

## ¿Qué es una teoría pragmática del significado?

Variaciones sobre la proposición «Comprendemos un acto de habla, si sabemos lo que lo hace aceptable»<sup>(1)</sup>

ALBRECHT WELLMER (Universidad de Kontanz - RFA)

¿Qué significa comprender una expresión? Una respuesta natural y a primera vista plausible sería: significa comprender *lo que* un hablante dice y *cómo lo quiere decir*. El sentido de una expresión se entiende aquí como la resultante de dos fuerzas: el significado de una proposición y la intención de un hablante que quiere decir (hacer, dar a entender) algo con esa proposición. Si en un restaurante digo a la camarera: «Quiero un bistec», *lo que* digo en tales circunstancias es que quiero un bistec (la expresión de un deseo); *lo que quiero decir* es que ella debe traerme un bistec; *lo que hago* (intencionalmente) es pedir un bistec. Si, en cambio, durante una escalada agotadora digo a mi amigo: «Quiero un bistec», no estoy pidiendo

(1) Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1982, p. 400.

con ello ningún bistec, sino que expreso un fuerte apetito. Si expreso la misma proposición durante una conferencia, doy con ello toda la verosimilitud a un ejemplo para una proposición desiderativa que puede ser usada de modo distinto con intenciones diferentes. Y cuando, finalmente, expreso como actor la misma proposición durante una representación, no expreso con ello un deseo, sino que represento a alguien que expresa un deseo. Los ejemplos se podrían multiplicar. Los he presentado para aclarar la primera respuesta tentativa a nuestra pregunta inicial. Sin embargo, los ejemplos muestran ya que esa respuesta, si no falsa, sí que está desorientada. Pues he introducido en ella la intención del hablante o lo que «quiere decir» el hablante como una variable independiente; algo que, por así decir, se asocia con el significado proposicional desde fuera. Pero una vez que se ha dado este primer paso se tiene entonces que dar un segundo paso e interpretar la intención del hablante como lo constitutivo para el sentido de una expresión, y *reducir*, finalmente, los significados de la proposición a las intenciones del hablante. Los ejemplos presentados apuntan, sin embargo, en la dirección contraria: muestran, a saber, que no hay en realidad intenciones (independientes) del hablante que se unan a los significados de la proposición para determinar el sentido de una expresión, sino que son las *situaciones* y *contextos* de una expresión los que determinan con qué intención puede un hablante decir la proposición expresada. El sentido de una expresión sería, por consiguiente, una «resultante» —no del significado de la proposición y de la intención del hablante—, sino del significado de la proposición y de la *situación* de emisión. Si en una situación, que es comprendida por el hablante y el oyente como «situación de promesa» en un sentido pragmático inequívoco, el hablante dice: «Te prometo pasar mañana por tu casa», entonces el hablante no tiene normalmente, en lo que se refiere a sus intenciones comunicativas, ninguna elección en absoluto: podía ser insincero, pero es difícil ver cómo podría entender su expresión de otro modo que justamente así: como una promesa de pasar mañana por casa. En cualquier otra situación podría decirse la misma expresión como una amenaza irónica, pero sólo en los casos en los que la situación de emisión no establece —o no en todos los aspectos (como, p. ej., en la aplicación de expresiones deícticas)— el sentido posible de una expresión hay, por así decir, un *espacio libre* para las intenciones del hablante y, por eso, una ocasión posible para la pregunta «¿qué quieres decir con eso?» o «¿a quién (a cuál) te refieres?», etc.

Naturalmente no afirmo que estos casos no tengan importancia o que sean triviales; sólo afirmo que son *secundarios* desde el punto de vista de una teoría del *significado*, y con «secundario» quiero decir: donde existe una intención inteligible del hablante que excede de lo que el hablante dice explícitamente (como, por ejemplo, en los casos de implicaciones conversacionales<sup>(2)</sup> o actos de habla indirectos<sup>(3)</sup>, el hablante debería poder explicitar esa intención; pero si la quiere hacer explícita debe trasladarse a aquellos niveles de acuerdo lingüístico en donde lo que puede *querer decir* con una expresión está determinado por el significado de las expresiones usadas y la situación (el «contexto» de la emisión)<sup>(4)</sup>. Naturalmente no hablo aquí de aquellos casos en los que un hablante no puede decir lo que quiere decir, porque

(2) V. H. Paul Grice: «Logic and Conversation», en: P. Cole y J. L. Morgan (ed.) *Speech Acts, Syntax and Semantics*, vol. 3, New York: Academic Press 1975.

(3) V. John R. Searle, «Indirect Speech Acts», en: P. Cole y J. L. Morgan (ed.) *Speech Acts, Syntax and Semantics*, vol. 3, op. cit.

(4) Con Wittgenstein, Habermas y Dummett, parto de un «caso normal» de acuerdo lingüístico no perturbado en un lenguaje común en el que la comprensión no requiere ninguna «traducción» (y en este sentido el esfuerzo de interpretación) por parte del oyente. V. las observaciones de Dummett dirigidas contra Davidson en M. Dummett, «A nice Derangement of Epitaphs: Some Comment on Davidson and Hacking», en: Ernest LePore (ed.), *Truth and Interpretation Perspective on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 472.

no encuentra para una intención todavía oscura la expresión lingüística que le aclararía esa intención a sí mismo y a otros. Aquí se trata de una relación totalmente diferente entre la intención implícita y explícita del hablante que la adoptada anteriormente: porque aquí el hablante «quiere decir» algo en un sentido *determinado* sólo cuando ha *encontrado* la expresión lingüística para aquello *que* quiere decir.

II.—Lo que vale para lo que «quiere decir» el hablante también debe valer para la comprensión del oyente. Por tanto, el oyente debería conocer el significado de los términos lingüísticos usados para comprender el sentido de una expresión y saber, por lo demás, lo que un hablante puede querer decir con una expresión en una situación de emisión dada. Para que un oyente comprenda correctamente la expresión de un hablante, i.e., su acto ilocucionario (y, por tanto, también su «intención comunicativa»), deben solaparse las *comprensiones* de la situación del hablante y del oyente con suficiente amplitud. Si esta condición no se cumple, puede ser imposible para el oyente reconocer cómo está situada la expresión del hablante en la situación de emisión y cuáles son, por tanto, las intenciones comunicativas del hablante. Pero en tanto que esta condición se cumpla, el oyente entenderá la intención comunicativa del hablante y, por tanto, el sentido de su expresión en muchos casos simplemente como el único sentido *posible* en la situación de un acto de habla determinado (en caso de duda el hablante puede preguntar qué, a quién o cómo lo quería decir; V. arriba). En tales casos comprenderé correctamente, por ejemplo, la expresión del hablante «Te prometo pasar mañana por tu casa» como la promesa del hablante de pasar mañana (por mi casa). No es naturalmente ninguna casualidad que para que yo *reproduzca* el sentido de la expresión en cuestión esencialmente en los mismos términos, use poco más o menos el mismo esquema proposicional que el hablante, «X promete a Y pasar mañana por su casa»; restituyo el sentido de su expresión, y así lo he comprendido, al transformar una proposición performativa usada por él en la proposición descriptiva correspondiente: «Me ha prometido pasar mañana.» Es así que uso los mismos términos que el hablante (en casos de este tipo) para reproducir el sentido de su expresión y para decir, por tanto, qué acto ilocucionario ha realizado —con lo que solamente debo pasar de un uso performativo a un descriptivo del verbo performativo—. En ello se manifiesta que hablamos un lenguaje *común*. Sigo a Wittgenstein en la consideración de que malogramos desde un principio los conceptos de significado, querer decir, y comprensión si no hacemos de la intersubjetividad del lenguaje común el *punto de partida* del análisis. Bajo esta presuposición resulta que lo que el oyente puede comprender como el sentido de una expresión lingüística determina a través de su conocimiento cómo podría *querer decir* como *hablante* una expresión semejante. El oyente tendrá que volver a asir finalmente el mismo medio de expresión lingüística para hacer lingüísticamente explícita su comprensión de una expresión que también ha usado el hablante —o que éste *podría usar* para aclarar su expresión—: las condiciones de posibilidad de la comprensión son idénticas a las condiciones de posibilidad de lo que se quiere decir.

Naturalmente, en este punto, la insuficiencia de la reflexión se debe *prima facie* a que es en cierto modo no informativa. Parece pues como si hasta ahora sólo hubiésemos reemplazado de modo discreto lo importante: es decir, la pregunta inicial: «¿Qué significa comprender una expresión?», por otras dos preguntas: «¿Qué significa comprender el significado de los términos y proposiciones lingüísticas?» y «¿Qué significa 'comprender' las situaciones de discurso (y de acción)?». Mi tesis era que lo que he llamado la «intención comunicativa» del hablante y, por tanto, el sentido de una expresión, está profundamente determinado por el

significado de los términos lingüísticos usados y por la situación de discurso<sup>(5)</sup>. De este modo, en la comprensión de expresiones debería manifestarse la «comprensión» del oyente del significado y de la situación. Tras haber recordado ya que la competencia del hablante y la del oyente son dos manifestaciones complementarias de *la misma* competencia lingüística, quisiera retomar de nuevo en lo que sigue la pregunta inicial precisando con más exactitud *la relación* entre la comprensión del significado, la comprensión de la situación y la comprensión de la emisión. Pero previamente me aproximaré al *tipo* de consideraciones como las que fundamentan la proposición de Habermas citada en el título.

III.—Las expresiones son siempre expresiones-en-situaciones. En cambio, las proposiciones son sólo expresiones potenciales. Conocer el significado de las proposiciones o, más generalmente de los términos lingüísticos, significa saber cómo pueden ser usadas en expresiones para entenderse *con alguien sobre algo*. Encuentro tan obvia esta tesis básica de Habermas, que puede comprenderse como explicación de una tesis básica wittgensteiniana, que no quisiera fundamentarla en este lugar, sino solamente aclararla en el curso más amplio de mis reflexiones. Desde ahora distinguiré terminológicamente entre la *comprensión* de expresiones lingüísticas y el *conocimiento* de significados lingüísticos. Esta distinción terminológica es recomendable para diferenciar el carácter general del conocimiento y la capacidad que un usuario lingüístico competente debe poseer, del carácter *ocasional* del «conocimiento» que un oyente posee cuando comprende el sentido de una expresión lingüística. No es necesario insistir especialmente en que ambas formas de «conocimiento» remiten una a la otra mutuamente y se explican recíprocamente: no se puede explicar lo que significa comprender una expresión sin recurrir al «conocimiento del significado» del hablante y el oyente, y no se puede explicar dónde radica este conocimiento del significado sin recurrir a las situaciones de la comprensión (i.e. del uso de los términos lingüísticos en expresiones y de la comprensión de las expresiones), en las que ese conocimiento se manifiesta. Pero justamente cuando se quiere tematizar *la relación* entre el conocimiento y las capacidades generales de un hablante y la comprensión (y el querer decir) ocasionales respectivos, es recomendable distinguir terminológicamente entre el «conocimiento» general y el ocasional: *conozco* el significado de un término lingüístico y *comprendo* la expresión del hablante que usa ese término. (El término *espera* todavía, por así decir, la intención comprensiva que lo llene de vida; i.e., espera su *uso*).

Las discusiones llevadas a cabo en la filosofía del lenguaje de la última década apuntan a la pregunta de en dónde radica el «conocimiento del significado» de un hablante/oyente competente y de cómo se puede representar teóricamente; a la pregunta, pues, de a qué habría de parecerse una «teoría de significado»<sup>(6)</sup>. Una de las dificultades que se encuentran en el camino de una teoría semejante es que el conocimiento del hablante del significado no sólo es en gran medida un conocimiento *implícito*, sino que es en una parte importante un conocimiento *práctico*, una *capacidad*. Este componente práctico irreducible del conocimiento del

(5) Para prevenir los malentendidos: obviamente no afirmo que las situaciones de discurso determinen las intenciones comunicativas del hablante (a lo sumo se podría hablar aquí de restricciones y obligaciones *normativas*). Más bien, lo que afirmo es que las situaciones de discurso determinan (ampliamente) aquellas intenciones comunicativas que el hablante puede *enlazar* con lo que dice.

(6) V. M. Dummett, «What is a Theory of Meaning? (II)» en: Evans y J. McDowell (ed.) *Truth and Meaning*. Oxford, Clarendon Press 1976, pp. 67 y ss.

significado no se puede representar de modo no circular como un conocimiento proposicional: «Speakers of a language know the meanings of the words belonging to it, but are frequently unable to state that it is in principle impossible for their knowledge of the language, if it be their mother tongue, to consist in its entirety in knowledge that they could state»<sup>(7)</sup>. Obviamente las aportaciones decisivas en este punto se las debemos a Wittgenstein<sup>(8)</sup>. No quiero ocuparme, sin embargo, directamente aquí de la pregunta de hasta dónde y en qué sentido se puede representar teóricamente el «conocimiento» de un hablante competente; sin duda, volveré a esta pregunta en mis reflexiones posteriores. Ahora sólo quiero ocuparme de la relación categorial entre el conocimiento de significado y la comprensión de la expresión, ya que la semántica de la verdad se basa, como es sabido, en la suposición de la relación interna entre el significado y la validez (i.e. la verdad). Habermas ha generalizado la idea fundamental de la semántica de las condiciones de verdad en el sentido de una teoría pragmática de significado con la tesis: «Comprendemos un acto de habla cuando sabemos lo que lo hace aceptable.» En esta formulación está fijado in nuce el programa de una teoría pragmática del significado. Esta tiene la ventaja de la exactitud, incluso si ha de parecer ligeramente extraviada después de mis reflexiones anteriores: el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de las expresiones debería considerarse en sentido estricto como el plano de aquel conocimiento *general* que he calificado como «conocimiento de significado». Un hablante que posee este saber general posee también la facultad de comprender expresiones; su conocimiento lingüístico (general) se *manifiesta* entre otras cosas en su comprensión de expresiones lingüísticas (situadas), pero no es esta comprensión. La diferencia de nivel que tengo a la vista es la diferencia entre una *facultad* y la *manifestación* o *ejercicio* de esa facultad, entre la competencia y la actuación. Realmente puede que resulte también que esta diferencia necesite una clarificación; pero no veo por ahora ninguna posibilidad de evitarla.

