

01086
2.3
T.1

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIVISION DE ESTUDIOS SUPERIORES

FORMULACION DE UN MODELO INTEGRAL DE COMPETENCIA COMUNICATIVA
(PRIMERA parte)

Tesis de grado para optar
al título de Doctor en
Lingüística Hispánica,
presentada por
Wálter Navia Romero



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
ESTUDIOS SUPERIORES

México, D.F., septiembre 1989.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

RESUMEN

Se plantea que una adecuada formulación de un modelo de competencia comunicativa requiere una discusión previa sobre los fundamentos teóricos que la sustentan (teoría del lenguaje, teoría de la acción y teoría del hombre), sobre la naturaleza ontológica del objeto (¿es la competencia comunicativa un objeto natural o cultural?) y, de acuerdo con el resultado de los exámenes anteriores, sobre el tipo y metodología de conocimiento apropiado al mismo. Después de concluir que la competencia comunicativa es un objeto fundamentalmente cultural y que, por consiguiente, su estudio es el propio de las ciencias reconstructivas y hermenéuticas, se analizan los principales planteamientos sobre la comunicación humana, sus conceptos implícitos (¿es proceso o acción?) y las consecuencias que se derivan de los mismos. Se determina que la competencia comunicativa es intrínsecamente acción, se contraponen las concepciones monológica y dialógica de la misma, se privilegia, con fundamentación ontológica, la competencia comunicativa dialógica y se analiza el modelo respectivo.

PREFACIO

Este trabajo fue motivado, en primera instancia, por una preocupación educativa. Una larga experiencia en la docencia sobre la lengua materna en Bolivia y Venezuela me demostró que había un error básico en el modo de enfocar lo que se denomina enseñanza del castellano o lenguaje en la educación sistemática. Los programas escolares y la práctica docente estaban orientados a la transmisión de conocimientos sobre la lengua, más que al perfeccionamiento del uso de la lengua. Hace tres décadas, cuando me inicié en la docencia, los programas se reducían casi exclusivamente a las nociones de la gramática tradicional, ese tormento escolar de la niñez. La difusión de la lingüística en Latinoamérica influyó en la modernización de los conocimientos sobre la lengua, pero no cambió básicamente la situación, porque en lugar de una gramática precientífica se enseñaba una gramática más o menos actualizada. En algunos casos, las cosas empeoraron, porque se añadieron a los programas nuevos contenidos de carácter informativo sobre la lengua, esta vez con un rango real o supuestamente científico, como conocimientos sobre fonética y fonología.

Esta misma tendencia informa todavía la enseñanza de los nuevos contenidos programáticos: la lectura y escritura. En muchos casos se reduce a enseñanza sobre lectura y escritura, más que a la práctica de esas actividades fundamentales en la formación del educando. De hecho, tanto la orientación de los programas escolares, como la situación de los docentes de lenguaje imposibilitan una verdadera educación en y a través del lenguaje, sobre todo del lenguaje

escrito. No se advierte en las autoridades educativas una concientización sobre este problema que lo considero capital.

La razón fundamental de este estado de cosas es la ausencia de un enfoque teórico sobre el problema de cuál es el objeto de la educación en el lenguaje. No se trata sólo de un entrenamiento en el dominio instrumental del uso del lenguaje, que es una meta todavía no lograda por la educación sistemática. La educación en el lenguaje se relaciona con la realización del existente humano como tal. El proceso de hominización (ontológico y filogenéticamente) se realizó y realiza en el lenguaje. El nivel antropológico de cada existente humano está inextricablemente unido a su nivel en el uso del lenguaje, el cual no tiene correspondencia con la logorrea o la habilidad sofisticada en el dominio de la palabra. El nivel del uso del lenguaje o de la educación (normalmente autoeducación) en el lenguaje es algo más profundo y toca la raíz misma del ser humano. Un propósito de este trabajo es demostrar esta afirmación.

Expreso mi gratitud a la Dra. Beatriz Garza Cuarón, quien me estimuló para reanudar el itinerario por los senderos de la filosofía, al Dr. Manfred Schmid, quien me encaminó por los meandros del psicoanálisis, y, en particular, a la Dra. Marlene Rall, cuya enseñanza amplió el horizonte de los estudios sobre el lenguaje y cuya orientación, siempre motivante, fue fundamental en la elaboración de la presente tesis. Agradezco, por último, a mis hijos Cecilia y Jaime, quienes me colaboraron en la parte técnica del trabajo.

México, D.F., agosto de 1989.

INTRODUCCION

No se puede dilucidar el problema del lenguaje animal -afirma Cassirer (*)- desde perspectivas parciales de las ciencias particulares, sean estas la psicología, la etología o la lingüística. Estas disciplinas reducen un objeto sumamente complejo al área específica correspondiente con cada disciplina; examinan las hojas y no ven el bosque. Es necesario acudir a la filosofía que, fundada en los datos que proporcionan las citadas ciencias, puede analizarlos mirando el bosque.

Otro tanto se puede afirmar con respecto al problema de la comunicación humana. Ni la teoría de la información, ni las ciencias de la conducta, ni las ciencias lingüísticas o paralingüísticas, están en la capacidad de plantear y comprender este fenómeno cuya complejidad es mayor que el de la comunicación animal. Estas disciplinas han contribuido a la comprensión del lenguaje humano y, por ende, de la comunicación humana, en los últimos cincuenta años, más que en los siglos anteriores. Pero su contribución fueron sólo aportes, aunque fundamentales. Para comprenderla en su esencia y complejidad, hay que examinarla, simultáneamente, desde las perspectivas de la antropología filosófica, de la filosofía social y de las ciencias lingüísticas.

El problema de la comunicación ocupa un puesto privilegiado en el pensamiento del siglo XX. Es ante todo un tema central en la filosofía contemporánea en general. La pregunta por el ser del hombre, que inquieta a la antropología filosófica, se relaciona intrínsecamente con la concepción del hombre como el único ser que habla. Se inserta en este espacio teórico el problema de la discriminación entre hombre y animal. El a priori de la comunicación es considerado como el fundamento del conocimiento tanto de las ciencias naturales como de las culturales. En el campo educativo, la comunicación pasa a ocupar el puesto que antes estaba reservado a la gramática y se investigan técnicas para hacerla más eficiente y/o más auténtica. En el campo de la política, la comunicación es un instrumento de primer orden para manipular la opinión pública, fabricar presidentes o instaurar una verdadera democracia. En el nivel individual, la comunicación es signo de salud o de insania (la locura absoluta corresponde con la incomunicación absoluta). La comunicación no sólo es condición de la vida social, sino que se puede analizar el problema del malestar de la vida social como un caso de comunicación deformada y el problema de la emancipación social, como una opción de comunicación consensual.

La tesis del presente trabajo es que la reconstrucción de la competencia comunicativa conduce inevitablemente a la dilucidación del ser del hombre en cuanto agente de la citada competencia, a la discusión sobre los diferentes tipos de relaciones intersubjetivas que se instauran según sea la concepción de comunicación que se proponga y al análisis del mundo objetivo desde la perspectiva de la comunicación. Soslayar estas cuestiones concluye en una radical

incomprensión de la competencia comunicativa.

Se han formulado muchas teorías de la comunicación que, al menos implícitamente, corresponden con una concepción de lo que el ser humano ha de saber para comunicarse según los parámetros establecidos en dichas teorías. En muchas de ellas, se ha imposibilitado la explicitación de estos supuestos. Los teóricos de la comunicación humana, inspirados más o menos integralmente en la teoría de la información, la conciben como un proceso y se reducen a describirlo con mayor o menor acuciosidad. Presuponen que el ente comunicante es un organismo o una supercomputadora. El resultado es una visión muy restringida y distorsionante de la comunicación humana como fenómeno y, normalmente, no se ocupan de una reconstrucción de la competencia comunicativa.

Las anteriores afirmaciones en este punto de la indagación tienen que parecer, para decir lo menos, temerarias. Para fundamentarlas es preciso haberlas examinado con precisión y profundidad. Esto no es posible si previamente no se ha reflexionado sobre los supuestos teóricos en que se cimentan las mencionadas teorías. Esta labor teórica me parece indispensable y urgente. Se necesita hacer un trabajo de limpieza, análogo al que Wittgenstein pretendió realizar barriendo las proposiciones sin sentido de la filosofía. Pero esta empresa deber ser acometida con seriedad y rigurosidad.

Por estas razones, antes de presentar un modelo de competencia comunicativa, se efectúan tres acercamientos al tema. Primeramente se trata de los fundamentos de la competencia comunicativa, es decir, de las teorías del lenguaje, de la acción y del hombre. Se presenta, en

el capítulo primero, una información somera sobre las diversas concepciones con la finalidad de proporcionar el material conceptual que permita la penetración en el problema. Una exposición más detallada puede encontrarse en Navia (1982).

Las dos siguientes partes son respuestas a las siguientes interrogantes. ¿Cuál es la naturaleza ontológica de la competencia comunicativa? ¿Es un objeto natural como un gato o el hígado, o es un objeto cultural, como las instituciones sociales, por ejemplo? Y, según sea la respuesta a las anteriores preguntas, ¿cómo se ha de plantear el problema de su conocimiento? Estos son los problemas de la ontología y gnoseología de la competencia comunicativa.

Plantearse esta problemática es, a mi juicio, fundamental. Si se examina el primer problema, el de la ontología de la competencia comunicativa, se ha de partir de que no basta para el trabajo científico que se delimite el objeto de la indagación. Es imprescindible cuestionarse de inmediato a que orden de la realidad pertenece ese objeto. No se pretende con esto demarcar simplemente las áreas de los objetos investigables. Tampoco se quiere rechazar la investigación interdisciplinaria. Mucho menos se ha de negar la utilidad de aplicar métodos de investigación propios de disciplinas científico-naturales, por ejemplo, a las ciencias culturales. La lingüística justamente demuestra el rendimiento de este procedimiento.

Lo que se plantea es que la dilucidación de la naturaleza ontológica del objeto es previa a la selección de los principios y métodos de conocimiento del mismo.

Este cuestionamiento es particularmente importante en algunos casos

como el de la investigación del lenguaje o de la conducta humana como objeto de la psicología e, incluso, de los hechos sociales como objeto de la sociología. Según se concluya si los mismos son objetos naturales o culturales, así será también la selección del modo como hay que estudiarlos. En el caso de la competencia comunicativa, cuyo medio natural es el lenguaje, el análisis de las concepciones biológica y culturalista sobre el mismo y, por consecuencia lógica, sobre la citada competencia, no sólo es ilustrativo, sino también necesario. El segundo capítulo está dedicado a la ontología de la competencia comunicativa y el tercero a la gnoseología del mismo. Un aspecto importante de este último es la cuestión sobre en qué sentido la investigación acerca de la competencia comunicativa pertenece a las ciencias reconstructivas y en qué sentido a las ciencias hermenéuticas.

En la última parte del trabajo, se analiza la divergencia de dos concepciones sobre la comunicación humana: como proceso o como acción. Las consecuencias que se derivan de estas dos posiciones teóricas e ideológicas son fundamentales. ¿Puede concebirse la competencia comunicativa como proceso? ¿Cuáles son los supuestos teóricos de una teoría de la misma como proceso? Asimismo, ¿cuáles son las consecuencias de una concepción de la competencia comunicativa como acción en relación al quién, al a quién y al sobre qué de la comunicación?

La comunicación humana se realiza de maneras variadas que implican diversas competencias: la lingüística y las paralingüísticas, como la gestual, la kinésica y la proxémica. Al hablar se hacen gestos

codificados, se mueve el cuerpo o se imprime más o menos velocidad al habla, se mantiene mayor o menor proximidad con el interlocutor. De la misma manera que las comunicades humanas se diferencian entre sí por las leguas respectivas, así también los códigos paralingüísticos difieren según las comunidades y culturas. Lo que sí es común a todas las culturas es que todas las competencias se integran en la comunicación y que son traducibles entre ellas. En cuanto a lo primero, la desintegración del uso de los diferentes códigos es síntoma de alteraciones psicológicas específicas. Sobre esto último se abundará en el capítulo cuatro. En cuanto a lo segundo, los actos verbales "Ven acá" o "Vete", por ejemplo, pueden traducirse, en nuestra cultura, por movimientos discretos de los dedos de la mano (2). A la inversa, se puede tipificar una postura del cuerpo en términos verbales como "altiva", "desdeñosa", "humilde", etc. No son objeto de este trabajo las competencias para lingüísticas. Al tratar el objeto competencia comunicativa, no sólo se reduce el objeto de investigación a la competencia mediante signos lingüísticos, sino que se asume que ella es central y las otras periféricas. No se analiza ni se discute este extremo en este trabajo, por razones obvias.

Mencioné al iniciar estas líneas el problema de la comunicación animal, como un ejemplo que muestra que algunos temas necesitan, por su complejidad, un análisis desde perspectivas generales más que particulares. Ahora retomo el tema para efectuar un deslinde entre competencia comunicativa humana y 'competencia comunicativa' animal.

