada manera de hablar tiene su tiempo. No creo, pues, que haga falta suponer un mundo único para garantizar la revisabilidad de las aperturas lingüísticas del mundo. Pienso, con J. Simon, que basta con decir que los signos que usamos no nos resultan satisfactorios más que durante cierto tiempo; cuando dejan de parecernos claros, los variamos hasta encontrar una nueva combinación de signos que nos satisfaga. Ese proceso parece que no tendrá fin, y no vemos razones para pensar que se trate de «racionalización». En resumen, se trataría de intentar pensar sin recurrir al «rasgo escatológico fundamental de la metafísica», que Simon define como la creencia o esperanza de que «'en lugar' de un signo pudiera aparecer *en última instancia* algo que no fuera un signo».^{9/10}

8 Heidegger y Gadamer parten también de la idea de contingencia, pero escapan de ella a través, el primero, de una historia del ser (o del Ser, no sé) que marca al hablar el objetivo de recuperar la relación perdida con el ser, y, el segundo, de un concepto fuerte, optimista y clasicista de verdad. Humboldt, que también parte de la idea de contingencia, la dulcifica por medio de la suposición de dos armonías preestablecidas: entre el ser humano y el mundo, y entre los diversos individuos. Habermas escapa de la contingencia por medio de la tesis de que la especie humana se encuentra en un proceso de racionalización; Lafont añade a esta tesis la creencia en que la praxis nos permite 'mejorar' el conocimiento.

9 Simon, op. cit., pp. 5-6.

10 El artículo de Ana Agud, «Virtuelle und faktische Sprache: eine Linguistik der Faktizität als philosophische Disziplin», en: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 18.3 (1993), pp. 17-41, expone una interpretación de las consecuencias de este punto de vista para la lingüística.