Si se acepta la diferencia de nivel aquí propuesta, surge entonces la dificultad de que el principio de aceptabilidad en el sentido de Habermas (lo llamo el principio A) no se podría referir *directament* a la comprensión de expresiones, sino solamente al «conocimiento del significado» de un hablante/oyente. No veo en absoluto ninguna posibilidad sencilla de una reformulación *general* del principio A en este sentido y ello por la siguiente razón: Si partimos con Habermas de que la comprensión de una expresión es la comprensión de un *acto ilocucionario*, entonces la comprensión del sentido ilocucionario de la expresión, del mismo modo que su *contenido* específico (que, en el caso de la «forma estandar» Mp —por ejemplo: «Te prometo venir mañana»— es expresado por la proposición subordinada) pertenece a aquella comprensión. Para ambos componentes del sentido de los actos ilocucionarios se presenta, sin embargo, el problema de una reformulación del principio A de un modo completamente distinto. En primer lugar, por lo que respecta al componente ilocucionario del sentido, una reformulación del principio A parece así comparativamente sencilla, si partimos con Habermas de que las condiciones de uso de los verbos performativos, y de ahí las condiciones (generales) de aceptabilidad de los actos ilocucionarios de un tipo determinado se pueden formular explícitamente mediante la especificación de las «condiciones de introducción» y «de sin-

(7) V. M. Dummett, «A Nice Derangement of Epitaphs: Some Comments on Davidson and Hacking», op. cit., p. 472.

(8) V. Albrecht Wellmer, «Intersubjectivity and Reason», en: L. Hertzberg y J. Pietarinen (ed.), *Perspectives on Human Conduct*, Leiden: E. J. Brill 1988.

ceridad» (en el sentido de Searle)<sup>(9)</sup> y las condiciones de aceptabilidad «esenciales» adicionales (por ejemplo, determinadas condiciones normativas en el caso de actos lingüísticos regulativos)<sup>(10)</sup>. El conocimiento que se expresa mediante tal formulación de las condiciones de aceptabilidad se refiere a significado (a las condiciones de uso) de verbos performativos como «prometer», «afirmar», «aconsejar», «pedir», etc.; es, como también se podría decir, el «conocimiento ilocucionario del significado». El principio A se podría reformular, respecto de este conocimiento del significado, aproximadamente así: conocemos el significado de un verbo performativo cuando sabemos lo que hace aceptables a expresiones del tipo ilocucionario correspondiente. El conocimiento de las condiciones de aceptabilidad se refiere aquí a un tipo ilocucionario en tanto que tal, no a tipos de actos ilocucionarios junto a su contenido proposicional. En cambio, por lo que se refiere al componente del sentido de las expresiones que está representado mediante las proposiciones subordinadas, podríamos intentar efectivamente extender nuestra reformulación del principio A a bastantes proposiciones performativas, pero esto no nos haría avanzar mucho más lejos, como se puede aclarar con un sencillo ejemplo. Tomemos la proposición performativa «Afirmo que todos los filósofos desde Platón han comprendido mal su mito de la caverna». En el sentido de nuestro reformulado principio A se debería decir que conocemos el significado de esa proposición cuando sabemos lo que hace aceptable el uso (aseverado) de esa proposición. Pues si tomamos con Habermas como condición de aceptabilidad «esencial» de las aseveraciones la condición de que el hablante «tenga buenas razones para estar seguro de que las condiciones para la verdad del enunciado aseverado se cumplen<sup>(11)</sup>, entonces hemos formulado con ello lo que (hablando en general) hace aceptables las aseveraciones. Sin embargo, lo que hace aceptables las aseveraciones en general, las hace también aceptables en casos particulares. Así pues, lo que hace aceptable el uso (aseverado) de nuestras proposiciones del ejemplo, es lo que hace aceptables a las aseveraciones en general, esto es, que el hablante tenga buenas razones para estar seguro de que... etc. Pero naturalmente, esto no es en realidad ninguna explicación de lo que significa conocer el significado de la proposición en cuestión. Más bien significa: tan pronto como se trata también de los «contenidos proposicionales» de actos ilocucionarios ya no basta una simple reformulación del principio A.

Este resultado también se podría formular de este modo: en cuanto que se trata de tipos de expresión (en el sentido de tipos ilocucionarios) el principio A tiene un sentido comparativamente claro; tan pronto como se trata de contenidos proposicionales específicos de expresiones, tan pronto como se trata, por ejemplo, del significado de proposiciones asertóricas —esto es, el objeto de la semántica de la verdad tradicional—, no basta una «generalización pragmática» de la idea semántica de verdad para la relación entre el significado y la validez, para mejorar la semántica de la verdad en su propio campo. Habermas ha tenido en cuenta este hecho al haber especificado especialmente el principio (A) para aseveraciones empíricas (v. abajo sec. V). En esto se muestra que, cuando se quiere seguir para los actos ilocucionarios por completo —lo cual significa aquí: las aseveraciones— la intuición básica habermasiana de interpretar el conocimiento del significado de un hablante como «conocimiento de las con-

(9) John Searle, *Speech Acts*, Cambridge University Press 1969 (dt. Frankfurt 1971).

(10) V. para ello sec. VII. V. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1, op. cit., pp. 401, 405 y ss. Ders., «Was heisst Universal pragmatik?», en: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp 1984, p. 434.

(11) J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1, op. cit., p. 426.

diciones de aceptabilidad de las expresiones» surgen dificultades de un nuevo tipo; a saber, dificultades que, en parte, ya han preocupado a la semántica de la verdad<sup>(12)</sup>. Pues es claro, *en primer lugar*, que el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad en estos casos no se puede representar completamente —de modo no trivial, esto es, no circular— como conocimiento proposicional; *en segundo lugar*, no está muy claro cómo se mostraría el límite entre lo que se puede representar como el «conocimiento del significado» proposicional de un hablante y su —más o menos causal— «conocimiento del mundo»<sup>(13)</sup>. Ambos tipos de conocimiento podrían ser realmente relevantes para la crítica de la aceptabilidad de las expresiones —claramente sobre todo en los casos de afirmaciones empíricas. Sin embargo, el que estos varíen hasta un cierto grado independientemente uno del otro— y *han de variar* si ha de ser posible el aprendizaje en la dimensión del conocimiento del mundo— muestra claramente *prima facie* que el «conocimiento del significado» del hablante no puede contener ningún conocimiento *completo o definitivo* de las condiciones de aceptabilidad de las expresiones. *En tercer y último lugar* —y aquí se trata de la misma dificultad sólo que vista desde otro punto de vista—, hay una tensión dialéctica no disuelta en el concepto de las mismas condiciones de aceptabilidad; ésta se puede aclarar en la relación entre «aseverabilidad» y «verdad»: cuando un hablante tiene buenas razones para aseverar que p tiene buenas razones —está justificado— para estar seguro de que las condiciones para la verdad del enunciado aseverado se cumplen». Las condiciones de verdad —en un sentido no trivial— sólo nos son asequibles por las razones que podemos tener a favor o en contra de la aseveración de un enunciado. *En este sentido*, el conocimiento de las condiciones de aseverabilidad comprende el conocimiento de las condiciones de verdad de un enunciado. Pero en tanto que las condiciones de aseverabilidad de un enunciado son condiciones que podemos y debemos *conocer* respectivamente, ellas también pueden diferir de las condiciones de verdad del enunciado; en la mayoría de los casos podemos excluir la posibilidad de una convergencia. Por tanto, las condiciones de asertabilidad son, por así decir, *más o menos* que las condiciones de verdad: son *más* porque no sólo deben cumplirse las condiciones de verdad, sino (además) las condiciones de asertabilidad para que un hablante esté justificado para aseverar que p. Y son *menos*, porque las mismas pretensiones fundamentadas de verdad permanecen a salvo: así *comprendemos* la idea de verdad. Como es sabido, no ha faltado el intento de moderar la tensión propia e inevitable la asertabilidad y la verdad interpretando la verdad como asertabilidad (i.e. como «aceptabilidad racional») bajo condiciones ideales (Putnam)<sup>(14)</sup> o como contenido de un consenso discursivo obtenible bajo condiciones ideales (Habermas)<sup>(15)</sup>. Considero que tales intentos son problemáticos<sup>(16)</sup>; creo que una interpretación *falibilística* de esa tensión entre la aseverabilidad y la verdad es (a) suficiente y (b) la única posible<sup>(17)</sup>.

(12) Me remito aquí de nuevo a la discusión de estas dificultades en M. Dummett, especialmente en «What is a Theory of Meaning (II)», op. cit.

(13) Para la diferencia entre «conocimiento lingüístico» y «conocimiento del mundo». V. Jürgen Habermas, «Zur Kritik der Bedeutungstheorie», en: ders., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt: Suhrkamp 1988, p. 128.

(14) V. H. Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1982, p. 83.

(15) V. J. Habermas, «Wahrheitstheorien», en: H. Fahrenbach (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion*. Pfullingen: Neske 1973.

(16) V. mi crítica a la teoría del consenso de la verdad en: Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt: Suhrkamp 1986, pp. 69 y ss.

(17) Esta interpretación también simpatiza con la de Habermas: *V. Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1, op. cit., p. 246.

Con la indicación de la *tercera* de las dificultades mencionadas en el concepto de un «conocimiento de las condiciones de aceptabilidad» quisiera aclarar que los problemas de la semántica de la verdad que Dummett ha puesto de relieve en su artículo ya mencionado repetidas veces no se resuelven en el paso de una teoría «semántica» del significado a una «pragmática» con un golpe en la nada. Esto no se debe entender como objeción contra la intuición fundamental de Habermas (que considero correcta); más bien, debería verse como indicación de las dificultades que se encuentran en el camino de una explicación suficientemente precisa e inequívoca de esta intuición fundamental. Estas dificultades, para repetirlo todavía una vez más, se encuentran en primer lugar respecto a los «contenidos proposicionales dependientes» de actos ilocucionarios, no respecto al significado ilocucionario de las expresiones. De ahí que en lo que sigue quisiera tratar en primer lugar estas dificultades y acto seguido en el más amplio contexto de la teoría de los actos de habla, del «principio de aceptabilidad» de Habermas.

IV.—Las reflexiones de la última sección fueron un modo de excursión por medio del cual quise presentar el paso de mi reflexión inicial a la discusión de la tesis de Habermas «Comprendemos un acto de habla cuando sabemos lo que lo hace aceptable». Dicho intuitivamente, este paso se puede explicar por medio del concepto central de regla en Wittgenstein: el conocimiento del significado de un hablante se refiere al uso *correcto* (i.e. la regla correspondiente) de los términos y proposiciones del lenguaje. El concepto de Habermas de la «aceptabilidad» de las expresiones se puede comprender como una especificación y una explicación teóricamente válida y fundada del concepto de Wittgenstein de un uso «regulado» del lenguaje. Desde este punto de vista, el pensamiento de que lo que un hablante puede *querer decir* con una expresión —y lo que un oyente puede *entender* como el sentido de esa expresión— está determinado por el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de las expresiones, algo que es inmediatamente evidente. Por el contrario, es natural partir directamente de las reflexiones de Wittgenstein en tanto que se trate de los aspectos «prácticos» de este conocimiento del significado.

Llamo «prácticos» a los aspectos del conocimiento del significado que, dado que caracterizan una *capacidad* específica, no se pueden representar, o no completamente, como un conocimiento proposicional implícito. Allí donde, como Wittgenstein dice, las reglas se siguen «ciegamente»<sup>(18)</sup>, no tenemos ninguna *elección* entre las palabras, las interpretaciones o los modos de obrar; las razones se agotan, nuestra comprensión de las reglas se *muestra* en nuestra aplicación de las reglas.<sup>(19)</sup> Este aspecto práctico del conocimiento del significado no sólo se basa en nuestra facultad de tener percepciones y experiencias, sino que también entra en juego en el uso comunicativo del lenguaje y en la experiencia comunicativa; es decir, allí donde no tenemos que *elegir* las palabras para «ajustarlas» a nuestras intenciones, o donde no tenemos que *interpretar* las expresiones para comprender la intención de un hablante. Son casos del último tipo los que también tiene Dummett en mente cuando critica el uso asentado de la palabra «interpretación»<sup>(20)</sup>. Dummett remite en este contexto el par. 201 de las *Investigaciones filosóficas*, es decir, a la observación de Wittgenstein de que «hay una captación de una regla que *no* es una *interpretación*, sino que se manifiesta, de caso en caso de aplicación, en lo

(18) L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, en: *ders... Schriften*, I, Frankfurt: Suhrkamp 1963, p. 389 (219).

(19) V. op. cit., p. 355 (146).