Partiendo del hecho de que los animales se comunican de diversas

maneras, algunas bastante sofisticadas como el llamado lenguaje de las abejas (3), surge la interrogante sobre si se les ha de atribuir una competencia comunicativa. Para comunicarse, los animales deben comportarse de acuerdo con ciertos códigos. La abeja efectuará tipos de danzas, las aves emitirán secuencias de sonidos, los peces ostentarán colores específicos, los delfines emitirán sonidos de alta frecuencia. Sin embargo, a pesar de la inmensa gama de recursos para comunicarse de las múltiples especies de animales, lo común a todos ellos es que son poco diferenciados, que carecen de la doble articulación del código, que se refieren a las necesidades de supervivencia y conservación de la especie, y que no se distancian de las coordenadas espacio-temporales del organismo animal. La comunicación humana posee exactamente las características opuestas. Pero no solamente difieren por esto. La competencia animal hay que analizarla en la relación organismo-ambiente, mientras que a la competencia comunicativa se la ha de ubicar en la confluencia del ser humano considerado como agente responsable de su acto comunicativo con un interlocutor y un mundo sobre el que se comunica. Es decir, a diferencia de la relación diádica del animal, para quien fuera de él sólo hay un conjunto de objetos, unos que se mueven y otro que permanecen, unos favorables a sus necesidades y otros no, pero todos ellos formando el conjunto de lo que se opone a él, para el existente humano, lo que está fuera de él se divide entre el mundo de los objetos y cuerpos que se mueven, por un lado, y el mundo de objetos que tienen la misma forma del sujeto que habla u obra, es decir, los interlocutores y coagentes. Este entronque altera

totalmente la situación de comunicación y el fenómeno de comunicación en relación con respecto a la conducta comunicativa animal. El comunicante humano no habita un ambiente, sino un universo simbólico o semiótico (*), en compañía de otros comunicantes humanos. Por esto, su existencia no se reduce a responder a estímulos del ambiente, sino que se realiza [auténtica o inauténticamente] ejecutando actos con sentido, en un mundo de comunicación [monológica o dialógica]. En pocas palabras, la comunicación humana es un acto existencial que debe ser estudiado como tal y no sólo como conducta observable.

Las consecuencias de este planteamiento atingen a la totalidad del ser humano: al sentido y realización de su existencia, a los aspectos parciales de la misma, como la educación, la vida política y social, y a la concepción de teorías sobre los anteriores espacios existenciales,

como a la teoría del poder, de la ética, etc. Pero, a pesar de su importancia, la investigación del problema de la competencia comunicativa está en sus comienzos. Este trabajo pretende ser un aporte a una empresa que requiere la confluencias de muchos esfuerzos.

NOTAS DE LA INTRODUCCION

1. Cfr. Antropología filosófica (1944/87) y, desde luego, la Filosofía de las formas simbólicas (1964/71).

2. Para llamar se doblan los dedos sobre la palma de la mano colocada hacia arriba; para lo contrario, se doblan los dedos con la palma de la mano hacia abajo. El primero tiene un alogesto, que es el doblamiento del índice en la misma posición de la mano.

3. Cfr. Karl von Frisch, La vida de las abejas (1955/76).

4. Se sigue, en este aspecto, diversas y opuestas tradiciones que convergen en este punto en particular. Debo señalar, como autores fundamentales, a Cassirer, Lottman, Humboldt, Heidegger, Ricoeur, Gadamer, Apel y Habermas, cuya bibliografía pertinente se irá mencionando en el desarrollo del trabajo y se consigna en la sección respectiva.

1. LOS SUPUESTOS TEORICOS DE LA COMPETENCIA COMUNICATIVA

1. Un modelo de la competencia comunicativa, al estar imbricado con el lenguaje, supone una teoría del lenguaje; al ser interacción, una teoría de la acción; y, al ser un fenómeno propio de agentes humanos, una teoría del hombre. En anterior trabajo, (1), analicé las citadas teorías, insistiendo principalmente en sus fundamentos epistemológicos y en sus metodologías consiguientes. Dicho análisis puso de manifiesto no solo que cada una de las teorías difieren en sus fundamentos y metodologías, sino también que dentro de cada una de ellas había diversidad y hasta oposición de concepciones. Conviene presentar este hecho resumiéndolas brevemente, a fin de elucidar los fundamentos teóricos más adecuados a la formulación de un modelo de competencia comunicativa.

1.1. Teoría del lenguaje

En tres aspectos difieren las teorías del lenguaje; en cuanto a la determinación del objeto, en cuanto a los supuestos epistemológicos y en cuanto a las metodologías.

1.1.1. Restricción y ampliación del objeto.

Siendo un requerimiento básico de toda ciencia el que tenga un objeto de estudio claramente delimitado, cabe preguntarse si esto sucede con la ciencia del lenguaje.

La ciencia del lenguaje se constituyó como lingüística cuando F. de Saussure se propuso la delimitación del objeto de estudio, centrándolo

en la langue, en oposición a la parole y al langage (1916/45); más de medio siglo después, Chomsky propone a la competencia, como objeto análogo (pero no idéntico) al de langage. Prescindiendo de las diferencias entre las teorías de estos lingüistas, lo común es que se trata de una ciencia de la oración. Para el primero, la lengua es un conjunto de oraciones depositadas en el cerebro de los hablantes de una comunidad lingüística, para el segundo es el conjunto de oraciones de una lengua L. Las distintas escuelas o corrientes lingüísticas, estructuralismo, glosemática o funcionalismo, y las diversas formas de gramática generativo transformacional, no trascienden de la oración como objeto máximo de estudio.

Dentro de los linderos anteriormente trazados, hay otras divergencias en relación con la especificación del objeto. Si bien se acepta unánimemente a los componentes fonológico, morfológico y sintáctico como constituyentes del sistema de la lengua, las posiciones se separan cuando se plantea la consideración del componente semántico. Mientras para unos se ha de desestimar del estudio estrictamente lingüístico toda consideración semántica, pues esta queda allende del sistema de la lengua (estructuralismo bloomfieldiano, tagmémica, funcionalismo, distribucionalismo, glosemática, el modelo generativo transformacional de 1957), para otros la semántica es un componente de la gramática de una lengua (generativistas sintacticistas, para quienes el componente semántico tiene sólo la capacidad interpretativa, y generativistas semanticistas, quienes le confieren poder generativo). Es necesario aclarar que lingüistas estructuralistas, funcionalistas o

glosemáticos, como Ullman, Prieto o Hjelmslev, realizaron contribuciones importantes a los estudios semánticos y que, dentro del ámbito del generativismo, hay una discusión importante al respecto.

A las concepciones intraorales que circunscriben el objeto de la ciencia del lenguaje a los sintáctico y fonológico se las puede designar como ultrarrestrictadas. La suposición de que no era posible aplicar criterios objetivos, formales y precisos al análisis semántico quedó desvirtuada y rebasada con el análisis componencial de las unidades semánticas y con el planteamiento de modelos generativos semanticistas de acuerdo con el más riguroso formalismo, como el propuesto por Chafe en Significado y estructura de la lengua (2). Por otra parte, si es un hecho básico e ineludible que el lenguaje o la lengua es un sistema que relaciona significado con sonido, no es posible presuponer al primero o eludir su tratamiento, sino que la actitud adecuada es enfrentar el problema y desentrañar la estructura del componente semántico de las lenguas naturales.

Abarcando o desestimando el componente semántico, los anteriores divergentes puntos de vista confluyen en una restricción del objeto, pues todos se reducen a una descripción o una explicación de la oración.

Pero el lenguaje, ya sea considerado como instrumento de comunicación o como vehículo del pensamiento, no está constituido por oraciones aisladas. Si nos atenemos a lo primero, hay que decir que tanto desde el punto de vista empírico, como desde el teórico, la comunicación implica un conjunto de oraciones. Aún en el caso de que se reduzca a una sola oración, por ejemplo una pregunta, existe una

espectativa de respuesta positiva o negativa, verbal o gestual.

Desde el punto de vista empírico, no es menester forzar las argumentaciones, pues es patente que los fenómenos comunicativos reales consisten en intercambio de oraciones y conjuntos de oraciones. Desde un punto de vista teórico, resulta evidente que el lenguaje como instrumento de comunicación sólo puede concebirse como intercambio de oraciones. La comunicación unilateral es un sin sentido. La pregunta requiere una respuesta; la orden, la aceptación o rechazo del mandato ; el ruego, la concesión o negación de la demanda; la información, el asentimiento o la refutación; la declaración, la anuencia de la convención, etc.

¿Qué sucede con el lenguaje considerado como vehículo del pensamiento? Para responder a esta pregunta , conviene delimitar este tipo de lenguaje. No lo considero propiamente tal al que reproduce en silencio un tipo de comunicación verbal, como puede ser la recitación de memoria de una poesía o la lectura silenciosa. Se trata, en este caso, de un tipo de comunicación mediada por el registro de lo comunicado ya sea en forma de memorización o de impresión gráfica. Se encuentra detrás de ambas formas un producto verbal ajeno que se lo reconstruye internamente recurriendo a la memoria o a la visualización del mensaje. Tampoco me refiero al lenguaje inhibido, frenando en su expresión exterior por consideraciones tales como el advertir la inoportunidad o inadecuación de lo que iba a proferir, pues es un lenguaje proyectado para la comunicación que no se lo manifiesta por razones pragmáticas. El lenguaje como vehículo del pensamiento es el soliloquio, el "habla para uno mismo", como dice Vigotsky cuando lo

designa con el nombre de "lenguaje interiorizado" (3), aunque en este caso se ha de despojar al término de las implicaciones psicolingüísticas que posee en la obra citada. El soliloquio, al ser palabra, se convierte en diálogo de un yo consigo mismo. El pensamiento, que apunta hacia afuera, se flecta sobre sí mismo y habla a solas con el propio pensamiento. El yo se desdobla y pone como correlato de sí mismo a otro yo artificialmente objetivado. Este otro yo puede emerger como tal en la comunicación interior, como sucede en el caso de las autorecriminations, o puede quedar implícito, como acontece con las reflexiones sobre lo que pueda interesar al yo. El soliloquio difiere del lenguaje inhibido, porque se trata más bien de un lenguaje "guardado", pues no está producido primaria o necesariamente para la comunicación exterior, sino para la estructuración del propio pensamiento.

Ahora bien, ya sea en la forma de un diálogo consigo mismo, ya en la de un discurrir del pensamiento, el lenguaje no puede concebirse como un conjunto de oraciones independientes, sino como un todo integrado en un texto que puede ulteriormente ser comunicado o no. De esta manera, la teoría del lenguaje, como instrumento de comunicación o como vehículo del pensamiento, debe considerarse como teoría de texto o de discurso.

Esta evolución en la ciencia del lenguaje hacia la ampliación del objeto, está explicada con claridad por Petöfi en "Una teoría textual formal y semiótica como teoría integrada del lenguaje natural" (1978:120-30). Aunque las consideraciones de Petöfi incluyen en el modelo los aspectos de la lógica intensional y extensional, hay que

reducirlas, sin embargo, a lo estrictamente formal. Sigue en esto la tradición lingüística que, en este sentido, procede no sólo de Saussure, sino también de Humboldt, como lo señala Gadamer en Verdad y Método (1975/77:526-28). Hay justamente en este autor otra perspectiva desde la que se puede analizar la ampliación del objeto.

Gadamer opone un conocimiento de la lengua no sólo como forma y como estructura o sistema formal, sino como un discurso cuyo contenido debe ser interpretado:

La forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica. Si cada lengua es una acepción del mundo, no lo es tanto en su calidad de representante de un determinado tipo de lengua (que es como considera la lengua el lingüista), sino en virtud de aquello que se ha hablado y transmitido en ella (1963/73:529).

Sobre esto, retornaré más adelante.

1.1.2. Supuestos epistemológicos.

La revisión de las diversas teorías del lenguaje patentiza la divergencia de los fundamentos epistemológicos que las subyacen. De esta manera, una reflexión y análisis de las mismas nos conduce a la discusión del problema epistemológico. Una teoría de la competencia comunicativa no puede eludir esta discusión, porque la existencia de teorías del lenguaje contrapuestas requiere una discriminación de los sistemas teóricos que inspiran esa contraposición. En este sentido, la indagación sobre el lenguaje requiere un nivel teórico superior a la simple enumeración o descripción de las diferentes propuestas. Pero esta discusión se la desarrollará específicamente más adelante. Ahora me limitaré a la presentación de los puntos de vista citados.

El sustrato teórico de la lingüística estructural desde Ferdinand

de Saussure es el positivismo. Su concepción de que la lengua (objeto de la ciencia lingüística) "es un tesoro depositado por la práctica del habla en los sujetos que pertenecen a una misma comunidad, un sistema gramatical virtualmente existente en cada cerebro, o más exactamente, en los cerebros de un conjunto de individuos" (1916/45:57) implica la noción de conjunto de datos empíricos que se han de analizar para abstraer luego un sistema formal. El estructuralismo ulterior, especialmente el norteamericano, aplicó una metodología positivista en forma radical. Partiendo del análisis de datos concretos en un corpus fónico, fue discriminando primero un sistema fonológico, luego uno morfológico y, por último, uno sintáctico. Lo que se logró con esto es una discriminación de clases y sistemas de clases, en otras palabras, una taxonomía. Ni de Saussure, ni los taxonomistas, sin embargo, cuestionaron los fundamentos epistemológicos y, en algunos casos, ni consideraron necesario asumirlos. Se ciñeron, empero, con rigurosidad al principio metodológico del inductivismo.

Diferente es el caso de los glosemáticos y los generativistas.