(20) M. Dummett, «A Nice Derangement of Epitaphs: Some Comments on Davidson and Hacking», op. cit., pp. 464 y ss.

que llamamos «seguir la regla» y en lo que llamamos «contravenirla». «Si con esta observación nos referimos de modo análogo a la comprensión lingüística de un oyente, entonces significa que hay una «captación» de las expresiones que no es ninguna «interpretación» («pero solamente debe llamarse 'interpretación' a esto: sustituir una expresión de la regla por otra», op. cit.), sino una comprensión «ciega» e inmediata. La comprensión es inmediata cuando es una expresión inmediata de nuestra propia facultad de usar por nuestra parte, de modo adecuado a la situación, los términos y las proposiciones usadas por el hablante.

En este punto me interesa el aspecto práctico del conocimiento del significado, principalmente en tanto que la «capacidad» correspondiente de un hablante se basa en su facultad de tener percepciones y experiencias y de comprender situaciones. La segunda facultad se refiere directamente al carácter holista del lenguaje natural: si las expresiones son siempre expresiones-en-situaciones, entonces no es pensable ninguna relación y ninguna comprensión de expresiones lingüísticas en las que no se inspire el ejercicio de los aspectos temáticos respectivos de la competencia lingüística —por ejemplo, hacer y comprender una promesa— en la participación no temática de un espectro amplio del conocimiento del significado del hablante y el oyente. Sólo como un conocimiento estructurado y práctico puede este conocimiento del significado contener en sí al mismo tiempo las condiciones de su misma aplicación en situaciones concretas. Consideramos que las situaciones sean propiamente verdaderas, aunque las comprendamos o «concibamos» como verdaderas o falsas. En las situaciones tenemos percepciones y experiencias (por las cuales nuestra comprensión de la situación puede cambiar); por el contrario, nuestra capacidad de tener percepciones y experiencias es la condición por la cual podemos comprender las situaciones. Las situaciones están compuestas en sí «holísticamente»; las podemos describir, aclarar, explicar, etc., pero no las podemos «verificar» como los hechos —aunque naturalmente podemos tematizar lo que en una situación es respectivamente importante o controvertido en forma de verificaciones o aseveraciones.

Mientras que una comprensión suficiente de la situación es la condición *general* para la comprensión de expresiones lingüísticas, la facultad de tener percepciones, i.e. de convencerse mediante la percepción de que..., es la condición *especial* para la comprensión de aseveraciones empíricas. Si se quiere hablar por ello de un «conocimiento de las condiciones de aceptabilidad» respecto de condiciones empíricas determinadas, entonces sea cual sea la proporción de un conocimiento proposicional en este conocimiento, la facultad de usar correctamente predicados de percepción existentes en situaciones de percepción (para interpretar la percepción, por ejemplo), es en todo caso una parte importante de ese conocimiento.

Sólo así sería en absoluto pensable que un oyente pueda comprender, por ejemplo, aseveraciones sencillas sobre el pasado o sobre lugares para él inaccesibles o incluso aceptarlos con razones sin estar en situación de comprobar esas mismas afirmaciones (es decir, mediante la percepción). Si *estuviese* (hubiese estado) en lugar del hablante, que «ha visto lo mismo», el oyente tendría que ser (haber sido) capaz de percibir lo que el hablante ha percibido. Podría decirse que una proposición condicional contrafáctica de este tipo expresa la condición decisiva de aceptabilidad para expresiones del tipo «He visto (lo mismo)» con las que un hablante podría *fundamentar* una aseveración empírica. Y *a causa de esto*, para comprobar un enunciado nos imaginamos a veces en los casos de duda, i.e., si podemos, en la situación perceptiva del hablante.

La certeza de la percepción no es, por supuesto, la última. Es la última en todo caso sólo en el sentido pragmático que termina con una duda, funda una convicción, hace posible una acción segura —de modo que las mismas percepciones siempre se incluyen en los contextos de acción del modo más diverso. Pero la certeza de la percepción no es la última «absolutamente», porque las percepciones —no hablo aquí en un sentido psicológico, sino en un senti-

do «gramatical»— contienen anticipaciones, extrapolaciones e interpretaciones causales, y porque dependen de comprensiones de situación y de supuestos, de modo más o menos general. La capacidad que se manifiesta en el uso de predicados de percepción o de proposiciones de percepción es una capacidad falible (y, por lo demás, más o menos desarrollada), porque el juicio perceptivo contiene por lo general implicaciones que no se pueden admitir en el acto de la percepción. Ambas, la «ceguera» de seguir las reglas, que se manifiesta entre otras cosas en la certeza de la percepción, y la falibilidad de la percepción, se deben *pensar conjuntamente* para comprender correctamente la relación entre la percepción y el fundamento; en general: entre la experiencia y el fundamento; los juicios de percepción, aunque no fundamentados (sino «fundados» meramente en percepciones), no conducen fuera del universo de fundamentos posibles, porque se puedan poner en duda *con razones* (i.e. mediante nuevas percepciones). Pero también vale a la inversa que las argumentaciones mismas, allí donde se trata de discursos teóricos, no pueden librarse de sus relaciones internas con percepciones posibles (experiencias posibles): los argumentos no pueden tomar el papel de las experiencias. Por esta razón no se puede hablar, en rigor, de una «convergencia discursiva» de pretensiones de verdad empíricas: o bien la «convergencia» no es *discursiva* (sino empírica), o bien no se trata de una convergencia discursiva (sino de un fundamento convincente).

V.—Preguntamos, pues, qué significa *conocer lo que hace aceptable* a una aseveración — no a las aseveraciones en general, sino a una aseveración determinada. La especificación de Habermas de su «principio de aceptabilidad», para las aseveraciones, que ya he citado en parte, dice completamente: «Comprender una aseveración significa saber cuándo tiene buenas razones el hablante para estar seguro de que las condiciones de verdad del enunciado aseverado se cumplen». Llamo a éste el principio (B). Si se tiene en cuenta la diferencia de nivel arriba mencionada entre el conocimiento (general) del significado y la comprensión (ocasional), resultaría más natural otra formulación; por ejemplo: conocer el significado de una proposición asertórica, significa saber cuándo tiene buenas razones el hablante para usar la proposición que asevera (C). Se podría añadir en el sentido del principio (B): hacer una aseveración significa estar seguro de que las condiciones de verdad del enunciado aseverado se cumplen (D). Comprender una aseveración *en tanto que* aseveración significa obviamente comprender *que* el hablante está seguro de que... Ciertamente el uso de las palabras «condiciones de verdad» en (D) y (B) resulta problemático: pues, si se supone, como hace Habermas, que las objeciones de Dummett contra una semántica de las condiciones de verdad son válidas, con la formulación «Las condiciones de verdad del enunciado p se cumplen» solamente se puede querer decir en realidad «el enunciado p es verdadero». El conocimiento de «cuándo tiene buenas razones el hablante...» se pone aquí, por así decir, en *lugar* de un «conocimiento de las condiciones de verdad»; el término «condiciones de verdad» pierde por eso su función explicativa para la teoría del significado; i.e. se hace redundante. (D) debería expresarse propiamente así: hacer una aserción significa estar seguro de que el enunciado aseverado es verdadero (D').

Otra dificultad *prima facie* en el principio (B) es que no está bastante claro hasta dónde ha de comprenderse su pretensión de generalidad: evidentemente no es aplicable, por ejemplo, a las *predicciones*. Justamente aquí se encuentran los problemas de demarcación característicos; puesto que, si por un lado, Habermas parece querer distinguir con el principio (B) el núcleo ilocucionario de una clase de actos de habla, por otro lado, la diferencia entre predicciones y enunciados sobre el pasado es de contenido semántico, i.e. concierne a la clase característica en la que entra en juego la pregunta por la verdad. (Que el principio B no es aplicable a las predicciones se infiere de que a la comprensión pertenece, en *primer* lugar, el conoci-

miento de las condiciones de satisfacción o, si se prefiere, el conocimiento de las razones que justifican al hablante a comprobar que la predicción se cumple o no se cumple (se confirma o no) y, *segundo* lugar, el conocimiento de las razones que justifican al hablante a *hacer* una predicción. Esto se puede aclarar en el ejemplo del pronóstico meteorológico diario: la mayoría de nosotros no sabe *qué* hacen los meteorólogos para pronosticar el tiempo, pero, en cambio, entendemos bastante bien *que* hacen un pronóstico y *lo que* pronostican). En este punto me gustaría suponer que aquí sólo se trata de un problema efímero de formulación o demarcación: i.e. en lo que sigue me limitaré a un tipo de enunciados en el que no surgen dificultades del tipo mencionado. Me gustaría incluso limitarme con especial atención a la discusión de los problemas que aparecen en relación a las proposiciones asertóricas gramaticalmente «elementales» de tipo no futuro. La razón para ello es que me parece inmediatamente evidente el paso de una semántica de las condiciones de verdad a una pragmática de las condiciones de asertabilidad con respecto a enunciados complejos —enunciados condicionales contrafácticos, enunciados legales, enunciados modales, enunciados causales, etc. Por supuesto que no quiero decir con ello que sea fácil dar la respuesta a la pregunta de *cuáles* son las «condiciones de aceptabilidad» que corresponden a enunciados del tipo en cuestión; no es ninguna casualidad que se hayan escrito gruesos volúmenes para cada uno de estos tipos de enunciados. Lo que quiero decir es solamente que tengo por evidente el conocimiento del significado de un hablante, en cuanto que se trata de los tipos de enunciados del tipo indicado si conoce aquellas razones que pueden ser relevantes o son relevantes para la fundamentación o la crítica de los enunciados correspondientes. Este conocimiento es evidentemente un conocimiento implícito; quiero dejar abierta la cuestión de hasta dónde —y en qué sentido es un conocimiento «sistematizable»— el principio (B) está formulado con suficiente generalidad para evitar especificaciones precipitadas.

En cambio, el contenido —y la importancia— del principio (B) es menos clara por lo que respecta a aquellos enunciados empíricos gramaticalmente elementales cuya inteligibilidad se presupone siempre que se discute la lógica de la fundamentación y la crítica de enunciados causales, modales o condicionales contrafácticos. Uso el término «enunciado empírico gramaticalmente elemental» en un sentido débil; pienso esencialmente en la clase de enunciados por la cual pueden interpretarse las percepciones (las experiencias) —sencillas o complejas; enunciados, pues, de cuya verdad el hablante, o bien se ha convencido mediante un «examen personal» o en las que tiene sentido admitir que *algún* hablante se ha convencido mediante un examen personal de su verdad, i.e. se hubiese podido convencer de su verdad o se podría convencer. Mi complicada formulación muestra qué difícil es, en este punto, llegar a una demarcación medianamente clara; se dicen enunciados tan diferentes como «Ayer llovió toda la tarde en Oslo», «El arma se disparó desde una distancia de 50 cm. de la cabeza de la víctima», «La manifestación transcurrió pacíficamente», «El jardinero no ha podado el seto todavía», «El señor X mató de un tiro a la señora Y», «Esta manzana está agusanada», «La aldea fue destruida casi por entero», etc., etc. Pero además de en éstos, pienso también en aquellas clases de enunciados en las que hay cruces fluidos entre aquellos enunciados que pueden fundarse en la percepción directa y aquéllos en los que esto no puede darse en absoluto; compárese, por ejemplo, «He puesto el flan en el horno», «El flan está desde hace una hora en el horno», «El bebé tiene ahora un año», «El señor XY tiene cuarenta años», «Este árbol tiene doscientos años», «Este esqueleto tiene al menos 10.000 años», etc. El mundo está lleno de aseveraciones parecidas, no sólo en la vida corriente, sino también en la ciencia. Por eso parece evidente que un principio como (B) debe tener *también* éxito en tales aseveraciones. Por otro lado, todos los problemas que he apuntado en la sección III se puede ilustrar en el ejemplo de esas afirmaciones empíricas «elementales». Quiero mostrar esto en tres pasos.

(1) La comprensión de una aseveración que podría fundarse en una percepción más sencilla o más complejas presupone seguramente por parte del oyente el conocimiento de que el hablante tiene buenas razones para aseverar que *p*, si ha visto (si se ha convencido de ello mediante la percepción) que *p*. Si el oyente no tiene ninguna razón para dudar de la sinceridad del hablante o de la fiabilidad de su percepción, entonces tiene por su parte una buena razón —aunque «indirecta»— para hacer la aseveración correspondiente enfrente de un tercero. Para apoyarla podría decir, además, cómo —de quién— sabe que...; en los casos de duda esto podría conducir a una discusión sobre la sinceridad o la fiabilidad de la «declaración». Sabemos por los procedimientos judiciales y por la ciencia histórica qué argumentaciones complejas y qué técnicas de comprobación complejas se pueden asociar aquí. Este tipo de conocimiento es con seguridad parte del «conocimiento del significado» (la competencia lingüística) de un oyente que entiende aseveraciones empíricas. Pero obviamente sólo se trata aquí de *una parte* de ese conocimiento. Al conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de las aseveraciones empíricas pertenece además la facultad práctica del oyente para usar correctamente, en tanto que *hablante*, los predicados empíricos existentes, i.e. las proposiciones correspondientes —por ejemplo para la interpretación de las percepciones y experiencias. Puesto que la idea de una construcción lógica de los conceptos empíricos desde los predicados elementales de percepción es un mito empirista, esa facultad práctica puede no sólo concernir probablemente a un terreno claramente ilimitado de juicios de percepción, sino que es más bien constitutiva del uso de los conceptos empíricos *en su conjunto* (al igual que de los conceptos matemáticos, etc.). El error de los empiristas clásicos, e incluso de los lógicos, fue que intentaron localizar esa capacidad práctica en, por así decirlo, un estrato de predicados de percepción elementales para mostrar de este modo una separación clara entre el dominio de percepciones fundamentadoras y el dominio de operaciones lógicas (i.e. de fundamentos posibles). Este proyecto aparece en la actualidad irrevocablemente desacreditado, a pesar de su reanimación en la teoría de la inteligencia artificial. Lo que ello significa, sin embargo, es que —si se reformula el problema al modo de la filosofía lingüística— los aspectos prácticos del «conocimientos del significado» deben incluirse en todos los niveles del dominio de un lenguaje natural; se relacionan internamente con aquellas facultades de actuación del tipo más diverso que adquirimos al mismo tiempo que adquirimos el lenguaje. No hay por eso ningún límite claramente definible entre la parte proposicional (*formulable*, por ejemplo, en forma de regla) y práctica de nuestro conocimiento del significado; la idea de que se debería explicitar *completamente* el conocimiento lingüístico del hablante en forma de una teoría o un sistema de reglas, i.e., de que se debería poder reconstruir como un conocimiento proposicional implícito, me parece que es una versión nueva de aquel mito empirista que he mencionado más arriba. Pero si eso es lo que sucede, entonces una expresión como «sabemos cuando tiene buenas razones el hablante»... que aparece en el principio (B), debe comprender «sabemos» de forma totalmente diferente: el conocimiento proposicional del significado en un sentido más limitado (por ejemplo, las explicaciones del significado que el hablante podría dar), el conocimiento práctico (la facultad de usar correctamente predicados empíricos), el conocimiento de que el hablante tiene buenas razones para afirmar que *p* si ha visto que *p*, etc., y, además, en general una cantidad de conocimiento *empírico* (p. ej. conocimiento causal) que el hablante y oyente interpreta como el potencial disponible de razones a favor o en contra de aseveraciones empíricas determinadas (para ello (2)).

(2) Las partes del conocimiento empírico ahora mismo mencionadas son realmente al mismo tiempo partes del conocimiento del significado; en el caso más sencillo, por ejemplo: cuando se trata del conocimiento de criterios causales para la existencia o no-existencia de estados

de cosas empíricas sencillos. Todo uso de predicados empíricos comprende un cierto conocimiento causal: un conocimiento sobre posibilidades causales, condiciones causales, criterios causales, probabilidades causales, etc. Además, el conocimiento institucional y social entra en juego tan pronto como se trata de aseveraciones sobre fenómenos sociales. Pero no todas las partes de este «conocimiento del mundo» pueden ser al mismo tiempo partes del conocimiento del significado; de lo contrario sería imposible adquirir nuevo conocimiento empírico y *aprender* de la experiencia. Por supuesto, no hay ningún límite riguroso y mucho menos un límite fijado de una vez para siempre entre el «conocimiento del mundo» y el «conocimiento del significado»; pero todo conocimiento de tipo general que se reclame conocimiento *empírico*, i.e. conocimiento fundado en la experiencia o confirmado por la experiencia, presupone un límite semejante correspondiente. Sólo así es comprensible en absoluto que pueda haber una distribución social del conocimiento (Putnam) que no *coincida* con una distribución social de la competencia lingüística: aunque se reconozca que los científicos, los viticultores, los criminalistas o los médicos desarrollan «lenguajes especiales» en los que encuentran expresión sus competencias especiales y sus especiales conocimientos, incluso así, estos lenguajes especiales permanecen semánticamente ligados al lenguaje de un mundo vital común —y ello se produce mediante la transformación progresiva de ese lenguaje común. Sin embargo, esto significa que también debe haber una distribución social del «conocimiento de las condiciones de aceptabilidad» de las aseveraciones empíricas: el potencial de razones que un experto tiene a su disposición se diferencia del potencial de razones del que dispone un hablante de tipo medio. Pero dado que también el conocimiento de los expertos es siempre incompleto, falible y provisional, el oyente nunca puede saber en realidad completa y definitivamente (si se toman sólo casos suficientemente complejos de aseveraciones empíricas singulares, —piénsese, por ejemplo— en la determinación de la edad de los descubrimientos de esqueletos en comparación con la declaración de la edad por los niños) cuándo tiene buenas razones el hablante para estar seguro de que el enunciado aseverado por él es verdadero. Esto no quiere decir que no podamos conocer las condiciones de aceptabilidad de las aseveraciones empíricas; más bien, quiere decir que al conocimiento del *significado* del hablante no le puede pertenecer el conocimiento *de todas* las razones —y objeciones— posibles que se podrían presentar probablemente —o en el futuro— a favor o en contra de una aseveración empírica. Si el conocimiento lingüístico no fuese al mismo tiempo un conocimiento del mundo, sería ciego; si no fuese *distinto* del conocimiento práctico y mundano, no podríamos *aprender* ni *práctica* ni *cognitivamente*.

(3) He designado el «saber cuándo tiene buenas razones el hablante...» como «conocimiento de las condiciones de aceptabilidad» de las aseveraciones. Puesto que las posiciones del hablante y el oyente se comportan, en tanto que intercambiables, simétricamente una de la otra, también se podría hablar de un «conocimiento de las condiciones de asertabilidad» de los enunciados. Dado que las condiciones de verdad de los enunciados —prescindiendo de nuestra facultad de usar predicados empíricos en situaciones empíricas— nos son sólo asequibles por las razones que podamos alegar a favor o en contra de tales enunciados, ello explica así la «tensión dialéctica» entre la asertabilidad y la verdad de la que hablé anteriormente, no en último lugar por nuestro conocimiento *necesariamente* incompleto de las condiciones de asertabilidad de los enunciados. Un «conocimiento de las condiciones de verdad» en un sentido no trivial sería, así considerado, equivalente a un conocimiento completo y definitivo de las condiciones de asertabilidad de los enunciados.

Incluso si se pudiera dar a esta idea un sentido positivo (lo cual dudo), no se resolvería por ello la tensión entre la asertabilidad y la verdad. Puesto que en la idea de verdad hay un com-

plemento imprescindible para el concepto de una *pretensión* de verdad fundamentada, e incluso para el de un *consenso* discursivo motivado por las pretensiones de verdad. Esta es la razón de que *ninguna* fundamentación de las pretensiones de verdad pueda asegurar su resistencia frente a la experiencia *futura* i.e., frente a los argumentos en contra correspondientes. Esto no quiere decir que las razones hipotéticamente buenas siempre puedan resultar ser malas razones; más bien, quiere decir que un buen motivo tampoco puede desempeñar la anticipación de la *confirmación* futura que está contenida en las pretensiones de verdad. Esta observación, tomada en sí misma, no contiene ninguna objeción contra el principio (B), más bien, aclara la necesidad de una interpretación falibilística como ha indicado el mismo Habermas<sup>(21)</sup>.

El «complemento» que la idea de verdad contiene frente a ella, esto es, lo que podemos reclamar como conocimiento fundado para nosotros, no remite a la posibilidad de un conocimiento futuro completo y definitivo o a la posibilidad de una acogida definitiva de las pretensiones de verdad empíricas bajo condiciones ideales, *ni* contiene la promesa de un lenguaje en sí futuro que ya no necesite ninguna revisión; remite, más bien, a la posibilidad, en ningún caso impuesta, de una obligación racional de *transgresión* y *crítica* del correspondiente conocimiento disponible y del correspondiente lenguaje hablado. La verdad es una idea regulativa no en el sentido de que nos remita al fin —aún cuando quizá nunca alcanzable— del término de la búsqueda de la verdad del consenso definitivo, o incluso solamente de un lenguaje último, sino en el sentido *crítico* de que mediante ella todo conocimiento, todo consenso racional y nuestra misma conformidad *en* el lenguaje se pone a salvo: en la idea de verdad el lenguaje se subordina a una escala que sobrepasa todo lenguaje particular, todo conocimiento particular; pero esta escala trascendente [tranzendierenden] sólo está disponible allí donde estamos forzados a revisar nuestras convicciones a la luz de nuevas experiencias y argumentos.

Si se quiere explicar *cuál* es la razón por la que un hablante (con buenas razones) está seguro, cuando hace una aseveración de que las condiciones de verdad del enunciado aseverado se cumplen, i.e. de que el enunciado aseverado es verdadero, tal razón es en el fondo ésta: que la pretensión que formula se mantiene firme frente a las experiencias y argumentos futuros, o que, como Dummett lo ha expresado, «the speaker will not be proved wrong»<sup>(22)</sup>. Ciertamente estoy de acuerdo con Habermas en que esto no puede significar erigir una teoría «falsacionista» del significado en lugar de una «verificacionista». Pues verificación y falsación se comportan en cierto sentido simétricamente una con otra: la falsación de un enunciado significa la verificación de un enunciado falsador. Dicho de otro modo: también la aseveración de un enunciado «falsador» debe fundarse en experiencias y razones. Sólo si se interpreta aquí la relación entre verificación y falsación en el sentido del primer Popper de la relación lógicamente asimétrica entre infinitas proposiciones generales y proposiciones básicas singulares, resultaría ser una asimetría esencial, i.e., la primacía epistemológica de la falsación sobre la verificación para enunciados legales<sup>(23)</sup>. Pero de *esta* forma no se puede defender seguramente la tesis de la asimetría, y a decir verdad no por ello, sino porque contiene una imagen completamente ficticia de ella, lo que se podría llamar la «falsación» de las teorías científicas». No sólo se podría llamar los enunciados falsadores en general enunciados generales de teoría cientí-

(21) V. *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1, op. cit., p. 426.

(22) Dummett, «What is a Theory of Meaning? (II)», op. cit., p. 126.

(23) J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1, op. cit., p. 426.

fica. En general, los enunciados falsadores no son sólo enunciados *generales* (en tanto que interpretan los resultados de experimentos repetibles); más bien el desarrollo de alternativas teóricas es, en general, el presupuesto de lo que se puede designar la «falsación» de una teoría. Por eso no creo que la «primacía de la negación» se pueda fundamentar en forma de una primacía epistemológica o lógico-semántica de la falsación sobre la verificación<sup>(24)</sup>. Frente a ello la diferencia entre la aseverabilidad y la verdad sugiere una interpretación *falibilística*: nunca podemos excluir la posibilidad de una aparición de *nuevos argumentos*, i.e. de una aparición de nuevos problemas que nos podrían *obligar* a nuevas respuestas (sin que tuvieran que contener ya a éstas). En tales casos descubrimos que las condiciones de asertabilidad de ciertos enunciados no se cumplen realmente o en el grado supuesto hasta ahora; por eso, la verdad de esos enunciados es *problemática*, pero su falsedad no es (necesariamente) comprobable. El «falibilismo» es la convicción de que se podría demostrar que nuestras razones son insuficientes, que las interpretaciones de nuestras experiencias son problemáticas; el falibilismo es, por así decir, la explicación de la diferencia entre la aseverabilidad y la verdad<sup>(25)</sup>. Mientras que el falsacionismo es la antítesis del verificacionismo, el falibilismo no es la *negación*, sino una *interpretación* de la tesis pragmático-lingüística de la relación entre las aseveraciones y los fundamentos. Sea como sea, quiero comprender la propuesta de Habermas (contra Dummett) de «interpretar la convergencia discursiva de las pretensiones de validez falibilísticamente»<sup>(26)</sup>.

VI.—Las reflexiones de la última sección pretendían ser un comentario en parte aclarador, en parte crítico, del «principio» (B) de Habermas. Este principio es claramente comparable en su pretensión, su formulación y su generalidad a principios semejantes como «Comprender una proposición significa saber lo que ocurre cuando es verdadera»<sup>(27)</sup>. La analogía es todavía más clara en el caso del principio general (A): «Comprendemos un acto de habla si sabemos lo que lo hace aceptable.» La dificultad con tales principios estriba en que es extraordinariamente difícil explicar lo que dicen (y esto significa: saber lo que *los* hace verdaderos, i.e. aceptables). El Wittgenstein del *Tractatus* era naturalmente consciente de esta dificultad: por un lado, su principio excluía del sentido aquellas proposiciones «sin sentido» de las que, como dice al final, se compone el *Tractatus* en su conjunto; por otro lado, el *Tractatus* se puede leer como la *aclaración* de ese principio del sentido. Habermas es, en lo que respecta al significado de su principio del sentido —o de sus principios del sentido—, menos escrupuloso que el primer Wittgenstein; pero también vale para Habermas que sus trabajos de teoría del lenguaje, especialmente desde el primer interludio de la *Teoría de la acción comunicativa*, se pueden comprender como aclaraciones a aquel principio del sentido. Sólo si se tiene esto en cuenta, es posible comprender en realidad hasta qué grado el primer Wittgenstein, Dummett y Habermas hablan de los mismos *problemas*. Así pues, las aclaraciones corren respectivamente en distintas direcciones. Habermas está interesado, sobre todo, en las «fuerzas de unión» *ilocucionarias* del lenguaje, i.e., en el conocimiento correspondiente del hablante y el oyente; en la formulación de su principio del sentido se encuentra ya un desplazamiento de la importancia del nivel de un análisis lógico-semántico al de un análisis pragmático

(24) V. Albrecht Wellmer, *Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl R. Poppers*, Frankfurt: Suhrkamp 1987, p. 118.

(25) Eso, por poner sólo un ejemplo, fue lo más notable de la crítica de Imre Lakatos al falsacionismo «ingenuo» del primer Popper. V. Imre Lakatos «Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes», en I. Lakatos y A. Musgrave (ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press 1970, p. 119.

(26) Op. cit.

(27) L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, en: *Schriften* 1, 4.024.