Los glosemáticos se adscriben explícitamente al programa del positivismo lógico. El punto de partida reside en la renuncia a la categoría de las ciencias humanísticas que las conformaría como un área del saber distinto y hasta opuesto a las ciencias naturales. Hjelmslev, en sus Prolegómenos a una teoría del lenguaje (1953/71), postula que los fenómenos humanistas no pueden ser considerados como distintos de los naturales, cuando se hace ciencia sobre ellos. A partir de esta homologación, propone un programa que

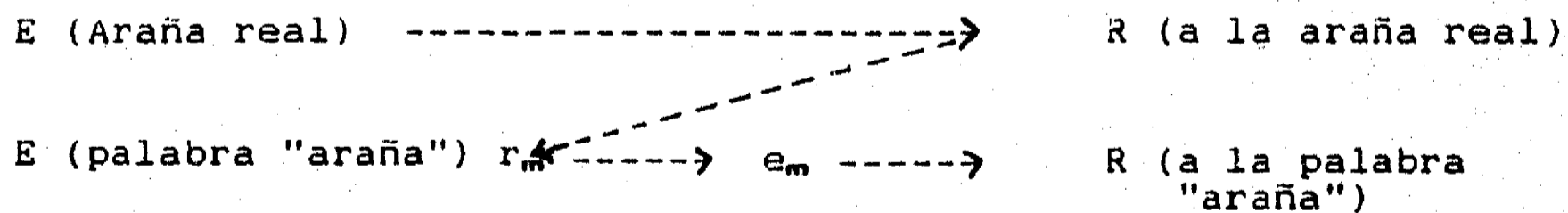
sigue puntualmente los lineamientos de los teóricos del Círculo de Viena. Metodológicamente, emplean el método axiomático deductivo.

En cambio, los conductistas no discuten, por principio, los fundamentos epistemológicos, pero asumen y propician una metodología que los supone. La posición extrema la asume B.F. Skinner quien, en su Verbal Behavior (1957), reduce el análisis del lenguaje a la descripción del "episodio verbal" en términos de estímulo y respuesta operante. "Dicho episodio se agota en la conducta de dos o más individuos; nada 'emerge' en la unidad social" (Ib.:2). Esta salvedad se refiere a que el análisis debe efectuarse en términos de estímulo y respuesta operante. Por ejemplo, en un "tact" (respuesta ante el estímulo de un objeto concreto) como la palabra silla, la explicación consiste en indicar que es una respuesta ante la "sillez" del objeto y, si el operante hubiera sido rojo, el estímulo hubiera sido señalado como la "rojez" del mismo.

Al margen de las críticas que se pueden formular a los supuestos epistemológicos de esta teoría, lo que es evidente es que esta explicación toma como datos observables al objeto silla pintada de rojo y a los hechos fónicos silla y rojo; pero el que ellos provengan de una respuesta operante pensada como algo relacionado con la estructura objetiva silla o las características de rojez es una suposición de un proceso interno al organismo humano semejantes a los supuestos mentalistas que los conductistas rechazan radicalmente, como observa acertadamente Chomsky en su crítica "'Verbal Behavior'. By F. B. Skinner" (1959).

No es posible detenerse en esta detallada crítica, que todavía

encuentra eco entre los psicólogos conductistas. Lo que sí es pertinente es señalar que el conductismo ha evolucionado en una explicación mediadora del lenguaje llamada neoconductismo. En efecto, entre estímulo E y respuesta total R, interponen una respuesta mediadora r_m , llamada así porque es una apta para reaccionar ante el estímulo externo con decantación de otras posible y porque se constituye en estímulo mediador e_m en ausencia de E, capaz para provocar una respuesta total. Naturalmente, estímulo y respuestas mediadores son hipótesis necesarias para explicar coherentemente respuestas como las verbales en ausencia del objeto. Por ejemplo, ante una araña real se produce una respuesta total, que puede ser pisar el animal. Como se puede asociar al estímulo la secuencia fónica "araña", se produce un condicionamiento semejante al de la campana de Pavlov, que es precisamente la r_m , la cual es una faceta de la respuesta total. Si se formara la totalidad de la misma, cabría esperar que se pretendiera pisar el sonido "araña". El que esto no suceda, prueba que es correcta la suposición de que se trata de una parte de la respuesta. Esta r_m , la palabra, se constituye en e_m que produce la R correspondiente ante el mencionado vocablo, como se puede apreciar en el siguiente esquema (*):



En la ribera opuesta, el mentalismo chomskiano se enraiza en la

concepción de las ideas innatas de Descartes, pero, al mismo tiempo, concuerda con la concepción que el positivismo lógico tiene con respecto a la jerarquización de las ciencias. Esto se advierte no sólo por el epíteto que emplea Chomsky para referirse a las investigaciones humanísticas ("soft sciences"), sino a la elección del tipo de paradigma científico que eligió y realizó en su amplia producción.

El tipo de ciencia que Chomsky quiere hacer es semejante al de la física: una ciencia explicativa que, a partir de una hipótesis, formula un modelo que debe ser justificado a posteriori. La o las hipótesis no son verdaderas ni falsas, sólo puede demostrarse su falsabilidad y, por ende, ser sustituida por otra con mayor poder explicativo. El modelo debe ser, desde luego, una idealización y por lo mismo ser presentado con la más rigurosa formalización, la cual, como lo propugnaron los filósofos analíticos, corresponde con la de los lenguajes artificiales.

No es de extrañar, entonces, que Chomsky haya construido tres modelos de la competencia gramatical que se publicaron en Estructuras sintácticas (1957/74), en Aspectos de una Teoría de la Sintaxis (1965/70) y en varias obras que van desde Reflexiones sobre el Lenguaje (1975/79), pasan por Essays on Form and Interpretation (1977) y por Rules and Representations (1980) y llegan a Lectures on Government and Binding (1981) (2). La esquematización de los tres modelos es la siguiente:

I. (1957)	II. (1965)	III (1981)
1. C. SINTACTICO	1. C. SINTACTICO	1. LEXICO
a. C. Categorical	a. C. Categorical (E. Profundas)	2. SINTAXIS a. C. Categorical
b. C. Transformacional	b. C. Transformac. (E. Superfic.)	b. C. Transformac.
2. C. FONOLOGICO	2. C. SEMANTICO	3. COMPONENTE PF (Forma fonológica)
	3. C. FONOLOGICO	4. COMPONENTE LF (Forma lógica)

Los elementos comunes de los tres modelos es que se concibe una base generativa (en el sentido matemático del término) que deriva estructuras profundas, las cuales a través del componente transformacional generan estructuras superficiales. Los otros componentes, el fonológico (I), el semántico y el fonológico (II) y las formas fonológica y lógica (III), son interpretativos. Los tres son, en consecuencia, modelos sintacticistas, en oposición a la semántica generativa. El modelo III, por otra parte, es una versión más abstracta de la teoría estándar expandida enunciada en 1968 (*).

Las diferencias se refieren a la integración de los componentes y a los niveles de abstracción. En cuanto a lo primero, es evidente que el componente semántico no es considerado en el modelo I, mientras que en III es designado como forma lógica, relacionada tanto con la estructura profunda como con la superficial; en II sólo tiene capacidad interpretativa de las cadenas derivadas en la estructura profunda. El que, en la base de III, ocupe primer lugar de la enunciación el léxico y no la sintaxis no significa nada contra la

tesis sintacticista, pues ello sucede así porque el léxico está constituido por una serie de rasgos que contienen información de carácter sintáctico, como son los rasgos seleccionales y contextuales, más el papel temático que le corresponderá en la oración. Vale decir, la tesis continúa siendo sintacticista.

Pero hay diferencias más importantes, relacionadas con la concepción epistemológica de Chomsky.

En Estructuras Sintácticas, la búsqueda se orientaba a lograr un modelo que superara los modelos matemáticos, entre los cuales el sobresaliente era el de procesos Markov. Por esta razón, se quería lograr un modelo que tuviera la potencia generativa como para generar todas las infinitas oraciones gramaticales de una lengua y ninguna agramatical. Pero luego queda cada vez más evidente que, al concebir al modelo de competencia como un mecanismo de generar oraciones, la meta o el objeto del quehacer lingüístico se centra en la formulación de un modelo de la facultad humana del lenguaje, o lo que en Aspectos denominará, la gramática universal o los universales lingüísticos (GU). No es extraño que, desde este punto de vista, incluya a la lingüística dentro de la psicología cognitiva (la que tendría por objeto el estudio de las facultades mentales, entre ellas, las que explican el lenguaje) y, en sus publicaciones posteriores, dentro de la biología (passim). Es interesante advertir que esta facultad de lenguaje que es designada como un "espejo" del pensar, siguiendo a Leibnitz (Lenguaje y Entendimiento: 1967/74:127), recibe también designaciones exclusivamente biológicas, "biological endowment" (Essays on form and interpretation: 1977:2), "órgano mental"

(Conversaciones con Chomsky, 1977/78:127), "dato biológico", "genotipo" (On rules and representations: 1980:134).

Ahora bien, si el objeto es presentar un modelo de la Gramática Universal y si se parte del supuesto de que hay principios o ideas directrices de Gramática Universal y de que el número de lenguas naturales realizadas es en verdad pequeño en número y aparecidas circunstancialmente, entonces, ese modelo de Gramática Universal debe poseer una fuerza explicativa para todas las lenguas particulares y, por ende, debe formularse a un nivel de abstracción mayor que el que emerge de los datos empíricos conocidos. Por esta razón, en el modelo III, no sólo se han de tomar en cuenta las relaciones y disposiciones entre las reglas de los componentes, como aparece en el esquema formulado anteriormente, sino que debe poseer también un subsistema de principios, que se reducen hasta donde están las investigaciones actuales a los siguientes:

- (i) teoría de los límites
- (ii) teoría del gobierno
- (iii) teoría Θ
- (iv) teoría de Caso
- (vi) teoría de control (?).

Las posibilidades de interacción entre las reglas y los principios determinan las posibilidades de las lenguas naturales particulares. Cuando los parámetros de la Gramática Universal se fijan de una manera dentro de las maneras permitidas en la teoría, se fija una gramática particular que Chomsky llama "core-grammar" (gramática básica o meollar) (1982:7).

Según estos postulados epistemológicos, los contraejemplos no son necesariamente argumento suficiente para invalidar una teoría. Sirven únicamente para exigir la formulación de una reformulación del mismo.

Chomsky 'no es sólo un lingüista que emplea las técnicas de formalización con gran riguridad, sino que es un teórico que reflexionó, escribió y discutió sobre los fundamentos epistemológicos de su modelo gramatical. Sin embargo, los alcances de su teoría penetran más allá de lo que él apunta en sus obras. Esto se revela cuando se la analiza desde la perspectiva del criterio reconstructivo de las ciencias , como se verá en el capítulo 3.

En cuanto al método, sigue la tradición de Peirce al considerar que el único que permite el avance de la ciencia es el abductivo.

1.2. Teoría de la Acción.

El análisis de texto representa una ampliación del objeto desde la perspectiva estrictamente lingüística. A este respecto, es útil la distinción de Van Dijk entre texto y discurso: el primero se refiere a las relaciones interoracionales del texto como objeto lingüístico. Su unidad son las oraciones y las reglas que lo rigen son las que constituyen estructuras lineales o globales de oraciones. El discurso, en cambio, concibe al conjunto de unidades en un contexto de comunicación. Por ello, dichas unidades están constituidas por actos verbales y las reglas regirán las relaciones entre los actos verbales (Cfr. Van Dijk, Texto y Contexto: 1977/80:32:II).

Estando el discurso constituido por actos verbales (Cfr. Bühler, Teoría del Lenguaje ,1934/67; Austin, Palabras y Acciones, 1962/71;

Searle, Speech Acts, 1969), se implica que el lenguaje es acción y, por ende, se requiere una teoría previa de la acción.

Esta tesis se adhiere, con ciertas salvedades, a las definiciones de acción propuestas por Van Dijk o por Von Wright: el primero dice en la obra citada (p. 243): "Una acción es un suceso ocasionado por un ser humano". El segundo afirma en Un ensayo de la lógica deóntica y la teoría general de la acción (1968:45): "Actuar es producir o evitar un cambio intencionalmente ('a voluntad') en el mundo (en la naturaleza)".

Estas definiciones implican que hay un agente de la acción, que hay una relación entre este agente y el suceso que produce, y que este suceso produce un cambio en un mundo. Pero ¿cuál es la naturaleza del agente y que tipo de suceso debe tipificarse como acción? La respuesta depende de los puntos de vista teóricos con que se analiza la acción:

1.2.1. Concepciones restringidas.

Fundadas en los 'principios' del conductismo, las teoría molares conciben la acción como una respuesta emergente del organismo humano a los estímulos del entorno. Se opone la definición molar de la conducta a la molecular, que se refiere a los procesos centrales de naturaleza física o fisiológica que subyacen a las respuestas. Como la respuesta molar o periférica es observable, resulta por lo mismo descriptible.

En este sentido, la acción requiere necesariamente un movimiento externo del cuerpo, por ejemplo, de la mano. Pero entonces, se ha de discriminar cuándo un tipo de movimiento es una acción y qué tipo de acción es la que emerge del mismo. Un movimiento de la mano dependerá

del contexto de los movimientos colaterales o de la posición del resto del cuerpo y del contexto de la situación que corresponde al entorno de estímulos. De esta manera, un movimiento de la mano puede ser un abrir una puerta, o apretar un gatillo, o un lanzar un derechazo, en relación a la disposición del resto del cuerpo y a la situación (ante una puerta cerrada, ante un ser vivo, en un cuadrilátero de boxeo).