(«pragmático-formal»). Obviamente, con ello se relaciona el que Habermas apenas esté interesado en los detalles de una construcción semántico-lógica de las proposiciones asertóricas, que se encontraban en el centro de las teorías del primer Wittgenstein, de Dummett e incluso de Davidson. Su principio del sentido para las aseveraciones no es el principio básico de construcción de una teoría del significado aún en desarrollo, más bien muestra de qué modo se deben «superar» las aportaciones de la semántica de la verdad en una teoría lingüística pragmática. En esto se funda igualmente la inconmensurabilidad característica de la pragmática formal y de la semántica de la verdad; la pragmática formal quiere reconstruir un *tipo* diferente de conocimiento lingüístico que la semántica de la verdad; no se inmiscuye, por así decir, de ningún modo en los problemas de detalle de la semántica de la verdad, sino que dice solamente de modo general qué *lugar* ocupan estos problemas en el marco de una teoría lingüística pragmática. El principio (B) contiene en una fórmula precisa una tesis contraria plausible contra la idea fundamental de la semántica de la verdad; pero su sentido polémico es, como hemos visto, más claro que su valor constructivo. Quizá pueda suceder lo mismo con todos los principios del sentido: éstos intentan explicar, adelantándolo o resumiéndolo, un aspecto central de la relación entre el significado y la verdad, o entre el significado y la validez, o entre el significado y la comprensión; el arte de su aplicación consiste en no tomarlos absolutamente al pie de la letra.

VII.—Ahora podemos caracterizar en una primera aproximación el conocimiento del significado del hablante y del oyente —al menos para una clase importante de casos— como el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de las expresiones *de una clase*. Este conocimiento de las condiciones de aceptabilidad es un presupuesto de la comprensión de expresiones situadas, pero no es esa comprensión. Para comprender una expresión tengo que saber *cómo* dice (puede querer decir) el hablante la expresión, en qué sentido usa un término lingüístico, a quién o cómo se refiere, etc., y el supuesto *para esto* es que yo comprenda lo suficiente de la situación de emisión. El conocimiento del significado *junto con* la comprensión de la situación determina la comprensión de las expresiones y, a decir verdad, así comprendo por lo general *cómo podrían* ser dichas las expresiones en una situación concreta. En este punto entra en juego algo análogo al «principle of charity»: es decir, una subordinación mutua de la competencia lingüística en el hablante y el oyente. Puesto que el conocimiento del significado y la comprensión de la situación se unen en la comprensión de expresiones, en la comprensión de expresiones no sólo está contenido con frecuencia el conocimiento de lo que *haría* aceptable la expresión, sino el conocimiento de lo que *hace* aceptable la expresión: comprendo *como* aceptable, esto es, como justificada o verdadera la instrucción dada por la azafata antes del aterrizaje de dejar de fumar, el ruego expresado por un invitado en el desayuno de que le alcance la sal, la observación emitida por mi hija desde la ventana ante una vista común «ya vuelve a salir el sol», porque las razones que aquí se consideran se proporcionan, por así decir, por la situación (en tanto que comprendo la situación en sus caracteres relevantes). Hasta ahora el «principio del sentido» habermasiano en su forma fuerte (no protegida). Comprender un acto de habla significa saber lo que lo *hace* aceptable vale en una clase reducida de casos. Sin embargo, tenemos que distinguir analíticamente en general entre el conocimiento de las *condiciones* de aceptabilidad y la comprensión de una expresión; de lo contrario, sería totalmente imposible comprender una expresión y, sin embargo, *no* aceptarla con razones. Pero verdaderamente el quid del «principio de aceptabilidad» de Habermas es que explica el sentido de las expresiones lingüísticas desde el horizonte de los criterios sí/no, posibles y razonables por mediación de un oyente.

La formulación fuerte e indicativa de Habermas de su principio de aceptabilidad tiene, en efecto, como hemos visto, otro ámbito de aplicación todavía. Lo que anteriormente he llama-

do el «conocimiento ilocucionario del significado» de un hablante oyente permite también una formulación indicativa semejante, es decir su aplicación a los «tipos ilocucionarios». ¿Qué hace aceptable a una aseveración? Que el hablante tiene buenas razones para estar seguro... ¿Qué hace aceptable a una indicación? Que el hablante tiene buenas razones (normativas) para esperar del oyente la realización de la acción ordenada, etc. El conocimiento de estas condiciones *generales* de aceptabilidad no puede, empero, representar el conocimiento que necesita un hablante para realizar y comprender actos ilocucionarios concretos de distinto tipo. La formulación de esas condiciones *generales* de aceptabilidad sería, si se quiere utilizar el término habermasiano, una pragmática formal en un sentido *estricto*; es decir, una teoría del significado de los indicadores pragmáticos; dicho en general, de los verbos performativos. Una pragmática formal semejante no se basaría necesariamente en la competencia con la semántica de la verdad; más bien, se podría entender como su complemento, del mismo modo que también ha propuesto Dummett<sup>(28)</sup>. Creo que la teoría de los actos de habla de Searle también puede entenderse en este sentido. Habermas ha elegido formulaciones ocasionales —en estas formulaciones cuento también la formulación de su principio general de aceptabilidad—, que aluden a la idea de una pragmática formal en ese sentido estricto. Pero, sin embargo, que la pretensión de su teoría es radical, se hace patente y no en último lugar, por su especificación del principio de aceptabilidad para las *aseveraciones*. Puesto que si a la comprensión de una aseveración ha de pertenecerle el conocimiento de *cuándo* tiene buenas razones el hablante para estar seguro de que las condiciones de verdad del enunciado aseverado se cumplen, entonces el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad se refiere no sólo al modo ilocucionario como tal, sino a aseveraciones con un contenido proposicional determinado. ¿Qué se sigue de aquí para el caso general, por ejemplo, para el caso de los actos de habla regulativos?

Una de las más importantes aportaciones de Habermas en comparación con la teoría tradicional de los actos de habla es que al sentido ilocucionario de actos de habla «imperativos» —como peticiones, invitaciones, indicaciones, órdenes— pertenece la referencia a un fondo de normas sociales o morales que deciden aquí, en primer lugar, sobre la aceptabilidad de las expresiones correspondientes. Esta referencia podría comprenderse ante todo de una manera pragmático-formal como una referencia —presumiblemente dependiente de la clase de expresiones imperativas—, de semejantes expresiones a una *categoría* de razones (normativas), sin determinar cuáles. Por consiguiente, la comprensión de una expresión imperativa —por ejemplo, de una indicación— podría pensarse como «compuesta», por así decir, de (a) el conocimiento de las condiciones de cumplimiento para el contenido proposicional subordinado y (b) la captación correcta del significado ilocucionario de la expresión con su referencia característica a una categoría de razones normativas. El oyente debe comprender el *contenido* de una indicación (conocer sus condiciones de cumplimiento) y debe comprender que se trata de una *indicación* cuya justificación el hablante debería poder indicar, en caso necesario, con ayuda de razones de tipo normativo. Dado que las razones potenciales, distintas del caso de las aseveraciones, obviamente no se infieren directamente del significado de la proposición subordinada, esto es, del contenido proposicional de la expresión, los actos de habla imperativos no pueden establecer un potencial determinado de razones en el mismo sentido que los actos de habla constativos. Si se quiere hablar de una pretensión normativa de validez de las expresiones imperativas en analogía con la pretensión de verdad de las aseveraciones,

(28) V. Michael Dummett. «What is a theory of Meaning? (II)», op. cit., pág. 74.

esta pretensión de validez no puede referirse a normas determinadas, sino solo a aquellas en las que el hablante tiene derecho —en la situación de emisión— a dar una orden determinada o una indicación determinada, a expresar una petición determinada, etc.

Efectivamente, la justificación de una orden, de una indicación, de una petición, etc., depende por completo de su contenido proposicional. El fondo normativo al que se refiere el hablante con expresiones imperativas decide *quién* está justificado, en *qué* situación, de *qué* tipo de órdenes, indicaciones, peticiones, etc. Por eso hay en estos casos no sólo una *analogía*, sino también una *disanalogía* con el caso de las aseveraciones empíricas. La analogía consiste en que la aceptabilidad de una expresión también depende en estos casos de su contenido proposicional. La disanalogía consiste en que el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad en este caso —si se prescinde por una vez del conocimiento del significado ilocucionario *general* del hablante— no es ningún conocimiento del significado, sino un conocimiento *normativo*. Este «conocimiento» normativo entra en la interpretación de situaciones concretas; las situaciones siempre están «estructuradas» normativamente; por eso a la comprensión de una situación pertenece la captación de su estructura normativa. En cambio, el hablante sólo puede distinguir frecuentemente, en virtud de su comprensión «normativa» de la situación, si una expresión imperativa —si, pues, una determinada indicación, una determinada petición, etc.—, está justificada o no. El oyente puede comprender como justificada (o injustificada) la indicación de la azafata o del realizador, la petición del invitado o la orden del oficial dependiendo de los contenidos proposicionales respectivos, en tanto que comprende correctamente la situación de emisión con inclusión de su «estructura» normativa. La palabra «correctamente» responde aquí tanto a la interpretación correcta de una situación a la luz de un fondo normativo como también a la «corrección» de las normas a cuya luz ocurre la interpretación; los discursos prácticos concebibles en casos controvertidos pueden referirse respectivamente tanto a la aplicación correcta de las normas supuestas como legítimas como también a la legitimidad de esas mismas normas<sup>(29)</sup>. Por otro lado, aquellos casos en los que el hablante *no* sabe si una expresión imperativa es aceptable o no, son por lo general casos en los que su interpretación de la situación es vaga e insegura. También en esto se muestra una asimetría entre las expresiones imperativas y las aseveraciones empíricas: en el caso de las aseveraciones la duda concierne a la existencia del hecho expresado en el contenido proposicional, en el caso de las expresiones imperativas concierne en cambio al carácter de la *situación de emisión*. Por eso la «comprensión» de las expresiones y el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad en el caso de las expresiones imperativas también se encuentra en una relación diferente una con otra que en el caso de las aseveraciones empíricas: *comprendo* una expresión imperativa si conozco su sentido ilocucionario y sus condiciones de cumplimiento; si la expresión es *aceptable* ello depende de las presentaciones normativas y no normativas, de la *situación* de emisión. El «conocimiento» normativo del oyente que determina su comprensión de la situación de emisión, i.e., su conocimiento de las condiciones de aceptabilidad, es una condición de posibilidad de la comprensión sólo en el sentido en que una

(29) Por supuesto que hay otras condiciones de aceptabilidad de las expresiones imperativas. Por ejemplo, una indicación debería ser «correcta» también en el sentido de que es *oportuna* en el sentido de los fines supuestos respectivos del contexto de interacción o de acción. Sin embargo, hay situaciones en las que el destinatario de la indicación está obligado a declarar indicaciones dentro de ciertos límites también sin sentido o falsas (a él le parecen sin sentido o falsas). Se dice, por ejemplo «You are the boss» «Eres el jefe». Esto no significa, por supuesto, que el hablante esté justificado (racionalmente) para dar indicaciones falsas o sin sentido: más bien significa que su «derecho de indicación» incluye el derecho (puedo incluirlo) de distinguir si una indicación es o no sin sentido o correcta.

comprensión correcta de la situación es la condición de posibilidad de la comprensión. La comprensión de la situación del oyente contiene, por así decir, las indicaciones decisorias de si la expresión del hablante es aceptable o no (y por ello también frecuentemente de cómo puede entenderse ilocucionariamente). En cambio, en el caso de las aseveraciones empíricas el conocimiento del significado del oyente está «ensamblado», por así decir, con su conocimiento de las condiciones de aceptabilidad; sólo así es posible que las razones para la justificación de una expresión no tengan que referirse (necesariamente) a los caracteres de la situación de emisión, que la pretensión formulada de validez de la situación de su emisión pueda ser «desacoplada». Esta posibilidad de un «desacoplamiento» de la situación de su emisión vale ciertamente para pretensiones de validez intersubjetivas de todo tipo; ésta es justamente una de las razones por las que más tarde pondré en duda la clasificación de Habermas de los actos de habla (V. abajo sec. VIII).

Las expresiones imperativas se diferencian, según lo dicho hasta ahora, de las aseveraciones empíricas en que el conocimiento de las «condiciones de aceptabilidad» en el caso de las últimas es más que nada un conocimiento del *significado*, en el caso de las primeras es ante todo un «conocimiento» *normativo*. Incluso podría decirse en realidad que el hablante no podría aprender la diferencia entre distintos modos imperativos como peticiones, órdenes, etc., sin ser introducido en una cultura moralmente *determinada*; en eso añade también un contenido normativo determinado al significado ilocucionario de los verbos performativos. Sin embargo, parece que es evidente que el significado de los verbos performativos no se puede modificar del mismo modo con la modificación de las convicciones normativas, como se puede modificar el significado de los predicados empíricos con la modificación del conocimiento causal. Precisamente por esta razón, el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad en el caso de expresiones imperativas se debe comprender como un conocimiento *normativo*, que varía más o menos independientemente del significado de las proposiciones usadas. La relación entre significado y validez no es la misma en el caso de las expresiones imperativas que en el caso de las aseveraciones empíricas. En el caso de las expresiones imperativas, el puente entre la «pretensión de validez» de los actos ilocucionarios y los fundamentos posibles no lo construyen el conocimiento del significado del hablante y el oyente, sino su «conocimiento» normativo.

Ciertamente queda todavía por aclarar la ambigüedad que concierne a la pretensión normativa de validez asociada con expresiones imperativas. Parto de que no sólo pueden expresarse peticiones, indicaciones, invitaciones u órdenes en forma imperativa, sino también —con mayor o menor frecuencia—, consejos, recomendaciones, propuestas, avisos, invitaciones y otros actos de habla «regulativos». («tome asiento», «inténtelo otra vez», «no vayas tan lejos», «tenemos vacaciones», etc.). Ahora bien, es muy natural en muchos casos remitir la pretensión normativa de validez de las expresiones imperativas *directamente* al contenido proposicional del correspondiente acto de habla regulativo explícitamente formulado; la pretensión normativa de validez sería entonces que la acción que se le pide al oyente, que se le aconseja, que se le ordena o recomienda o propone, a la que se le invita, que se le imputa, de la que se le avisa, etc., es la acción correcta u óptima u ofrecida o permitida o no permitida en la situación. En tales casos, la forma imperativa de las expresiones se podría reemplazar por la forma normativa; de este modo, para quedarnos con los ejemplos usados arriba: «Pueden acomodarse», «deberían intentarlo otra vez», «no debes ir muy lejos», «deberías tener vacaciones», etc. O para volver al caso de la indicación: el revisor que pide a un viajero distraído dejar de fumar en el compartimento de no fumadores podría decir también en vez de eso «Usted no puede fumar aquí». Pues bien, si la pretensión normativa de validez de las expresiones imperativas o en general, de los actos de habla regulativos, se comprende en este sentido,

entonces es claro que la palabra «normativo» debe entenderse en un sentido *amplio*: una acción puede ser «verdadera» o «falsa» desde razones morales, técnicas, estéticas, puede ser ofrecida, rogada, problemática, reprobable, falsa o «la mejor» con respecto a los fines, el bien, los deberes morales de los destinatarios o respecto a la lógica interna de su empresa (como en los contextos de problemas estéticos). En otras palabras: si la pretensión normativa de validez de los actos de habla regulativos remite directamente a su contenido proposicional, entonces se puede confirmar realmente de este modo la relación estricta entre los actos de habla regulativos y las pretensiones normativas de validez, pero no se puede añadir, como Habermas desea, la clase de los actos de habla regulativos a las pretensiones normativas de validez en sentido *estricto*, es decir, a las pretensiones de validez *morales*.

Un añadido semejante sólo se produce en ese caso de modo natural, si no se remite —o no directamente— la pretensión normativa de validez de los actos de habla regulativos a su contenido proposicional, sino al acto ilocucionario en su conjunto. De este modo, no serían paradigmáticos aquellos casos en los que se puede sustituir una expresión imperativa por una expresión normativa (como, por ejemplo, en el caso del revisor), sino aquellos casos en los que el contenido proposicional se carga (por así decir, normativamente) ante todo por el acto de expresión, en los que se *producen* derechos y/o deberes para el oyente y/o el hablante por el acto de emisión. Las peticiones, las órdenes, las invitaciones, las promesas, los permisos, las ofertas, «las aceptaciones» (de las ofertas o invitaciones) tienen por lo general este carácter: el soldado no está obligado —no está justificado— a atacar, a menos que el oficial se lo ordene; nadie está obligado a decirme la hora, a menos que yo se la pida; nadie está justificado a alojarse en mi casa, a menos que yo lo autorice; nadie tiene derecho a dar una conferencia en el coloquio XY, a menos que haya sido invitado; y suponiendo que hubiera sido invitado, no estaría obligado por ello a venir, pues sólo supondría que habría aceptado la invitación o que habría prometido venir, etc.

En casos de este tipo la pretensión normativa de validez, que está unida con los actos de habla regulativos sólo puede remitir al mismo acto ilocucionario; es la pretensión de que el hablante, dada la «estructura normativa» de la situación de emisión, está justificado a pedir por eso al oyente que..., a ordenar que..., a prometerle que..., etc. Las pretensiones de validez de este tipo son normativas en un sentido *más estricto*: contienen una relación necesaria con la estructura normativa de la situación de emisión en sí, no en el sentido de una pretensión de validez adicional, sino en el sentido de una comprensión normativa de la situación en la que se basa el hablante sin tematizarla. Las pretensiones normativas de validez que se formulan (implícitamente) con tales actos de habla, remiten, por consiguiente, a actos ilocucionarios por los cuales se formulan en la situación en la que se formulan. En primer lugar, esta misma relación normativa característica de los actos de habla regulativos y la situación de su emisión (una relación reflexiva normativa que es igualmente implícita como las pretensiones normativas de validez que se combinan con ellas) explica el carácter performativo especial de esos actos de habla. Pues estos tienen la «fuerza», si son válidos, de crear los derechos y/o los deberes de lado del oyente y/o del hablante (o también de lado de un tercero). Su *quid* característico no es la reclamación de derechos, deberes o razones de la acción existentes (aunque para eso puedan ser usados), sino la creación de nuevos derechos, deberes y razones de la acción que no existirían sin el trabajo de los actos de habla correspondientes. Esta fuerza *productiva*, en sentido normativo, de los actos de habla regulativos vive, como se ha dicho, de su relación reflexiva y de la situación (implícitamente) normativa; porque sólo entonces, cuando se elevan con ellas las pretensiones de validez asociadas normativas de derecho, tienen la fuerza de crear derechos, deberes o razones de la acción.

Si el aspecto ilocucionario de las acciones lingüísticas regulativas, en tanto que se combi-

nan con pretensiones de validez normativas en sentido estricto, no es —en primer lugar— la exigencia de los derechos y/o deberes existentes, sino la creación de nuevos derechos y/o deberes, entonces se presenta la duda de si el hecho de que los actos de habla regulativos se combinan con la formulación (de un tipo especial) de pretensiones de validez normativas es una razón suficiente para comprender la formulación de pretensiones normativas de validez del paradigma de los actos de habla regulativos. Lo que está en cuestión es la clasificación de Habermas de los actos de habla en actos de habla constativos, regulativos y expresivos (representativos), correspondiente a las tres dimensiones de validez de la verdad, la corrección, y la sinceridad. En la siguiente sección quiero ocuparme de este problema de clasificación.

VIII. La tesis de Habermas es, como se sabe, que el hablante eleva con cada acto de habla (al menos) tres pretensiones de validez «universales»: la de verdad, la de corrección (normativa) y la de sinceridad o veracidad. Encuentro evidente esta tesis y quisiera discutir la pregunta de si —o en qué sentido— se puede obtener de ella un principio para la clasificación de los actos de habla. La respuesta de Habermas a esta pregunta es que a las tres dimensiones universales de validez de los actos de habla corresponden tres clases de actos de habla en los que se «tematiza» cada caso *una* de estas dimensiones de validez: En los actos de habla *constativos* se formulan las pretensiones de *verdad*, en los actos de habla *regulativos* las pretensiones *normativas* de validez, en los actos de habla *expresivos* («representativos») las pretensiones de *verosimilitud*<sup>(30)</sup>. En el caso de las pretensiones controvertidas de validez se pasa a un discurso teórico en el caso de los actos de habla constativos, a un discurso práctico en el caso de los actos de habla regulativos, mientras que no hay ninguna forma de discurso correspondiente a los actos de habla expresivos: las pretensiones de verosimilitud no pueden fundamentarse, sólo pueden mantenerse en conexión con la coherencia en la acción.

De momento podemos comprender así que las pretensiones normativas de validez estén ligadas con actos de habla de todo tipo, que en cada acto de habla pueda ponerse en duda si el hablante, suponiendo que sea veraz y que la pretensión de verdad formulada o propuesta por él esté fundada, había justificado normativamente su acto de habla como una *acción social*. Esto vale al menos para los actos de habla «públicos» y, por tanto, para los casos de acción comunicativa. Parto así de que se debe distinguir en general la justificación normativa de los actos de habla de la justificación epistemológica de aseveraciones (fundadas) y de la corrección *moral* (especial) de expresiones sinceras. Ciertamente, la tesis de la universalidad de la pretensión normativa de corrección podría entenderse también así: que la «corrección» de una aseveración «justificada» y la «corrección» de una expresión sincera se comprenden ya como corrección normativa en el sentido de la tesis (a esto parece inclinarse Apel). En estos casos se podría decir que las pretensiones de verdad y de sinceridad son pretensiones normativas de validez *sui generis*, para distinguirlas de aquellas pretensiones normativas de validez que se formulan (implícitamente) en los actos de habla regulativos. De este modo, se distinguirían las pretensiones de verdad, corrección y sinceridad según el tipo de sus «razones de derecho», i.e., según el tipo de las pretensiones normativas de validez ligadas con ellas. Esta versión de la tesis tiene su atractivo bajo todo punto de vista; pero no excluye de ningún modo la constelación inicial localizada con la primera versión de la tesis. Pues si las pretensiones de validez de los tres tipos deben estar ligadas con los actos de habla de todo tipo, entonces debe valer además que las pretensiones normativas de validez en el sentido de los actos de habla

(30) V., por ejemplo, Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1, op. cit., pp. 414 y ss.

regulativos *también* están ligadas con las pretensiones de verdad y sinceridad; y con ello estaríamos de nuevo en la primera versión de la tesis de la universalidad de las pretensiones normativas de corrección.

Después de lo que he dicho anteriormente sobre los actos de habla regulativos podemos entender ahora esa tesis así: que el hablante formula la pretensión (implícita) con actos de habla de todo tipo partiendo de su comprensión de la estructura normativa, de la situación de emisión, que su expresión está justificada (normativamente) *como* acción social —por así decir, como intervención en un espacio social. Esta tesis sigue siendo significativa también si tenemos en cuenta que en el contexto de comunicación real hay complejas interdependencias e interferencias de las distintas dimensiones de validez; es suficiente aclarar que podemos al menos distinguir analíticamente entre las distintas dimensiones de validez y que éstas también son fácticamente independientes unas de otras hasta cierto grado: una comunicación sincera y veraz puede ser moralmente falsa, una aseveración no veraz consciente (y así una mentira) puede ser moralmente verdadera.

Lo que ahora habla sólo intuitivamente contra el intento de añadir sencillamente los actos de habla constatativos y regulativos como tipos *ilocucionarios* de las dimensiones de *validez* de la verdad y de la corrección normativas es el hecho de que el concepto de un acto de habla regulativo —también en el sentido de Habermas— *presupone* el concepto de una pretensión normativa y explícita de validez que no sea él mismo, de nuevo, un acto de habla regulativo. Esto se puede aclarar en un ejemplo sencillo, que corresponde incluso a un caso más bien favorable a Habermas, en el que una expresión imperativa tiene un contenido normativo directo (esto es, respecto al contenido proposicional del correspondiente acto ilocucionario completo y explícito): la amiga dice al asistente estudiantil: «Puede que eso no te guste», lo que en este caso significa (al menos implícitamente) tanto como «*No tiene que gustarte, o puede que no te guste*». La compra semanal para el profesor está en tela de juicio. Quizá el estudiante se ha quejado (a otros les va mejor), aunque sin tener ideas suficientemente claras de sus deberes y derechos. Si la amiga añade ahora aclarativamente «El (i.e. el profesor) no tiene *ningún derecho* de enviarte a comprar», está formulando una pretensión normativa de validez que no es *ningún* acto de habla regulativo. (Que se trata de una pretensión normativa de *validez* se ve en que en ella —y también en realidad entre ambos— podría entrar a debate en principio). En otras palabras: las pretensiones normativas de validez pueden estar así ligadas estrechamente también con actos de habla regulativos, se presentan siempre en forma de actos de habla regulativos, y no *pueden* presentarse siempre de esta forma si ha de ser posible un discurso práctico.

Naturalmente se podría tomar aquí, si se quisiera, un concepto de acto de habla regulativo (para la contrastación de nuestro ejemplo) tan amplio y, al mismo tiempo (para la contrastación de mis reflexiones en la sección VII) tan limitado, que se relacione (en sentido estricto) *analíticamente* con la «formulación de una pretensión normativa de validez». Con ello se habría dejado, sin embargo, de añadir a las clases de actos de habla en el sentido menos débil, las clases de verbos performativos: el único criterio de coordinación sería ahora el tipo de la pretensión «temática» de validez respectiva. Sin embargo, prescindiendo enteramente de que

(31) Prescindiendo de las condiciones de «corrección gramática» en sentido estricto: por ejemplo que una promesa deba concernir las acciones futuras del hablante, etc.

semejante solución «definitoria» del problema respecto de la comprensión del principio teórico de los actos de habla por parte de Austin, tendría algo violento y poco satisfactorio, debería presentarse de inmediato la pregunta de si se deberían admitir también aquí clases de actos de habla para juicios de valor estéticos y no-estéticos (éstos no cuadran en realidad en ninguna de las tres clases), si es posible en absoluto una clase para las predicciones (además se puede discutir si las predicciones son pretensiones de verdad), quizá también una para expresiones metafóricas, para enunciados filosóficos, etc. En fin, no es evidente la unión que hace Habermas de las *dimensiones de validez con clases ilocucionarias*; más bien, me parece, para manifestar exactamente mis diversas intuiciones, que la diferencia según los *modos* y la diferencia según las *dimensiones de validez* debería comprenderse al menos parcialmente independientemente una de otra.

Tomemos como ejemplo los consejos: en este caso el hablante tiene, si es sincero, lo «mejor» del oyente a la vista —se trate de un consejo moral, técnico, práctico-vital o estético. O los ruegos: en este caso el hablante quiere o desea algo del oyente, aún cuando su deseo se pueda referir al provecho, e incluso al provecho moral del oyente («Te ruego que dejes de beber», «Te ruego que le devuelvas el dinero robado»). Por lo demás, se ve inmediatamente por qué los ruegos, pero no los consejos, pertenecen a los actos de habla regulativos y productivos en el sentido de la sec. VII: el deseo del hablante «crea», si el ruego está justificado, un deber para el oyente; en cambio, la opinión del hablante que da un buen consejo no crea un deber para el oyente en el mismo sentido. Este, si se burla de un consejo, puede proceder irracionalmente, pero no lesiona (necesariamente) el provecho o el derecho de otro. Precisamente en este punto se hace evidente porque sobre todo los actos de habla regulativos y «productivos» en sentido normativo están ligados internamente con las pretensiones morales de validez.