Ahora bien, se puede advertir en los caracteres de esos movimientos (en una rata, en un gato, en un hombre) el intercambio de los patrones de selección de tal o cual medio para lograr algo. A estos caracteres observados se los designa con el nombre de propósito o cognición de la acción. De esta manera, cuando se tipifica a la misma como conducta que tiene un propósito y que es cognitiva, se está marcando con etiquetas verbales formas observables de conducta, no se están mencionando estados internos de los agentes.

Para resumir, esta concepción asume que el agente es un organismo estimulado por el ambiente, que esta relación organismo-ambiente es determinante, que la respuesta orientada a una meta es una acción aprendida a través de los aciertos y errores de acciones anteriores y, por ello, reajutable para la eficiencia de la misma, y, por último, que las acciones humanas en general y las verbales en particular son formas de conducta que se desarrollan según los patrones antedichos (Cfr. E. G. Tolman, Purposive Behavior in Animals and Men, 1968).

En esta misma línea de pensamiento, aunque sin el aparataje metodológico del conductismo, se puede mencionar a Wittgenstein cuando sugiere eliminar de la acción a lo que sea experiencia del agente, a la cual compara con la punta de un alfiler. No hay que olvidarse de

una cosa, dice, "Cuando 'Levanto mi brazo', mi brazo asciende. Y el problema surge: ¿qué sobra si sustraigo el hecho de que mi mano ascienda del hecho de que levanto mi brazo?" (Philosophical Investigations, I).

Por último, se ha de considerar las consecuencias que para una teoría de la acción encierra la teoría de la mediación del neoconductismo. Al considerar que entre la respuesta total y el estímulo median estímulo y respuestas mediadas, se acepta la validez de suponer y contar como hechos objetivos a fenómenos moleculares o centrales, con lo cual se acercan a una concepción que comprende los fenómenos internos del organismo. Esto representa una superación de la restricción del conductismo clásico, pero se mantiene dentro de los principios básicos del conductismo que conciben al hombre como organismo dentro de un entorno estimular y aceptan los datos exclusivamente descriptibles. De esta manera, toda acción debe implicar necesariamente movimiento externo del cuerpo.

¿Se ha de concluir de lo anterior que es acción todo movimiento de cuerpo, como el levantar el brazo ante el encandilamiento de una luz poderosa, o el estornudar? Y si no lo son porque se trata de reacciones automáticas, ¿qué características se han de identificar en esos movimientos para que se los tipifique como acciones? ¿En qué términos se los ha de describir? ¿Son verdaderamente descriptibles? ¿Porqué levantar el brazo en una sesión es una acción, mientras no lo es ante un encandilamiento?

Para responder a estas interrogantes, se han de analizar dichos movimientos en relación con nociones como las de la causación por un

agente, y de intencionalidad o voluntariedad del mismo. Por esta razón, no sería acción el estornudar porque los movimientos del cuerpo están determinados por el estímulo; no hay posibilidad de evitarlos, sólo de disimularlos. Se podría decir que no hay intencionalidad ni deliberación en el estornudar (aunque sí en el disimularlo), y podría suceder lo mismo en el caso del levantar el brazo en caso de encandilamiento. Los movimientos automáticos, en suma, no son acciones porque carecen de intencionalidad y voluntariedad. No sucedería lo mismo en el caso de levantar el brazo durante el acto de votación en un sesión. Este movimiento puede ser descrito en términos de un código, es decir, se puede descifrar como un acto intencional y libre mediante el cual se decide una votación. La descriptibilidad del mismo proviene, entonces, de su capacidad de codificabilidad. De donde se sigue que el fondo del asunto consiste en saber qué "significan" los términos 'voluntario' e 'intencionalidad' (7).

¿Cómo resuelve este problema el conductismo, pues referirse al significado de estos términos conduce a la consideración del mundo vedado de la interioridad del sujeto? La sola posibilidad de respuesta radica en acudir al reduccionismo nominalista, como se revelan estas palabras de Hart sobre el concepto de "voluntario":

the word 'voluntary' -dice Hart (y de la misma manera la palabra 'intencionalidad', añaden Care y Landesman)- in fact serves to exclude a heterogeneous range of cases such as a physical compulsion, coercion by threats, accidents, mistakes, etc. and not to designate a mental element or state (8) (El subrayado es mío).

De esta manera, se ha de considerar a un movimiento de cuerpo como acción, si se lo puede distinguir de una no acción a partir de una caracterización no por lo que es, sino por lo que no es, es decir,

fundamentándose en la capacidad que tienen las palabras para describirla. Esta posibilidad de la palabra radica no en lo que mienta, sino en lo que no mienta, pues, las mismas son rótulos, etiquetas o marcas sin contenido significativo. Davidson (9) y Chisholm (10) se mueven en este terreno cuando quieren explicar los aspectos de agencia lógica de la acción intencional, pues quedan encerrados en el callejón sin salida de palabras que, en última instancia, carecen de contenido significativo e incluso referencial.

1.2.2. Concepciones ampliadas.

La imposibilidad de analizar la conducta humana sin tomar en cuenta la suposición de que se ha de producir una "modificación de la conciencia" como explicación de la modificación del cuerpo fue advertida por Hamlyn (11) y con más profundización por Melden (12). Para éste, toda acción presupone una persona que puede estar sujeta a una sanción moral, es decir, que es responsable, pues su acto debe ser voluntario.

Partiendo de la descripción que de la acción realizan Van Dijk (13) y Von Wright (14), esta investigación considera que la acción exige un sujeto humano que ocasiona un cambio en un mundo posible, entendiendo por ocasionarlo el producirlo o el evitarlo. En el mundo posible w , la puerta estaba abierta en el tiempo t_1 ; en el tiempo t_{1+1} la puerta está cerrada; por lo tanto, se produjo un cambio. Si este cambio fue ocasionado por el sujeto Juan, se produjo entonces una acción. En caso de que la puerta se hubiera estado cerrando y Juan se hubiera interpuesto, deteniéndola por ejemplo, se habría evitado el cambio que

se estaba produciendo; por consiguiente, puede también ser acción. Si el hecho se produce en la realidad ocasionado por un hombre de carne y hueso o si pertenece al mundo de la ficción, esto es irrelevante pues se lo analiza dentro de la noción de mundo posible o universo del discurso. Por último, dentro del mundo real, la acción es la misma tanto si sucede en el mundo externo a la psique humana, como si sucede en la interioridad de la misma. Más todavía, el que previa o simultáneamente a la acción exterior 'abrir la puerta' se ha de realizar una acción o una secuencia de acciones internas es condición necesaria para que la acción sea acción (Cfr. Navia:Ib.:146-58).

En efecto, para que el sujeto pueda ser agente se precisa que con respecto a la acción posea la capacidad de ocasionarla sin estar determinado por causas externas. Esto implica ante todo que él mismo esté consciente, despierto, enterado de lo que está haciendo. Sólo así se puede explicar que tenga la intención de realizar algo. A diferencia de las actividades o de los impulsos, la acción intencional está dirigida hacia un objetivo que a sí mismo se propone el sujeto. Difiere también del propósito, porque éste implica la representación mental de la factibilidad de la realización externa de la acción. Así pues, la intencionalidad se refiere a actos internos del sujeto sin los cuales carecen de sentido los actos externos. Pero hay algo más, estos actos internos ya son en sí mismos acciones, pues corresponden con la definición dada anteriormente. En efecto, en un momento del tiempo el agente no tiene intención alguna, en $t+1$ tiene la intención ($-p$ p) en el mundo posible de la psique humana. Por último, la intención implica la elección de aquello a que se tiende,

aunque la realización externa pueda inhibirse por restricciones impuestas por el código moral o social, o postergarse por consideraciones de la efectividad de la realización. Esto no altera la naturaleza de la intención ni su relevancia para la tipificación de la acción. Se ha de aclarar, sin embargo, que la insistencia no sólo en la validez de la acción interior sino también en su relevancia para la configuración de la exterior, no significa un reduccionismo ni una minusvalía de la última, sino tan sólo una complementación necesaria. Las puras acciones interiores cambian epistémicamente un área muy reducida del mundo, el de una psique humana. En la relación hombre-mundo, la transformación del último requiere la realización de acciones externas sobre el mismo.

Desde el punto de vista de la acción, la elección y decisión sobre la orientación de la misma (intencionalidad) la constituyen como tal. Desde el punto de vista del resultado, la imputabilidad, entendida como evaluación real o posible de la acción según convenciones dadas, la caracteriza dentro de un marco social, ideológico o cultural. Se trata de un discurso ponderativo, justipreciativo o evaluativo sobre la acción.

Por último, la comprensión cabal de las acciones particulares sólo es posible si se las considera dentro del contexto mayor de los macroactos, (se abre la puerta para ir al teatro, por ejemplo), y los macroactos deben considerarse dentro del contexto mayor del plan de vida (se va al teatro porque hay una definición en cuanto a la selección de los tipos de actos recreativos para mí). Este plan de vida, que depende de la particular cosmovisión de una persona dentro

del contexto de una sociedad y una cultura, informa la naturaleza y orientación de los planes particulares, la selección o formulación de las reglas, normas y valores según las cuales se ejecutarán las acciones, las perspectivas mentales que se esperan o creen como consecuencias de las mismas, las imputaciones que se efectúan o se expectan, en pocas palabras, tales serán las elecciones, las configuraciones y realizaciones de acciones internas o externas, como sea el plan de vida del sujeto humano, orientado ideológicamente en una cosmovisión particular. De esta manera, la acción se convierte en una dimensión histórica del hombre.

Antes de proseguir, debo aclarar que en la presente discusión sobre el concepto de acción y sus implicaciones utilizo para su delimitación el punto de vista de la lógica de las acciones. Una visión más profunda de la acción, en general, y de la acción comunicativa, en particular, la proporciona Habermas a lo largo de su obra y, especialmente, en Teoría de la acción comunicativa, (1977/84). Sobre esta visión antropológica se abundará en el capítulo cuatro.

Una conclusión fundamental que se puede extraer de las concepciones no restringidas de la acción, es que la acción tipifica al hombre. La célebre frase de Goethe, "En el principio era la acción", puede parafrasearse diciendo que lo que hace al hombre como tal es la acción, concebida como resultado de una decisión entre opciones racionalizadas según reglas, normas y valores, y cuya imputabilidad depende de la capacidad para evaluarla según los anteriores parámetros. En este sentido, la palabra es también una acción en sí misma y, simultáneamente, un instrumento de acción.

1.2.3. La pragmalingüística.

Se ha de rastrear la concepción del lenguaje como acción por lo menos hasta Humboldt, cuya distinción entre ergon y enérgeia se refiere a la acción y actos verbales respectivamente. Karl Bühler, consciente de que este deslinde implica una concepción más comprensiva del fenómeno del lenguaje que la dicotomía propuesta por Saussure en langue y parole, integra a ambos sistemas en un esquema de organon de lenguaje (15). En su explicación afirma que "Toda palabra, famosa o no, puede considerarse subespecie de una acción humana" (16). En cuanto tal, está referida a un sujeto concreto, mientras que en cuanto acto lo está con un sujeto trascendental en el sentido husserliano del término. Pero Bühler no desarrolla luego las consecuencias de esta discriminación y caracterización del fenómeno del lenguaje. No advirtió que toda forma de lenguaje humano es una acción, constituida entre otras cosas por una estructura lingüística determinada que se puede deslindar conceptualmente pero no desintegrar. Pero sobre esto, se tratará más adelante.

Quien se abocó a la indagación del lenguaje como acción fue Austin, desarrollando las ideas expuestas diez y ocho años más tarde, aunque sin mencionar a los pensadores alemanes (17). Austin es un filósofo que se adhiere a la máxima de Wittgenstein de limpiar la filosofía de expresiones metafísicas, homologadas, según él, a las expresiones sin sentido. Pretende así romper con la tradición filosófica, pero no logra cortar todos los lazos. En efecto, su distinción inicial entre expresiones constatativas (las que pueden ser verdaderas o falsas) y

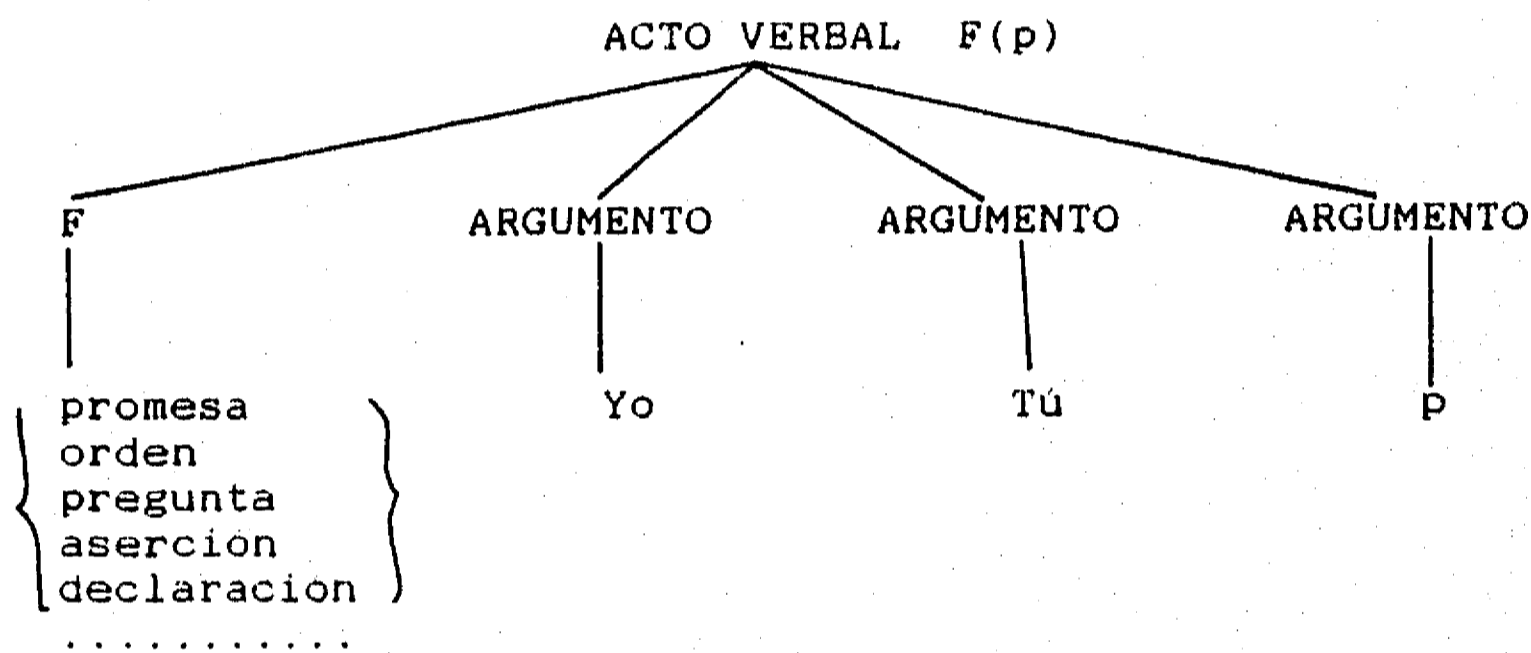
realizativas (las que con su mera enunciación "hacen algo" (Op. cit:138), recuerda la que Aristóteles efectúa en el c. 2 de la Peri Hermeneias, entre juicios enunciativos (constatativos) y no enunciativos (los demás) con la sola diferencia de que, hecha la diferenciación, el último se ocupa de las expresiones constatativas y el primero de las realizativas.

Mientras Austin analiza las acciones verbales a nivel de parole, Searle estudia los actos verbales, a nivel de langue (1^o). Al mismo tiempo, los actos ilocutivos, que para el primero eran los fundamentales pero no exclusivos, resultan para el segundo el único objeto de una teoría de los actos verbales. Por esta razón se ha de ver en qué consiste un acto ilocutivo o, generalizando más, todo acto verbal.

Si se analiza un acto verbal a la luz de una teoría de la acción no restringida, se lo ha de explicar en un contexto de comunicación. El punto de partida es un agente consciente que tiene la intención y el propósito de comunicar algo a un oyente mediante un sistema de signos denominado lenguaje. Lo comunicado es una unidad del discurso, es decir, un acto verbal de la clase de las promesas, órdenes, aserciones, advertencias, etc. Este acto verbal contiene una fuerza ilocutiva (F) y una proposición (p), la única que puede ser descrita en términos de verdad y falsedad, pero cuya verificabilidad no es obvia según el curso normal de los acontecimientos. Se asume, por su parte, que hay una actitud del oyente con respecto a p y se descuenta que el hablante conoce dicha actitud. El hablante, por su parte, está comprometido con lo significado en F de la expresión (si ordena algo,

es porque quiere que el oyente haga lo pedido; si asevera algo, es porque cree en la verdad de p, etc.). Y en el fondo de la cuestión, esto implica la aseveración categorica de que la expresión es manifestación de un acto psicológico interno, que no es otra cosa que un compromiso deliberado del hablante, y de que existe correspondencia entre dicho acto interno y la expresión externa. Por último, por tratarse de un acto humano, el mismo es imputable, es decir, que lo expresado vale como una prueba de que el agente se comprometió con la F del acto verbal.

Se puede esquematizar lo anterior mediante el siguiente diagrama:

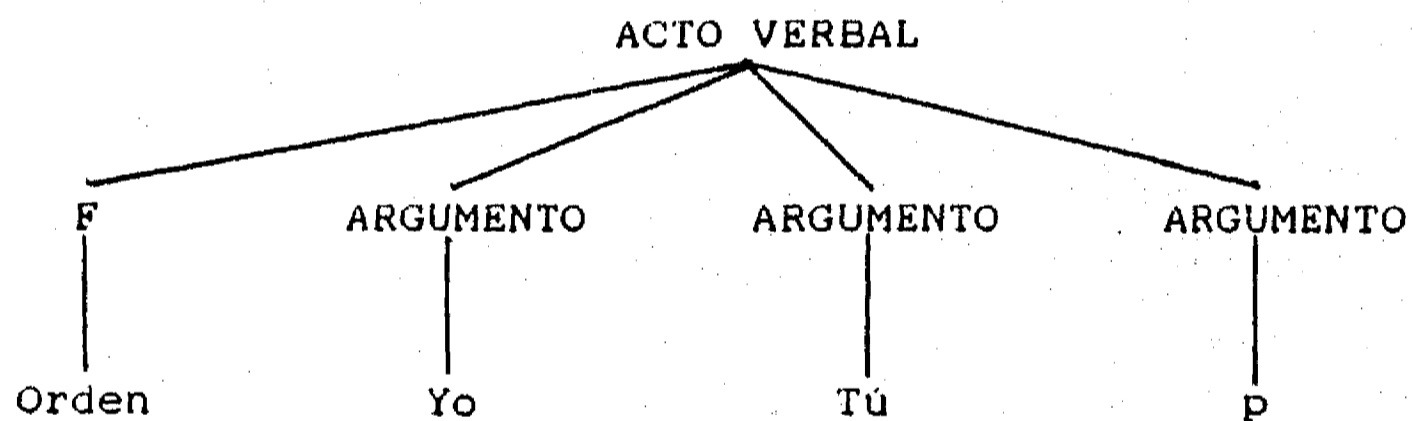


Los aspectos fundamentales son, por una parte, la fuerza ilocutiva F y la proposición p, y por otra, la relación que con F y p tienen los agentes (yo-tú) del acto comunicativo. El hablante hace saber al oyente una F con respecto a una p, y supone una actitud del mismo con respecto a la función F(p). Al mismo tiempo se compromete con F, cuya enunciación sirve de prueba de dicho compromiso. Por otra parte, la comunicación se asienta en el supuesto de la interpretación y comprensión por parte del oyente de F(p). Por último, el acto verbal presupone que ha de efectuarse en un contexto y que se han de cumplir

ciertas condiciones para que pueda ser satisfactorio, como por ejemplo, que sea efectuado por la persona apropiada (no puede declarar abierta la sesión del Parlamento el ujier de dicha institución, ni el presidente de la Asamblea puede abrir la sesión fuera de tiempo o en ausencia de los diputados).

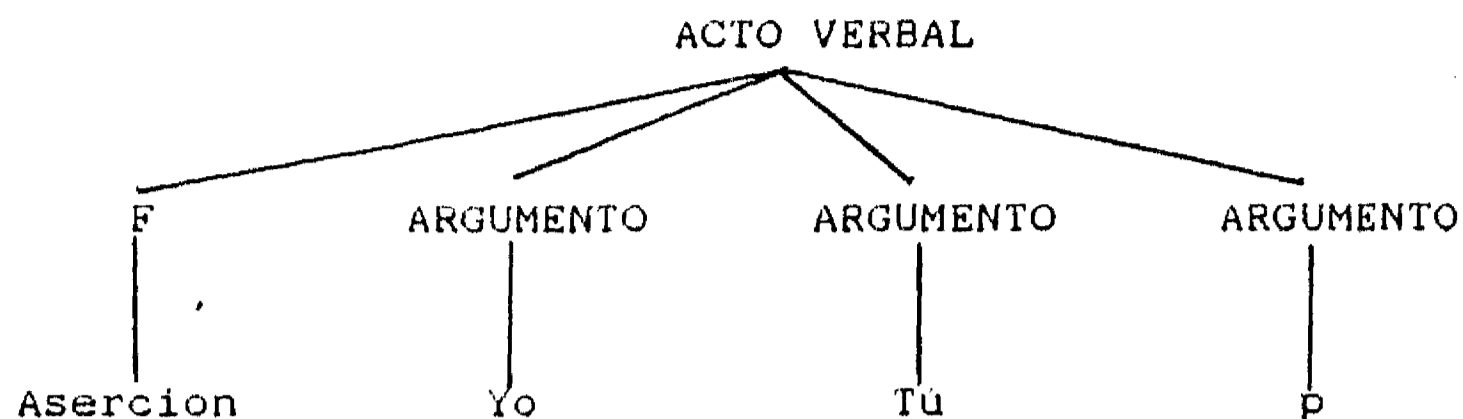
Si todo acto verbal posee la estructura $F(p)$, se ha de postular que esto vale en el nivel de estructura profunda del mismo. De esta manera, las expresiones siguientes pueden tener la misma estructura profunda:

- (1) Cierra la puerta)
- (2) ¿Puedes cerrar la puerta?
- (3) La puerta está abierta.



Tú cerrarás la puerta

A la inversa, dadas las circunstancias adecuadas, la expresión (3) puede corresponder a estructuras de actos verbales diferentes en el nivel profundo: la primera correspondiente a una orden, tal como se diagramó anteriormente; la segunda, a una aserción, según el siguiente diagrama.



La puerta está abierta

Adviértase que se puede verificar la verdad o falsedad de la proposición en el último caso, pues se enuncia que la puerta está abierta en el momento de la proferencia, mientras que no sucede lo mismo en el primer caso, pues la orden se refiere a un acto futuro condicionado a la obediencia del oyente. En cambio, F no puede ser ni verdadera ni falsa, pues el hecho de que la puerta no esté abierta no afecta al hecho de que el hablante haya hecho la enunciación, ni el hecho de que el oyente no cierre la puerta, no impide el que se haya dado la orden. Así, pues, la fuerza ilocutiva se ha de analizar en términos distintos que p. Austin propone el de satisfactoriedad, que lo adopto porque así se ha difundido entre los teóricos de los actos verbales.

Llegamos así al meollo del asunto: ¿qué es la fuerza ilocutiva? La respuesta apunta a la parte del significado, diversa del que encierra la proposición, que el hablante entiende que sea interpretada por el oyente para producir, por la comprensión de dicho significado, el efecto ilocutivo correspondiente (19). Cuando se cumplen las

condiciones que permiten el cumplimiento de la ilocución, el acto verbal ha sido satisfactorio (2º).

Dada la relación esencial entre F y significado, surge la interrogante sobre qué se ha de entender por este significado. Las concepciones al respecto son diversas y, en algunos casos, contrapuestas. Se ha de mencionar en este último caso a las teorías que postulan exclusivamente que el significado es el sentido, la referencia o el uso (2ª). En esta investigación se postula que no hay incompatibilidad entre las tres teorías, sino más bien complementariedad. De esta manera, el significado de un verbo que contiene F deriva de su sentido, de su referencia y de su uso, simultánea o alternativamente.

Por último, la teoría de los actos verbales implica la consideración de un sujeto o agente abstracto o, más exactamente, trascendental, en oposición al sujeto empírico. De esto emana que se ha de tratar sobre la naturaleza o constitución del agente de la comunicación humana.

1.3. Teoría del Hombre.

El estudio sobre el lenguaje como autocomunicación o intercomunicación es incompleto sin una reflexión sobre el agente del lenguaje y sobre la acción de éste sobre aquél. Siendo el lenguaje elemento primordial para tipificar al hombre, la concepción que se tenga del primero determina la caracterización del segundo, y a la inversa.

1.3.1. Concepciones restringidas.

La concepción conductista patentiza lo anteriormente afirmado. En efecto, al concebir al hombre como un organismo vacío ante los estímulos de su entorno, debe conceptualizar al lenguaje como un tipo de respuestas ante el medio ambiente. Si estas son respuestas operantes (Skinner) o si son mediadas por estímulos verbales internos (neoconductistas), esto no desvirtúa la tesis fundamental sobre el ser del hombre y del lenguaje.

En una posición antípoda a la anterior, Chomsky inquiere por la esencia humana y la encuentra en el sistema "computacional" o sintáctico de la facultad del lenguaje (22), capacidad innata de naturaleza biológica (23). Ahora bien, si el mecanismo que produce la lengua es innato, el producto (la lengua) ha de ser un "espejo" del mismo; y si esta idea leibnitziana es verdadera, al formular un modelo justificado de la lengua (que para Chomsky es ínsitamente sintactista), se está formulando simultáneamente un modelo de lo constitutivo del ser humano (24).

El segundo Wittgenstein, pese a su repudio por la metafísica, tiene también una concepción del hombre. Se trata de una antropología del homo loquens que actúa en un mundo que "está en orden" (25). Este homo loquens es un amnésico o afásico semántico, pues juega juegos de lenguaje que no tienen sentido dado, preciso o constitutivo, sino que adquieren diversos significados según el uso que se haga de los mismos y según los contextos en que se los realice. Estos juegos de lenguaje (como pedir, describir, narrar, informar, etc.) no son, sin embargo, una secuencia caótica de siempre distintos juegos, sino de ciertos

conjuntos de ellos, entre los cuales existe una semejanza, un aire de familia. El conjunto de la totalidad de juegos de lenguaje refleja una "forma de vida", dentro de la cual el homo loquens discurre su existencia de actos verbales (26). Y a la inversa de la concepción chomskiana, "no sólo el 'yo' es una realidad creada por el lenguaje, sino que todo el conjunto de fenómenos mentales y sensaciones de que el 'yo' es sujeto se hace real por el lenguaje" (27). Parece, pues, que lo esencial de esta concepción antropológico lingüística es que el yo es formado por un lenguaje cuya forma subyacente es una forma de vida, que ese yo es un homo loquens que manifiesta esa forma de vida, y que, por consiguiente, lo es en tanto pertenece y se adapta a las formas culturales que las subyacen.