Tomemos, por otro lado, las aseveraciones: en este caso el hablante formula una pretensión de validez explícita frente a un oyente. Mientras que nosotros nos atenemos al uso lingüístico ordinario de la palabra «aseverar», el hablante puede establecer tipos completamente distintos de aseveraciones: puede establecer cualquier aseveración empírica, matemática o teórica, puede afirmar que ha encontrado la solución de un problema, puede afirmar que un libro determinado es muy interesante, puede afirmar que todos los filósofos que han habido hasta ahora han malentendido el mito de la caverna de Platón, y puede afirmar también que el profesor no tiene ningún derecho de enviar a comprar al estudiante. La pregunta es naturalmente: ¿debemos atenernos al uso lingüístico ordinario de la palabra «aseverar»? Lo que habla prima facie en su favor es que en todos estos casos se trata de pretensiones de validez *intersubjetivas explícitas y no de otras* (en todo caso lo observamos así, cuando las llamamos aseveraciones). La formulación de una pretensión de validez se presenta aquí, por así decir, como *desligada* de aquellas funciones pragmáticas con las que, por lo demás, las pretensiones de validez podrían estar ligadas: comunicaciones, indicaciones, descripciones, protestas, quejas, objeciones, fundamentos, etc. Usamos la palabra «aseverar» —y en realidad, como muchos otros verbos performativos, más a menudo descriptiva que performativamente—, cuando queremos designar el acto puro de la «formulación de una pretensión intersubjetiva de validez». La palabra «aseverar» marca, por así decir, el paso de la acción comunicativa al discurso: hay aseveraciones controvertidas —i.e. pretensiones de validez como tales— en las que se encienden los discursos. La palabra «aseverar» contendría, por consiguiente, una abstracción semejante a las funciones pragmáticas específicas de la acción comunicativa en sí como el término tradicional «juicio». En este sentido, entiendo también la distinción primordial de Austin entre un uso lingüístico performativo y uno constativo. Ciertamente, Austin descubrió que también el uso lingüístico constativo es un uso lingüístico performativo de un tipo especial. Sin embargo, lo que es especial en este uso lingüístico yo lo caracterizaría —esta es mi

propuesta— no por la *tematización* de la validez de verdad, sino por la *tematización* de las pretensiones de validez *en tanto que* pretensiones de validez.

Otra palabra, igualmente indiferenciada en el lenguaje cotidiano como la palabra «aseverar», aunque se emplee con una función pragmática diferente, es la palabra decir.

El hablante «dice» al oyente que es hora de irse, que ya no hay pan en casa, que tiene miedo, que tuvo un lío, que el concierto fue maravilloso, que él (el oyente) debería devolver el libro, que la conferencia fue aburrida, que él (el hablante) no sabe nadar, que eso no se puede hacer *así*, etc. Aquí tenemos todos los modos de validez apaciblemente reunidos; por supuesto no con el acento en la «formulación de una pretensión de validez», sino más bien con lo principal de la «co-municación» o la «in-dicación de algo» (los guiones se dirigen contra la entrada de las palabras «comunicar» e «indicar» para actos de habla constatativos, i.e., regulativos), pero también eventualmente de las palabras de «asegurar a alguien». Considero un dogmatismo en teoría de los actos de habla afirmar que en todos esos casos se dispone de un verbo performativo oportuno y adecuado del tipo de la pretensión de validez respectivamente formulada que el hablante podría usar si quisiera aclarar *completamente cómo* quería decir la expresión. («Sólo quería decirte que...» o «Te digo...» es gramaticalmente correcta completamente y frecuentemente no deja nada de desear).

¿Debemos criticar el lenguaje ordinario porque confunda de ese modo indiferenciado pretensiones de validez de distinto tipo? Más bien me inclino a criticar la teoría de los actos de habla si intenta sancionar el lenguaje ordinario en *este* punto. Si los tipos ilocucionarios se asocian definitivamente con las dimensiones de validez, no es comprensible porque, incidentalmente, los modos de validez no han de ser aplicables en todos los casos. Tomemos la palabra «confesar». Algunas de las expresiones mencionadas *podrían* ser confesiones; por ejemplo, que el hablante tiene miedo, que tuvo un escándalo, que no sabe nadar, que ya no hay pan en casa, e incluso que la conferencia fue aburrida (si se trata, por ejemplo, de un buen amigo del que se informa). El hablante confiesa lo que le es molesto decir («admitir») y lo que él «sabe» no lo puede saber, sin embargo, el oyente. Es por ello evidente que los sentimientos, deseos e intenciones (disponibles) del hablante sirven especialmente para que el hablante tenga un acceso privilegiado a ellos; pero el hablante también puede tener, *for the time being*, un acceso privilegiado a hechos corrientes —que no sabe nadar, que tuvo un escándalo, que ya no hay pan en casa. Por otro lado, el que yo tenga un dolor en un determinado lugar puede ser una información— por ejemplo para un médico, lo que es una información en la conversación con el médico puede ser una confesión o una queja. Asimismo, podemos dar *descripciones* no sólo de las escenas y representaciones cotidianas, sino también del carácter y las preocupaciones.

¿Qué se sigue de estas anotaciones más bien asociativas para nuestra comprensión intuitiva de las comunicaciones lingüísticas cotidianas? Mi suposición inicial fue que la distinción de las fuerzas ilocucionarias debe ser pensada hasta cierto grado independientemente de la diferencia entre las dimensiones de validez. Las dimensiones universales de validez en el sentido de Habermas son la sinceridad, la corrección (moral) y la verdad (empírica). Ahora bien, no se puede decir con seguridad que éstas sean las *únicas* dimensiones de validez: pues también hay pretensiones de validez (de tipo estético o no-estético) matemáticas, hermenéuticas, filosóficas o evaluativas. Podemos distinguir las dimensiones de validez según el tipo de fundamentaciones, i.e. según la forma de los discursos que se asocian con las correspondientes pretensiones de validez (i.e. en el caso de pretensiones de sinceridad puras por la ausencia de una forma característica de fundamentación). En cambio, las diferencias entre los tipos de habla son diferencias entre las funciones comunicativas que pueden tener las expresiones en situaciones, entre los tipos de relación que el hablante reproduce o construye con el oyente,

entre modos distintos de elaboración o reclamación de deberes, derechos o razones de la acción por los actos de habla válidos de un tipo determinado. Pero el que la diferencia entre las funciones comunicativas deba ser al menos parcialmente independiente de la diferencia entre las dimensiones de validez, se infiere de que la pretensión de validez que un hablante formula con su expresión se puede separar de la relación especial que puede entablar con un oyente mediante su expresión —por ejemplo, al ser tematizado *como* pretensión de validez, por ejemplo, al ser introducido en otras funciones comunicativas.

Qué pretensión especial de validez formula un hablante depende sólo de *para qué* la formula; qué clase de función comunicativa tiene la formulación de esa pretensión de validez depende de la relación *entre* el hablante y el oyente, que se elabora o manifiesta mediante un acto ilocucionario. Esta relación sólo se puede caracterizar en tanto se consideran las posiciones del hablante y el oyente: la función comunicativa de una expresión no depende (solamente) del tipo de pretensiones «dominantes» de validez, sino (también) de frente a quién y con qué intención ilocucionaria emite el hablante esa expresión. En cambio, las intenciones ilocucionarias establecen, en tanto que se ciñen a los verbos performativos realmente disponibles, los tipos de pretensiones de validez sólo dentro de ciertos límites, y en casos diferentes de modo diferente respectivamente (el médico debe *saber* que, y dónde, tengo dolores; por ello me comunico con él. En caso de necesidad *describo* mis molestias tan exhaustivamente como sea necesario).

Quisiera aclarar una vez más en el ejemplo de los consejos que los tipos ilocucionarios y de validez no se pueden adjuntar terminantemente unos a otros. En la clasificación de Habermas los consejos cuentan entre los actos de habla regulativos y ello tiene una buena explicación, en tanto que las expresiones se comprenden bajo actos de habla regulativos cuya función es suministrar un fundamento de acción al oyente. Sin embargo, difícilmente se puede decir que la pretensión *moral* de validez ocupe un lugar destacado o se tematice en los consejos (a no ser que se trate de consejos *morales*). En realidad, los consejos pueden estar, como todo tipo de expresiones, «justificados» o «injustificados» en sentido moral: cualquiera no tiene derecho en cualquier situación de dar a otro un buen consejo. Pero si hay una pretensión de validez *dominante* o *temática* en los consejos, ésta es de tal modo que lo que el hablante aconseja hacer al oyente es lo «mejor» o lo «correcto» para el oyente. Si el hablante formula con justificación esa pretensión (implícita) de validez, entonces se trata de un *buen* consejo. Obviamente, al dar un consejo el hablante manifiesta al mismo tiempo la convicción de que él mismo haría, en la situación del oyente, lo que aconseja al oyente. Por este motivo, dicho sea de paso, los consejos tienen la forma «Si estuviera en tu lugar, haría p». La fuerza ilocucionaria *específica* de los consejos parece resultar precisamente de la combinación de ambas pretensiones de validez: que hacer algo determinado sea lo mejor o lo correcto para el oyente, y que el hablante actuaría del mismo modo en la situación del oyente. La segunda pretensión de validez aclara, por así decir, el *quid* de la primera: es decir, el hablante intenta ver la situación desde la perspectiva del oyente, i.e. de *sus* fines, intereses, planes de vida, posibilidades, deseos, etc.; sólo así puede decir al oyente qué es lo mejor o lo correcto *para él*. Esta última es, seguramente, una pretensión normativa de validez, pero —como ya aclaramos anteriormente— no necesariamente una pretensión *moral* de validez. Por otro lado, esta pretensión de validez no está sujeta en modo alguno a la situación del aconsejante: la pregunta de qué sería lo mejor hacer según alguien ausente, así como los criterios correspondientes a esta pregunta, también pueden discutirse en la conversación de dos amigos, de los padres de un niño, de dos médicos, etc. Así también, el mismo interesado puede expresar la convicción de que lo mejor para él sería hacer esto o aquello. De todos modos, la pretensión de validez correspondiente no sería en estos casos, cuando fuera expresada, ningún consejo.

Por eso yo procedería, en cierto sentido, al revés que Habermas. Partiría, ciertamente, de pretensiones explícitas de validez de distinto tipo, de pretensiones de validez, por tanto, que se pueden «aseverar» en caso de necesidad como pretensiones de *validez* puras frente al oyente. En el concepto de una pretensión pura de validez se introduce una abstracción de las múltiples funciones pragmáticas de la acción comunicativa. Aquí el hablante y el oyente se piensan ya en el papel de compañeros potenciales de argumentación cuyo tema es la validez de un contenido proposicional en tanto que aseverado con pretensiones de validez. Determinadas pretensiones de validez se convierten en —o entran al servicio de actos ilocucionarios especiales, dado que se insertan en contextos de situación pragmáticamente característicos. Que, por ejemplo, sea lo mejor hacer *P para A*, se convierte en un consejo o en una recomendación si lo digo en una situación de búsqueda aún abierta de *A*. Que el gobierno o el parlamento no tienen ningún derecho de restringir las libertades democráticas fundamentales se convierte en una *protesta* si dirijo esta pretensión de validez en dirección al gobierno o al parlamento (por ejemplo, en una manifestación pública). Que sea lo mejor ir a casa o aplazar la reunión se convierte en una *propuesta* si formulo esta pretensión de validez ante alguien. Que odio a *XY* o que no sé nadar se convierte en una *confesión*, si lo manifiesto en una situación en la que me es molesto. Que el tiempo fue malo, la nieve miserable, que no pude dormir a causa de los ruidos de los coches, y que me sentí desdichado todo el tiempo, pueden ser elementos del *informe* que doy sobre mis últimas vacaciones. Que alguien se ha comportado inadmisiblemente o desconsideradamente puede convertirse en un reproche o en una protesta si se lo digo a él, en un acto de «lamento» si se lo digo a un tercero, en una queja si se lo digo al interesado o al «responsable» (el profesor, los padres), pero también en una observación inadecuada si no soy yo mismo el interesado en la falta de respeto.

Con ello no quiero afirmar de ningún modo que el uso de los verbos explícitamente performativos no tenga ninguna otra función que la de hacer explícita la relación de situación pretendida o supuesta por el hablante de las pretensiones de validez formuladas por él. Los actos de habla en un sentido estricto (y, por tanto, los actos de habla que son «productivos» en un sentido normativo) sería ya claros contraejemplos: lo que el hablante *hace* con ellos no se puede hacer, en general, mediante la formulación (explícita) de una pretensión normativa de validez. Incluso hacer una propuesta es más —y en cierto sentido algo distinto— que decir a los otros que sería lo mejor —para nosotros, para ellos— hacer *p*; protestar es algo más y distinto que decir a alguien que no tiene ningún derecho a... Esto también se puede expresar diciendo que las condiciones de validez de los actos de habla no son idénticas a las condiciones de validez de las respectivas pretensiones de validez dominantes en ellas. Las condiciones de validez se refieren al acto ilocucionario en su conjunto, y por tanto a la totalidad de pretensiones de validez formuladas, implícitas o supuestas en el acto ilocucionario. Con ello volvemos en cierto modo a la tesis inicial de Habermas. Ahora sólo quiero dar a esta tesis un sentido algo diferente del que tiene en Habermas.