1.3.2. Concepciones integrales.

Hay dos concepciones que tanto en la historia de las ideas filosóficas como en la praxis política se han contrapuesto y, en muchos casos, se han considerado excluyentes. Me refiero al existencialismo y al marxismo; el primero tipificado como extremadamente subjetivista e individualista (lo es en algunas de sus versiones) y el segundo como objetivista y socialista. En mi tesis de maestría se expuso una doctrina existencialista y sobre el marxismo se incluyó una nota de relativa extensión, pero insuficiente. En esta investigación se sostiene que ambas son complementarias y que una concepción que incluya las intuiciones fundamentales de las mismas no es incoherente, sino enriquecedora para la comprensión del fenómeno de la comunicación humana.

1.3.2.1. El existencialismo.

Sintetizo primero la doctrina existencialista. El punto de partida es la existencia. Entre los seres existentes, solo el hombre posee ex-sistencia en sentido estricto, porque es el único que es capaz de interrogarse a sí mismo. Al realizar una hermenéutica del hombre como existente, la primera y fundamental constatación del hombre es que es un yo existente. La existencia de uno mismo no se demuestra, es una intuición de que yo existo, de que no soy nada. La consciencia del yo como sujeto del ser existente es una intuición que procede de mi experiencia inmediata del ser yo, lo cual es prueba suficiente de la consistencia del fenómeno.

El yo existente es un ser en el mundo, al que se puede denominar inicialmente que es todo lo que está en el horizonte del yo. Allende este horizonte se halla el territorio de lo que es nada para mí, lo cual no significa que carezca de algún tipo de consistencia óntica. En este sentido, el yo no constituye la realidad cuya existencia es independiente del yo, ni destruye, elimina o invalida las otras formas de ser que no se constituyan en su mundo. Pero solo es mundo lo que se constituye en el mundo del yo, en su horizonte vital. Aquí, justamente radica la precariedad del yo como ser en el mundo.

El ser existente es un ser actuante. Su correlación con el mundo consiste en actuar sobre él. De esta manera, el ser existente es inextricablemente un ser coexistente con las cosas y con otras existencias como el yo tomadas individual o socialmente. Al mismo tiempo, el yo se enfrenta a los constructos conceptuales que él mismo y los otros yoes han elaborado sobre las cosas y sobre sí mismos y a un conjunto de instituciones creadas también por el hombre. El modo de

actuar sobre las cosas, sobre los alter ego o sobre los constructos acerca de lo anterior es diferente. Sobre los constructos conceptuales, el modo de actuar es el cognoscitivo, sobre las cosas puede ser el perceptivo, cognoscitivo o físico; y sobre los alter ego y las relaciones constituidas entre el yo y los alter ego, es el práctico.

La acción cognoscitiva es exclusiva del ser humano, pues es el único que tiene la capacidad de comprender a los demás. Esta comprensión le permite orientarse entre ellos. La comprensión consiste en tener consciencia de otros seres que no son el yo o de las posibilidades de relación que se pueda establecer con ellos. Estas posibilidades están enmarcadas en el proyecto del yo con respecto a su mundo. El proyecto implica la captación de los otros seres, captación de sí mismo como pura posibilidad de acción sobre o con los otros seres, anticipación en el tiempo de la acción futura en el momento presente. En este sentido, el proyecto o plan de vida del yo es una captura prospectiva del futuro, de lo que se puede llegar a ser, de las consecuencias de este poder llegar a ser, de la relación de este poder llegar a ser con lo que ha sido. Y así, la existencia es un proceso de temporalización. El ser es tiempo, dice Heidegger (20). En efecto, siendo el ser en el mundo un proyecto, está orientado hacia el futuro o, quizás más exactamente, está siendo "determinado" por un futuro que todavía no es. El presente del existente es, por consiguiente, la proyección del pasado con relación a un futuro que constituye un proyecto. Cabe también aquí la caracterización heideggeriana de que el existente es un "futuro sido".

Siendo el hombre pura potencialidad de acción y siendo el sentido del yo existente una proyección hacia el futuro, el yo tiene la posibilidad de elegir entre las diversas opciones de acción que se le presenten. Puede ser esta acción aceptar o rechazar una idea o puede ser cometer tal o cual acto físico, lo esencial es que lo haya elegido. En este sentido el yo existente es libertad. Libertad de elegir no su ser, sino su modo de ser.

De aquí deriva la constatación de la diferencia de realizaciones existenciales. En efecto, si la existencia está ligada a un proyecto del yo respecto a su orientación en el mundo, cada yo elige su propio proyecto, su manera de ser. Este proyecto puede consistir en un perderse en las cosas (cosificación), en la cotidianidad (trivialidad), en la banalidad de la coexistencia con otros existentes (parloteo), en una palabra, en la inautenticidad y la enajenación de la mismidad. Todos los seres humanos vivimos esta cotidianidad y banalidad. Pero el ser existente puede superar esta impersonalidad y recuperar su mismidad, puede ser un ser para sí, mediante el llamado de la conciencia y la angustia ante la nada.

La conciencia es un factum existencial inmediato que no precisa de demostraciones empíricas psicológicas o biológicas. Se trata de una conciencia ontológica constitutiva del hombre en cuanto existente. Ahora bien, esta conciencia es reflexión y comprensión de la existencia, y por lo tanto, de lo que no es existencia, es decir, de la nada. Al mismo tiempo es conciencia de la comprensión del proyecto de la existencia en el marco mayor de la biografía personal y el conjunto de biografías de los otros yoes, es decir, es comprensión de

su historicidad. No solo el yo esta inmerso en la historia, sino el mismo es un ser historico.

1.3.2.2. El marxismo critico.

El punto de partida de una teoria marxista del hombre es radicalmente opuesta al del existencialismo. Si para esta tendencia filosofica la hermeneutica del ser existente revela su naturaleza ontologica, para Marx, "el hilo conductor de (sus) pensamientos puede resumirse así: en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia" (29).

Lo que se considera como clave es que el hombre, al estar inmerso en un conjunto de relaciones sociales de producción, forma su conciencia determinado por las mismas, en oposición al ser existente que, al comprenderse y comprender a los demás, constituye un mundo. Sin embargo, el punto tambien clave para una convergencia complementaria es que en ambas concepciones es fundamental la formación de la conciencia. En este sentido, el marxismo posee una perspectiva divergente de la conductista, para la cual la constitucion

de una conciencia no puede ser sino un conjunto de palabras vacías.

¿Qué se entiende por conciencia en la tesis marxista? Para responder a esta interrogante, hay que considerar que la misma es el resultado de la interacción entre el hombre y los procesos de producción (la base) por una parte, y la vida social, política y espiritual (religión, arte, etc.) que forman la superestructura, por la otra. Ahora bien, aquí viene lo importante para los propósitos de este estudio, y es que el medio en que se produce esta interacción que da como resultado la conciencia, es el lenguaje: Antes de citar a Marx y Engels, se ha de aclarar que se trata de una conciencia no "pura" como la que concebía Hegel, sino de una conciencia real, preñada de materia:

Sobre el "alma" se cierne desde el comienzo una maldición: estar "gravada" por la materia, que se manifiesta en este caso en forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra: en forma de idioma. La lengua es tan antigua como la conciencia; la lengua es la conciencia real, práctica, existente para otras personas y sólo con ello para mi mismo; como la conciencia, el lenguaje surge tan sólo de la necesidad, de la imperiosa precisión (apremio) de relacionarse con otras personas (30).

Esta gravidez del espíritu por la materia es sin lugar a dudas una metáfora cuya interpretación puede llevar a varias direcciones de la antropología marxista, como se verá más adelante. Apartando esta cuestión, lo importante aquí es que la formación de la conciencia es un fenómeno histórico y social. Desde un punto de vista filogenético, dicho fenómeno se produce en el proceso de hominización sobre el cual hay diversas versiones (31). Desde un punto de vista ontogenético, la conciencia es el resultado de la acción de las formas ideológicas, es decir, la superestructura que se levanta sobre la base de la

producción, como formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, etc. Hay que añadir que el sujeto que se menciona aquí es el sujeto real y concreto de la historia, no el sujeto individual.

¿Cuál es el papel de la conciencia con respecto a la transformación de las realidades sociales en esta teoría? Hay que mencionar dos concepciones sobre este problema.

La primera se funda en el principio de que la conciencia o, si se quiere precisar, el pensamiento, "refleja" la realidad del mundo exterior (32), de manera que toda teoría es un "calco, una copia aproximada de la realidad objetiva" (33). Ahora bien, si la realidad del mundo natural es dialéctica, la reproducción de la misma en la reflexión deberá ser igualmente dialéctica. Asimismo, una teoría científica de la realidad social e histórica debe ser necesariamente dialéctica, por la misma razón. Ahora bien, lo que la conciencia refleja es la ideología de la sociedad, la cual como superestructura, no necesariamente corresponde con la evolución de la naturaleza. Aquí radica la posibilidad de distinguir entre verdadera y falsa conciencia. La verdadera es la que corresponde con la evolución de la naturaleza y de la historia, es decir, el materialismo dialéctico. ¿En que puede consistir la libertad en una concepción así articulada?

Hegel fue el primero que supo exponer con acierto las relaciones entre la libertad y la necesidad. Para él, la libertad no es otra cosa que el conocimiento de la necesidad... "La necesidad sólo es ciega por cuanto no se la comprende". La libertad no reside en la soñada independencia ante las leyes naturales, sino en el conocimiento de estas leyes y en la posibilidad, basada en dicho conocimiento, de hacerlas actuar de un modo regular para fines determinados. Y esto se refiere no sólo a las leyes de la naturaleza exterior, sino también a las que presiden la existencia corporal y espiritual del hombre: dos clases de leyes que podremos separar a los sumo en nuestra representación, pero

no en la realidad. El libre albedrío no es, conocimiento de causa. Así pues, cuanto más libre sea el juicio de una persona con respecto a un determinado problema, tanto más señalado será el carácter de necesidad que determine el contenido de ese juicio... La libertad consiste, pues, en el dominio de nosotros mismos y de la naturaleza exterior, basado en el conocimiento de las necesidades naturales (Naturnotwendigkeiten)..." (34).

A esta concepción se la denomina ontologista, porque afirma la primacía del objeto sobre el sujeto en el plano del conocimiento, lo cual repercute en la concepción del hombre y de la evolución de la sociedad.

Entre los marxistas contemporáneos, Habermas es uno de los que criticó el ontologismo. Su propósito es "reconstruir" (35) el marxismo histórico sin negar el pensamiento de Marx, sino más bien logrando lo que éste se había propuesto y no alcanzó. No interesa en esta tesis discutir hasta qué punto logra Habermas su propósito o hasta qué punto se aparta del pensamiento netamente marxista, en caso de que exista uno que pueda ostentar este título. Lo que cabe destacar es que el pensamiento habermasiano parte del análisis de las reflexiones del joven Marx y que construye un sistema coherente sobre el hombre, la sociedad, la historia y el conocimiento.

Ante todo, ¿cómo se constituye la conciencia, partiendo de la idea inicialmente hegeleiana de que "el hombre es verdaderamente hombre por su realidad, como resultado de su propio trabajo", idea desmixtificada por Marx al aclarar que la conciencia no es producida por la autoreflexión del espíritu, sino que es la conciencia concreta producida por el trabajo?

Si se ha de aceptar el principio de Marx en el sentido de que "el ser social determina la conciencia", se ha de examinar en qué consiste

este ser social y cuál es el alcance del concepto de determinación. Según Habermas, el proceso simultáneamente orgánico (crecimiento del cerebro) y cultural (esfuerzos activos de adaptación al entorno) que produjo la hominización concluyó siendo un proceso "exclusivamente social" (Cfr. Nota 31). Esta etapa exclusivamente social estuvo constituida por un conjunto de relaciones de producción e interacción humanas que, al estar configurado como un conjunto de normas sociales, requirió necesariamente el lenguaje. De esta manera, trabajo e interacción comunicativa son las dos formas del ser social que constituyen la conciencia.

En efecto, el trabajo humano es el resultado de la reflexión "instrumental" y no mera actividad para satisfacer sus necesidades de supervivencia como la de los animales. El hombre elige el tipo de trabajo, dentro de las limitaciones propias de las circunstancias (caza: tal tipo de caza, tal objeto de una cacería; pesca: pesca de superficie, de profundidad; etc.), crea y utiliza instrumentos de trabajo (piénsese en la extraordinaria creatividad de los esquimales al inventar tipos de anzuelos), diversifica y modifica los tipos y formas de trabajo, transmite a los miembros de su comunidad información sobre la actividad y sobre el modo de realizarla, enseña a los descendientes las técnicas de trabajo e, incluso, las reglas que gobiernan el tipo de actividad productiva. En este sentido, aun en las llamadas sociedades primitivas, el trabajo es también un conjunto de relaciones de interacción humana de diversa índole entre las que resulta indispensable la interacción comunicativa. En otras palabras, si bien el trabajo determina la conciencia, la reflexión

instrumental de la conciencia determina también al trabajo, es decir, que se trata de una casualidad no unidireccional, sino reciproca y, específicamente, dialéctica, donde el ser social es determinante en cuanto es inicial, no en cuanto es constituyente.

Esta reconstrucción del concepto de interacción entre sujeto y fuerzas productivas adquiere mayor relevancia cuando se considera que el ámbito en el que se desarrolla es la cultura. La producción, como se explicó anteriormente, implica interacción comunicativa y, por ende lenguaje. La interacción comunicativa presupone normas de interacción que deciden con fuerza institucional la distribución entre los miembros de las responsabilidades y premios, obligaciones y cargas. En esto consiste la cultura, en el establecimiento de las normas de interacción social según la tradición de una sociedad concreta. Y según palabras de Habermas, "it forms the linguistic communication structures on the basis of which subjects interpret both nature and themselves in their environment" (36).

Ahora bien, la reflexión sobre la interacción social constituye la reflexión estratégica diferente a la antes mencionada reflexión instrumental. La diferencia radica en que ésta tiende a la emancipación de la naturaleza externa mediante el progreso técnico y, en etapas ulteriores, el técnico-científico (artefactos y máquinas que trabajan para el hombre); en este proceso de actividad productiva se produce la autogeneración de sí mismo. En cambio, la reflexión estratégica tiende a la emancipación de la naturaleza interna, mediante el proceso formativo de sí mismo a través de etapas de reflexión (37). Este proceso autoafirmativo de sí mismo se ha de

producir a través de la actividad crítica revolucionaria. ¿En qué consiste este ser revolucionario? Para aclarar esto son necesarias algunas explicaciones adicionales.

Se ha de contar con el hecho de que el trabajo no rompe la unidad social por sí mismo. Esta ruptura se asienta en la interacción, la cual, si bien tiende a establecer un consenso intersubjetivo, desarrolla necesariamente un marco institucional donde se decide la distribución cuando la producción ha añadido un excedente al necesario para la satisfacción de las necesidades vitales. En este caso, las normas de interacción reprimen, por una parte, las necesidades de la propia naturaleza de los miembros de la sociedad y, establecen, por otra, la distribución de lo producido, casi siempre en forma desproporcionada. Esta inequitativa distribución del plus producido provoca la escisión del sujeto social en clases y, desde luego, la concomitante lucha de clases. En otras palabras, la lucha de clases es el resultado de normas de interacción que regulan una distribución desproporcionada de la producción, sobre la cual se aplica la reflexión estratégica, la cual, rigiéndose por normas éticas superiores, desarrolla una conciencia crítica y, por ende, revolucionaria (39).

Por todo lo anterior, la esencia de la conciencia no consiste en "el reflejo de la realidad objetiva" (39), como lo propugna el marxismo institucionalizado, sino que es más bien una "actividad", una "práctica" como de varias maneras plantea y reclama Marx (40). Habermas avanza en esta línea de pensamiento concibiendo a la praxis como "la actividad por la que se hace el hombre" (41). Como ya

se enunció anteriormente, la praxis puede ser instrumental y estratégica. La última no sólo es reflexión sobre el ser social, sino también reflexión sobre sí misma como sujeto cognoscente y actuante. De esta manera, una teoría radical del conocimiento concluye siendo una teoría de la reconstrucción de la historia de la especie:

It would have made clear that ultimately a radical critique of knowledge can be carried out only in the form of a reconstruction of the history of the species, and that conversely social theory, from the viewpoint of the self-constitution of the species in the medium of social labor and class struggle, is possible only as the self-reflection of the knowing subject (Habermas, 1968/71:62-3).

Resumiendo, la conciencia se constituye en la praxis ante la naturaleza externa (trabajo) y ante la naturaleza interna (interacción comunicativa); esta praxis sólo es concebible con un sujeto agente, interactuante con el mundo; la constitución del sujeto agente se establece en el ámbito de la cultura, que por ser tal es histórica y, en consecuencia, se traduce en la constitución de un sujeto histórico; por último, no se trata de un sujeto individual, sino de un sujeto social.

Esta es una concepción opuesta a la del materialismo dialéctico, para el cual la revolución se presenta como una necesidad histórico natural, fuera de la libre decisión de los hombres existentes. La realización de la sociedad sin clases es el resultado de las leyes naturales de la evolución de la sociedad. En cambio, para el materialismo histórico, "lo esencial del marxismo es la idea de que la historia tiene un sentido, pero sólo lo tiene en tanto lo instauran los hombres. En consecuencia, el sentido de la historia es tan contingente como ella misma" (42). Correlativamente, la praxis del

sujeto con conciencia crítica de la historia, tras acudir a la ciencia empirico analítica que dictamina sobre la posibilidad de la acción revolucionaria, implica que el sujeto está en capacidad de decidir el que dicha acción se realice o no.

No es posible extenderse más en la explicación de esta antropología marxista, mucho menos establecer una discusión con otras interpretaciones del marxismo que se desarrollaron durante el siglo presente especialmente en la URSS, Alemania, Francia, Italia y Bélgica. Lo que se pretende con la anterior exposición es mostrar una teoría sobre el hombre que, aunque distinta de la existencialista en cuanto punto de partida y método, llega a conclusiones no excluyentes, sino más bien complementarias. Un análisis más detallado sobre estas divergencias y convergencias se realizará en los siguientes capítulos.

NOTAS DEL CAPITULO 1

1. NAVIA, W. Fundamentos teóricos de la competencia comunicativa, (Tesis de Maestría, 1982, inédito).

2. CHAFE, W.- El significado y la estructura del lenguaje, (1970/76).

3. VIGOTSKY, L.- Pensamiento y Lenguaje, (1956/73:172).

Vale la pena mencionar que el análisis que Vigotsky realiza del lenguaje interiorizado implica una ampliación del objeto, no solo porque pone al significado en primer plano, pues lo que relaciona constitutivamente en dicho lenguaje son conjuntos de significados. El que los mismos no necesariamente se relacionen con oraciones o que incluso se casi elimine la palabra para operar con significados puros, induce a pensar en conjuntos de estructuras profundas sui generis que se estructurarían en unidades mayores a las que se podría denominar textos constituidos por dichos significados y que luego podrían traducirse a textos de lenguaje (Ib:191). Otro aspecto importante es la distinción entre sentido y significado propiamente dicho. El primero nos pone la situación contextual, porque implica "la suma de todos los sucesos psicológicos que la palabra provoca en nuestra conciencia", mientras que el significado es una zona del sentido, la más estable y precisa. El sentido cambia con el contexto, el significado permanece. De esta manera, Vigotsky implica el aspecto pragmático del lenguaje interior, manifiesto en el sentido, en oposición al nocional, manifiesto en el significado. Por último, es interesante examinar las pruebas experimentales que presenta el psicolingüista ruso para mostrar la diferencia entre el lenguaje interiorizado y el egocéntrico y la ejemplificación adjunta que permita una caracterización del primeramente nombrado.

4. MOSCATO, M., WITWER, J. Psicología del Lenguaje: 1979:39-63; GREEN, J., Pensamiento y Lenguaje (1975/79:112).

5. Hay dos aspectos en las reflexiones chomskianas que pueden inducir a equívocos. El primero es la matematización en la formulación de sus modelos que conduce al equívoco de que se habría convertido a la lingüística en una matemática o, incluso, en una cibernética. Para aclarar lo ultimamente mencionado basta recordar la crítica que a los procesos Markov efectúa Chomsky en Syntactic Structures. Con respecto al papel que juegan las matemáticas en su teoría, véanse sus declaraciones a M. Ronat en Conversaciones con Chomsky (1977/78:71. El segundo aspecto lo forman las reiteradas críticas al empirismo. Son muchos los motivos de esta crítica, desde razones epistemológicas hasta ideológicas. Pero el hecho de que Chomsky rechace el reduccionismo empirista y sus implicaciones ideológicas, no lo separa del postulado positivista de que la ciencia "seria" es la natural. El designa a las ciencias culturales con el adjetivo de "blandas" (soft sciences)" (Conversaciones..., 116). En la formulación de sus modelos,

se advierte que sigue los paradigmas de las ciencias naturales, específicamente de la física.

6. CHOMSKY, N.- "Deep Structures, Surface Structures and Semantic Interpretation" (1968/76), "Observaciones sobre la Nominalización" (1972/79). Cfr. Jackendoff, (1982).

7. Estas teorías tienen por objeto lo siguiente:

La teoría de límites pone las condiciones de localidad (locality) sobre ciertos procesos e items relacionados.

La teoría de gobierno: su noción central es la reacción entre la cabeza de una construcción y las categorías dependientes de ella.

La teoría es concerniente con el asignamiento de los roles temáticos como el agente de una acción (θ roles).

La teoría de ligamientos concierne con las relaciones de anáforas, pronombres, nombres y variables con sus posibles antecedentes.

La teoría de Caso asigna un Caso abstracto y su realización morfológica.

La teoría de control determina la potencia para la referencia del elemento pronominal abstracto PRO (Chomsky, On binding... 1981:5-6).

8. HART, H. L. A.- "The Ascription of Responsibility and Rights", (1968:X

9. DAVIDSON, D.- "Agency" (1971:7; "Action, reason and causes", 1963/68:1

10. CHISHOLM, R.- "On the logic of intentional action" (1971:69).

11. HAMLIN, D. W.- "Causality and Human Behavior" (1968:52).

12. MELDEN, A. I., "Action" (1956:27); Free Action (1961:28,43).

13. DIJK, T. von, Text and Context (1977/78).

14. WRIGHT, G. H. von, Un ensayo de lógica deóntica y la teoría general de la acción (1968/76).

15. BUHLER, K., 1934/67, P. 97.

16. Ib.:100.

17. Austin dictó unas clases en Oxford sobre el tema "Palabras y acciones" durante los años 1952-54, que sirvieron de base para las conferencias que dictó en Harvard en 1955 y que aparecieron como publicación postuma con el título How to do things with words, traducida al castellano como Palabras y acciones. No se sabe si Austin conoció la Teoría... de Bühler; más probable es que si ha conocido la distinción de Humboldt. En todo caso, su pretendida originalidad en cuanto al enfoque, la que le hace presumir de haber efectuado "la mayor y más saludable revolución de toda (la) historia" de la filosofía (Op. cit:44), no se ajusta a la realidad. Searle, irónicamente, califica a estas palabras como a "ligera exageración" (Speech Acts:1968/78:131).

18. SEARLE, J., Op. cit. 17.

19. Esta caracterización está muy cercana a la propuesta por Searle en la obra citada (pp. 49-50). Es interesante al respecto la contraposición con la tesis de Grice en "Meaning", 1967.

20. Cfr. Austin, Op. cit. 50, 148-50; Searle, Op. cit., 57-61. Me aparto de la distinción entre expresiones constatativas y realizativas. Las primeras, al afirmar verdad o falsedad mediante verbos como digo, afirmo, niego, tienen la F aserción o representación. Se podrían traducir: "Yo, por lo que digo, a ti, digo que es verdad (verbo 'realizativo') que p (la proposición = V/F)". La ilocución se cumple con el reconocimiento de F por parte del oyente. Los efectos subsidiarios como el convencimiento, persuasión, fastidio, placer que se puedan suscitar en el oyente están allende la teoría de los actos verbales. La distinción de perlocución propuesta por Austin provocó confusión en este aspecto y es innecesaria. Todo acto verbal es per se ilocutivo (=tiene F).

21. Cfr. SEARLE, J. - KIEFER, F. - BIERWISCH, M., Speech Act Theory and Pragmatics, 1980:IX - XI.

22. CHOMSKY, N. - Rules and representation, 1980.

23. Cfr. Lenguaje y Entendimiento, 1967/74:127; Reflexiones sobre el lenguaje, 1975/79:12-13; Rules..., 134, 189.

24. Al afirmar que la capacidad innata de lenguaje es lo esencial y constitutivamente humano se puede cometer el error de interpretar esta afirmación muy restrictivamente. Chomsky concibe a la mente humana como un conjunto de facultades o competencias como la artística, la fisiognómica, la pragmática, etc. Pero él insiste en que lo que diferencia a hombre de animal es la competencia lingüístico sintáctica, no por ejemplo la pragmática que en algunos aspectos poseen también los animales (Rules: Ib).

25. WITTGENSTEIN, L., - Philosophical Investigations, (1958), párrafo 98. Cfr. GELLNER, E., Palabras y cosas, 1959/62:118.

26. WITTGENSTEIN, (Ib., párrafos 19, 23, 67).

27. CAMPS, V. Pragmática del Lenguaje y Filosofía Analítica, (1976:145).

28. HEIDEGGER, M., - Ser y Tiempo, (1927/80:407).

29. MARX, K., - Prologo de la Contribución a la Critica de la Economía Política. En: MARX-ENGELS, Obras escogidas, t. 1, 1976, 517-8.

30. MARX, K. - ENGELS, Op. cit, t. 3, 29.

31. Engels expone en "El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre" una teoría evolucionista sumamente imaginaria. La explicación de la formación de los órganos fonatorios es, fuera de simplista, contraria a los datos de la evolución de las especies, pues la que habría precedido a la humana no ha logrado ningún desarrollo articulatorio, como habría que suponer en caso de aceptar su tesis. Pero lo más importante es que, según Engels, la hominización está determinada exclusivamente por el trabajo, sin que se produzca una mediación a través de la interacción en general y, más específicamente, la interacción comunicativa. Habermas, en cambio, concibe a la antropogénesis como un proceso determinado por la "interpenetración de mecanismos evolutivos orgánicos y culturales" "solo en los umbrales del acceso al homo sapiens, esta forma mixta organico-cultural de la evolución cede su lugar a una evolución exclusivamente social. El mecanismo evolutivo natural se detiene. Ya no se originan especies nuevas" ("Para la reconstrucción del materialismo histórico", 1975/79:9). (Cfr. Lorenzer, 1973/76; Braunstein, 1980).