Seguidamente quisiera prescindir de aquellas condiciones de validez que se pueden formular como «condiciones de introducción» en el sentido de Searle. La suposición del hablante de que estas condiciones de introducción se cumplen se puede expresar ampliamente en forma de los presupuestos de verdad y existencia (que pueden resultar falsos). Además, quiero hablar de una condición de *corrección* en el sentido explicado anteriormente: esta condición de corrección se refiere a la justificación del acto ilocucionario como una acción lingüística en un espacio social normativamente estructurado. (Como señalamos anteriormente, esta dimensión de validez no es con frecuencia independiente de otras dimensiones de validez.) Por lo que respecta a la condición de *sinceridad*, su contenido específico es evidentemente distinto como acto de habla típico; y aquí ya es claro que los actos de habla se pueden caracterizar

propiamente como tales sólo por las *constelaciones específicas* de pretensiones de validez: con un ruego el hablante expresa que quiere que el oyente haga aquello que le pide; con una invitación el hablante expresa que está dispuesto a cumplir las obligaciones resultantes de la aceptación de la invitación por el oyente (por ejemplo, la de anfitrión). Con una propuesta el hablante no sólo expresa que considera la acción propuesta como la mejor o la correcta, sino que también está dispuesto a actuar oportunamente —*ceteris paribus*— a la aceptación de su propuesta. Con los consejos el hablante expresa no sólo que considera una acción determinada como la mejor o correcta, sino también que él —el hablante— actuaría de modo semejante en una situación análoga. Me parece que la fuerza ilocucionaria de los ruegos, las invitaciones, las propuestas o también las promesas no se puede expresar si no se consideran las constelaciones suficientemente específicas respectivas de pretensiones de validez normativas (entre sí todavía distintas) con las «pretensiones de sinceridad» de un contenido suficientemente diferente, condiciones de sinceridad que, como se ve, no sólo tienen que referirse necesariamente a la pretensión *normativa* dominante de validez. Sólo en casos sencillos —especialmente en el caso de las pretensiones de validez que he denominado «puras»— las condiciones de sinceridad se refieren simple y sencillamente al contenido proposicional de la expresión: el hablante debe creerse lo que dice.

Lo que ahora resta todavía en mi reconstrucción, además de la pretensión de corrección y de sinceridad, no es necesariamente una «pretensión de verdad» en el sentido de Habermas, más bien son las pretensiones de validez que, por así decir, se refieren a las condiciones *esenciales* de validez: los consejos y las propuestas deben ser suficientes en el sentido de que lo que es aconsejado o propuesto es realmente lo «mejor» o «correcto» para el otro; las comunicaciones deben ser verdaderas y las aseveraciones (en el sentido generalizado aquí) deben estar justificadas epistemológicamente en el sentido correspondiente en cuestión (distingo entre la justificación moral de una *acción* y la justificación epistemológica de una pretensión moral de *validez*). Por lo que respecta a aquellos actos de habla «regulativos» que he llamado «productivos» en sentido normativo, parece valer para ellos que sus condiciones de validez esenciales coinciden con sus *condiciones* de sinceridad y corrección; justamente en eso se manifiesta una vez más su estrecha vinculación con las pretensiones morales de validez.

Los tipos ilocucionarios, en tanto que se pueden delimitar con ayuda de los verbos performativos, designan por ello en general no sólo una relación característica que el hablante reproduce con el oyente, sino al mismo tiempo una constelación compleja de pretensiones de validez características, que determinan, al formularla el hablante implícita o explícitamente ante el oyente, la fuerza ilocucionaria específica —una «fuerza racionalmente motivadora» que la expresión puede adquirir frente al oyente. (Análogamente yo distinguiría entre la validez —«sobredimensional» para entendernos— de un acto de habla y la validez por la que se formula una pretensión específica de validez respectivamente). Los verbos performativos especiales —o también otros indicadores de modo— son así más necesarios cuanto menos se pueda precisar lo que el hablante hace con una expresión mediante la mera formulación de una pretensión explícita de validez. Por eso se relacionan la gran diversidad de verbos performativos de tipo *regulativo* y especialmente de aquellos verbos cuyo uso performativo es productivo en sentido normativo. (Entre éstos figuran también la mayoría de los actos de habla institucionales). Pero cuanto más se reduce lo que el hablante hace con una expresión a la formulación de una pretensión de validez inequívoca y explícita, tanto menos se necesitan verbos performativos específicos. «Aseverar», «asegurar», «decir» y algunos pocos más obran así y en realidad más o menos independientemente del tipo de pretensión de validez formulada. Si le digo a alguien que me alegro de su regalo o de su éxito, que tengo miedo o que no creo que XY venga ya hoy, no necesito en ese caso ningún verbo performativo especial que muestre que

*expreso* algo; esto hace examinar inmediatamente las proposiciones usadas. En cambio, no se usaría nunca un verbo performativo especial, dado que de ese modo tampoco se usaría una expresión de sentimiento insincera para expresar el sentimiento, que yo manifiesto «Expreso por eso que...». Usamos tales modos de expresión en contextos ligeramente ritualizados en los que ya no depende incondicionalmente o en primer lugar de la sinceridad del hablante: nos condolemos, nos congratulamos o agradecemos, y en estos casos se trata de actos ilocucionarios especiales por lo mismo que también le puedo dar el pésame a alguien, le puedo desear suerte o le puedo dar las gracias sin tener los sentimientos o deseos correspondientes. La expresión de un deseo se convierte en un acto ilocucionario especial paradójicamente justo en el momento en que la sinceridad del hablante ya no es el criterio decisivo de la ejecución del acto (aunque por eso no tenga que ser insignificante).

Otro tanto puede decirse en el caso de otras pretensiones de validez: comprobamos que algo es una aseveración empírica, una comprobación hermenéutica, un juicio moral, una valoración estética o no-estética o una tesis matemática, en el significado de las proposiciones correspondientes, sin que necesitemos un vocabulario performativo especializado de los tipos de validez. El supuesto de semejante «continuo ilocucionario» que se propaga a las distintas dimensiones de validez hace también, por lo demás, más fácilmente comprensible las combinaciones internas (por ejemplo, entre «ser» y «deber») así como los tránsitos fluidos *entre* distintas dimensiones de validez. Hay tránsitos fluidos especialmente entre expresiones expresivas puras y predicados morales, estéticos o de cualquier otro tipo (e incluso entre expresiones expresivas y enunciados empíricos). Es evidente que el uso lingüístico expresivo se combina con las pretensiones de validez intersubjetivas de múltiples modos en forma de distintos enunciados: los afectos tienen una función global que se condensa en enunciados de valor; los enunciados de valor tienen, por lo general, un componente afectivo que se presenta, por así decir, en la función cognitiva. Que un concierto es imponente, una mujer encantadora, una acción horrible sólo lo puede decir con razón quien se maravilla ante un concierto, quien se fascina por una mujer o se llena de horror por una acción. Por el contrario, quien quiera expresar sus sentimientos de maravilla, de fascinación o de horror frecuentemente lo tomará del modo más natural en aquellas formas de enunciados «objetivadoras»: es realmente su mismo sentimiento el que determina la realidad. Ciertamente se puede cambiar el punto de vista tematizando el sentimiento como tal (por ejemplo, cuando la «justificación» del sentimiento es dudosa): en ese caso se pone una expresión puramente expresiva en lugar de la que se usa expresivamente<sup>(32)</sup>. Por otro lado también hay un tránsito fluido entre expresiones expresivas y enunciados empíricos: «Te amo», por ejemplo, es una expresión que se encuentra en el límite entre la mera pretensión de sinceridad y la de verdad.

(32) En el caso de expresiones puramente expresivas (o, mejor, «representativas») y, por tanto, de expresiones semejantes en las que un hablante «manifiesta» o «expresa» sus sentimientos, deseos, intenciones, convicciones, la pretensión de validez de lo dicho *coincide* con una pretensión de sinceridad del hablante. En este sentido las expresiones expresivas se pueden comprender también como una clase de *actos de habla* para cuya realización no se necesitan realmente verbos performativos *especiales* porque la relación de la pretensión de validez y de sinceridad se infiere del significado de las proposiciones usadas. En tanto que el hablante reclama validez para lo *dicho* por él con una expresión expresiva, formula una pretensión de validez que también se puede librar del entumecimiento con una pretensión de sinceridad («Ella se siente terriblemente miserable»); pero en tanto que la condición esencial de validez de su acto de habla es la sinceridad del hablante, su pretensión de validez específica *no* se puede desligar de la pretensión de sinceridad enlazada en la forma-yo. Quizá se podría decir que aquí se trata de formular al mismo tiempo un tipo específico de *pretensión de validez* (y, por tanto, de una dimensión específica de validez) y de un tipo específico, una pretensión de validez (y, por lo tanto, un tipo de acto de habla).

IX.—«Comprendemos un acto de habla cuando sabemos lo que lo hace aceptable»: como hemos visto, esta tesis es correcta en su sentido indicativo fuerte cuando la remitimos solamente al «conocimiento ilocucionario del significado» de un hablante/oyente. Pues ella dice lo que significa conocer el significado de un verbo performativo con cuya ayuda se pueden llevar a cabo actos de habla de un tipo determinado. En cambio, si se trata de la comprensión de expresiones en situación con inclusión de sus contenidos proposicionales entonces debemos imaginarnos completamente el conocimiento de las condiciones generales de aceptabilidad (por el tipo ilocucionario definido) mediante un conocimiento de tipo más general: esto es, el «conocimiento del significado» general junto con el conocimiento empírico, normativo y práctico de un hablante / oyente. De este modo, sobre la base de este conocimiento lingüístico y mundano de tipo más general, el hablante y el oyente podrían conocer los tipos de razones que podrían justificar a un hablante a formular pretensiones de validez de distinto tipo. Un conocimiento de las «condiciones de aceptabilidad» en este sentido general es el supuesto para la comprensión de expresiones *de situación*. Habermas ha formulado una ampliación correspondiente de su principio de aceptabilidad para el caso de las mismas aseveraciones empíricas. Se ha mostrado, en efecto, que esa ampliación del principio de aceptabilidad, i.e. su especificación para aseveraciones empíricas, sólo es correcta *cum grano salis*, porque el «conocimiento del significado» y el «conocimiento del mundo» se aproximan de modo complejo en el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de las aseveraciones empíricas; así pues, podemos comprender con frecuencia una aseveración empírica, aunque no conozcamos las razones que podrían justificar al hablante para formularla. Por lo mismo, se debería ser prudente si se quiere generalizar el principio de aceptabilidad de Habermas para las aseveraciones sobre pretensiones de validez de todo tipo (no: actos de habla de todo tipo). De cualquier modo se podría *comenzar* con una formulación del tipo siguiente: comprender una pretensión de validez significa saber cuándo tiene buenas razones el hablante para estar seguro de que las condiciones de validez del enunciado «aseverado» se cumplen. Ciertamente, tal formulación se deberá acompañar de comentarios como los que yo he intentado dar para las aseveraciones empíricas. Por ejemplo, se deberían investigar las analogías (y las disanalogías) que surgen con respecto a la relación entre pretensiones empíricas de validez y la «lógica» del discurso causal y, por otro lado, la relación entre pretensiones morales de validez y la «lógica» del discurso moral. Aquí aparece una analogía no sólo entre el «debe» causal y el moral, i.e. la necesidad causal y moral, sino también hasta un cierto grado con respecto a la relación respectiva entre el conocimiento causal, i.e. moral de un hablante y su conocimiento del significado: que la nieve se derrite al calentarse es al mismo tiempo un conocimiento del significado y un conocimiento causal; en un sentido análogo, qué el comportamiento desconsiderado, por ejemplo, en el tráfico de la calle, no es correcto, es al mismo tiempo un conocimiento moral y del significado. Correspondientemente se reflejará, de modo análogo a la ampliación del conocimiento causal, una alteración de las convicciones morales en una alteración de los significados lingüísticos y los modos de descripción. Sin embargo, el conocimiento causal, i.e. normativo, debe ser pensado en ambos casos —y presumiblemente de modo diferente— al mismo tiempo como más o menos independiente del conocimiento de un hablante.

La generalización que he presentado del principio de aceptabilidad de Habermas para las aseveraciones, se refiere, como se ha dicho, a las *pretensiones de validez* de distinto tipo y no a *actos de habla* de distinto tipo. A la competencia comunicativa de un hablante/oyente pertenecen *estas dos cosas*: el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad *generales* típicas de los actos de habla, y el conocimiento —o un conocimiento parcial de las respectivas «condiciones de aseverabilidad» *especiales* de enunciados de un contenido determinado. Por ello, una teoría pragmática del significado debe combinar el análisis de la dimensión ilocu-

cionaria del lenguaje con una comprensión generalizada de la relación interna entre el sentido de las pretensiones de validez y las posibilidades de su fundamentación. Por el contrario, la apreciación pragmática *no* requiere reducir las dimensiones pragmáticas a los tipos ilocucionarios. Aquí se trata de dos componentes distinguibles, aún cuando recíprocamente remiten uno a otro, del conocimiento del significado de un hablante «competente». Sólo si ponemos en relación ambos componentes del conocimiento lingüístico de forma correcta, podemos saber lo que hace aceptable esa generalización tan importante de Habermas del principio básico de la semántica de la verdad, por tanto la proposición de Habermas que era el tema fundamental de mis reflexiones.

*Traducción de Eudoro José Fillol Vivancos*