32. LENIN, en Materialismo y Empiriocriticismo (1908/77, passim). El importante ideólogo de la concepción marxista oficializada sigue los lineamientos del pensamiento de Feuerbach y Engels, como repetidamente lo profesa. He aquí algunas referencias: Citando a Feuerbach dice: "De modo que Feuerbach reconoce en la naturaleza la regularidad objetiva, la causalidad objetiva, que sólo con aproximada exactitud es reflejada por las representaciones humanas sobre el orden de la ley, etc. El reconocimiento de la realidad objetiva del mundo exterior, de los objetos, de los cuerpos, de las cosas, reflejados por nuestra conciencia" (1977:160-1). "En Ludwig Feuerbach leemos igualmente que "las leyes generales del movimiento, tanto del mundo exterior como el del pensamiento humano, son dos series de leyes idénticas en cuanto a la cosa, pero distintas en cuanto a la expresión, en el sentido de que el cerebro puede aplicarlas conscientemente mientras que en la naturaleza, y hasta hoy también, en gran parte, en la historia de la humanidad, estas leyes se abren paso de un modo inconsciente, bajo la forma de una necesidad exterior, en medio de una serie infinita de aparentes casualidades" (1977:162). El tiempo y el espacio no son categorías a priori como lo concibió Kant: "No es posible sustentar de manera consecuente un punto de vista filosófico hostil; a todo fideísmo y a todo idealismo si no se admite resuelta y claramente que nuestros evolutivos conceptos de tiempo y espacio reflejan el tiempo y el espacio de la realidad objetiva, aproximándose en esto, como en general, a la verdad objetiva." (Ib:184). Con respecto a la ciencia física de su tiempo ataca a la teoría de Abel Rey, expuesta en La théorie de la physique chez les physiciens contemporains (F. Alcan, 1907), sobre la crisis de la física que se refugia en su simbolismo para superar el mecanicismo realista anterior. Para Lenin, justamente la antigua física guarda el fundamento materialista del conocimiento: "En Francia se llama fideístas (de la palabra latina fides, fe) a los que ponen la fe por encima de la razón. Llamase antiintelectualismo a la doctrina que niega los derechos a las pretensiones de la razón. Por consiguiente,

en el sentido filosofico, la esencia de la "crisis de la Fisica contemporánea" consiste en que la antigua Fisica veía en sus teorías "el conocimiento real del mundo material", es decir, el reflejo de la realidad objetiva. La nueva corriente en la Fisica no ve en la teoría más que símbolos, signos, señales para la práctica, es decir, niega la existencia de la realidad objetiva, independiente de nuestra conciencia y reflejada por ésta. Si Rey se atuviera a una terminología filosofica exacta, debería haber dicho: la teoría materialista del conocimiento, adoptada espontáneamente por la antigua Física, ha sido sustituida por una teoría idealista y agnóstica, de lo que se ha aprovechado el fideísmo, a pesar del deseo de los idealistas y de los agnósticos". (Ib:269-70).

33. Ibid., 279.

34. ENGELS, Naturnotwendigkeiten, 112-3. Cit. por Lenin, op. cit., 196.

35. HABERMAS, J., - La reconstrucción del materialismo dialéctico, 1976/81:9.

36. HABERMAS, J., - Knowledge and Human Interest, 1968/71:53.

37. Estas etapas de reflexión están ligadas a estadios de comunicación que son los siguientes: "En el estadio de la interacción simbólicamente intermediada, el lenguaje y la acción aun se hallan entrelazados dentro del marco de un modo de comunicación único, imperativamente determinado. A manifiesta, con ayuda de un símbolo comunicativo, una expectativa de comportamiento, ante la cual B reacciona con una acción, cuya intención es la de colmar las expectativas de A. La significación del símbolo comunicativo y la acción se definen recíprocamente. Los participantes suponen que, en principio, podrían cambiar sus lugares en sus relaciones interpersonales, pero permanecen atados a su posición activa.

En el estadio del lenguaje proposicionalmente diferenciado, el lenguaje y la acción se separan por vez primera. A B pueden ligar la posición activa del participante con la posición proposicional del observador; ambos pueden no sólo asumir la perspectiva del otro participante, sino también cambiar la perspectiva de participante por la de observador. Por ello, dos expectativas recíprocas de conducta pueden coordinarse de tal suerte que las mismas constituyan un sistema de motivación recíproca o, como también podemos decirlo, un rol social. En este estadio se separan las acciones de las normas.

En el tercer estadio del lenguaje argumentativo, pueden convertirse en el tema las pretensiones de validez que vinculamos con actos de lenguaje... Las normas y los roles aparecen como necesitados de una justificación; su validez puede ponerse en tela de juicio o fundamentarse con referencia a principios". (Habermas, 1975/81:21-22).

38. Es interesante el análisis que Habermas efectúa sobre la reflexión acerca de la relación entre el delito como ruptura del orden ético institucional y la posibilidad que el delito mismo pueda

desarrollarse como autorreflexión de lo estatuido, cuando éste se compara con lo que es diferente y opuesto a su unicidad. Se tratará este tema en c.4.

39. BURLASKI, F., - Materialismo Dialéctico, 1981, 40.

40. MARX, C., "Tesis sobre Feuerbach". En: MARX-ENGELS, Op. cit., t. 1, 7-10.

41. GABAS, R., Dominio técnico y comunidad lingüística, 1980, 144.

42. Ib., 125. Gabás acude en este acápite al pensamiento de Merleau-Ponty

2. ONTOLOGIA DE LA COMPETENCIA COMUNICATIVA

2. El Ser de la Competencia Comunicativa.

La vision panorámica que se efectuó en el anterior capítulo sobre los fundamentos teóricos de un modelo de competencia comunicativa proporciona los criterios sobre los que se ha de construir dicho sistema abstracto. La formulación del mismo requiere, sin embargo, una previa elucidación: la discusión del status ontológico de la competencia comunicativa.

Dos son las razones de la necesidad de plantear este debate. Primera: no es prima facie evidente cuál es la naturaleza ontológica de la misma. Segunda: son diversas las consecuencias tanto metodológicas, como teóricas según se adopte una posición ante las posibilidades planteadas, la biologicista, la culturalista o la integralista. En efecto, por coherencia lógica, se ha de acudir al "estilo de Galileo" propio de las ciencias naturales, en el primer caso; se ha de postular un materialismo histórico, en el segundo; o se ha de proponer un trascendentalismo histórico, en el tercero.

Hay que aclarar, asimismo, que la discusión hasta ahora suscitada no se ha centrado específicamente en la competencia comunicativa, pues esta teoría es relativamente reciente, sino sobre la competencia lingüística. Con todo, al estar ésta implicada en aquélla, los argumentos esgrimidos son en terminos generales válidos para ambas competencias.

2.1. La Competencia Comunicativa como Objeto Natural.

La reflexión sobre el ser humano, sea cual fuere su constitución ontológica, organismo o animal cultural, no puede eludir la necesidad de enfocarlo como un ser que está en un entorno o circunstancia. Según sea la asignación que se le haga a su naturaleza y a la mayor o menor relevancia que se atribuya a la misma o al medio ambiente, así serán las tesis sobre sus facultades o competencias. La tesis biologista considera al ser humano como un organismo que posee facultades de naturaleza biológica, innatas o aprendidas, mediante las cuales interactúa con el medio ambiente; la tesis culturalista, por el contrario, enfatiza la acción del medio ambiente sobre el organismo, específicamente, del medio ambiente social. Desde luego, entre ambos extremos hay una gama de posiciones intermedias que se inclinan más o menos hacia uno de los polos. Se iniciará la discusión con la primera de las tesis mencionadas.

2.1.1. El biologismo innatista.

El presupuesto básico del biologismo innatista es que la explicación de todas las formas de conducta humana ha de suponer como hipótesis única un fundamento innato, no aprendido, del ser humano. Se han de exponer a continuación tres formulaciones: la de Lenneberg, un innatista moderado; la de Chomsky, un innatista radical; y la de Bickerton, un innatista que apoya su tesis en un fenómeno cultural.

2.1.1.1. Los supuestos biológicos del lenguaje: Lenneberg

Eric H. Lenneberg propone en Fundamentos biológicos del lenguaje

(1967/75) una tesis para explicar "de qué fuente procede la facultad del habla" (p. 21). Tras desestimar las explicaciones fundamentadas en el descubrimiento casual de formas útiles de vocalización (como la teoría del wau-wau), las explicaciones conductistas y las culturalistas, considera que los principios explicativos adecuados son los que se fundamentan en "la naturaleza biológica" de la especie humana. Esto implica la negación de que el lenguaje natural humano sea una forma básicamente semejante a las formas de comunicación animal (¹); por el contrario, se postula que se trata de "una conducta única en todo el reino animal" (p. 24). Se ha de estudiar por consiguiente este tipo de conducta específica de la especie y el organismo que la soporta desde una perspectiva estrictamente biológica. "de igual modo que el zoólogo que estudia el tejón debe preocuparse tanto de su psiquismo como de sus hábitos con el fin de dar una visión completa de dicho animal" (p. 23). Esto se asienta en una tesis fundamental: "que la conducta, en general, es parte integrante de la constitución de cualquier animal, parte integrante de la totalidad orgánica; está en relación con estructura y funciones, siendo unas la manifestación de las otras" (Ib.).

Para probar esta tesis presenta abundante material empírico, una secuencia de planteamientos de la problemática emergente, una discriminación rigurosa sobre los datos plenamente comprobatorios y sobre los discutibles, en pocas palabras, una investigación seria y fundamentada. Al final, ofrece el autor un resumen de las premisas y de su teoría, que las reseña resaltando los aspectos pertinentes a la presente tesis.

En primer lugar, "la función cognoscitiva es específica de cada especie" (p. 413). Desecha, por consiguiente, la continuidad lineal de la caracterización de la conducta animal en general propia del evolucionismo y asumida luego por el conductismo (2). Por función cognoscitiva se entiende a las funciones cerebrales específicas que median entre el input sensible y el output motor. Se desconoce la neurofisiología de estas funciones, pero se conocen sus correlatos específicos, como "la propensión a categorizar de modos específicos, la capacidad para resolver problemas, la formación de grupos de aprendizaje, la tendencia a generalizar en ciertas direcciones o la facilidad para memorizar en ciertas condiciones y no en otras" (p. 414).

Siendo específica de cada especie, la función cognoscitiva "aparece reproducida en todos los miembros de la especie" (Ib.). Sin embargo, se ha de efectuar un proceso de maduración. Durante el mismo, aunque es verdad que el medio contribuye a dicho desarrollo, es también evidente que el medio no es específico para la forma de desarrollo de un tipo o forma de función, sino para varios. En este sentido, "la cognición se considera como la manifestación conductual de procesos fisiológicos" (p. 415), que se realizan desde la etapa del neonato hasta una edad determinada dentro de la etapa de la niñez.

Por último, "entre los animales, ciertos fenómenos sociales sobrevienen por adaptación espontánea de la conducta del individuo en desarrollo a la conducta de los otros animales que le rodean" (pp. 415-416). Es amplia la gama de los casos en que se necesitan de condiciones sociales para el desarrollo de la madurez del individuo.

Uno de los casos más interesantes en la presente discusión es que "en algunas especies la estimulación correcta debe tener lugar durante un corto periodo formativo en la infancia; de no efectuarse esto, el desarrollo posterior puede quedar serio e irreversiblemente alterado" (Ib.). Pero esta condición no representa concesión alguna a la tesis ambientalista. En efecto, los estímulos externos no son otra cosa que disparadores que ponen a funcionar el organismo ya maduro, al que Lenneberg compara con un resonador. Aunque las ondas sonoras sean condición necesaria para que resuene el instrumento, no son ni pueden ser la causa necesaria para la constitución del mismo.

Partiendo de estas premisas, ¿En qué consiste la tesis biologista de Lenneberg?

1. "El lenguaje es la manifestación de tendencias cognoscitivas de la especie" (p. 416). Esto implica que el hombre es un animal cognoscens, más que un animal rationale o comunicans. Por ende, el lenguaje está enraizado en las peculiaridades biológicas, como también lo está en la cognición. Esto, sin embargo, no implica que se haga necesario suponer 'genes del lenguaje'" (p. 299).

2. "La función cognitiva que subyace al lenguaje es una adaptación de un proceso ubicuo (entre los vertebrados) de categorización y extracción de semejanzas" (p. 417).

3. "Las propiedades biológicas de la forma humana de cognición establecen límites estrictos al margen de posibilidad de variación de los lenguajes naturales" (Ib.). Esto es un volteo de 1., si la cognición está determinada por lo biológico y el lenguaje lo está por

la cognición, el lenguaje también estará determinado restrictivamente por lo biológico. Dentro de este enmarcamiento, las posibilidades de variación de los lenguajes naturales son infinitas.

4. "La existencia de nuestros procesos cognitivos motiva una capacidad para el lenguaje. Se trata de una capacidad para un sistema de comunicación que debe ser necesariamente de un tipo específico" (Ib.). Si el lenguaje es también un sistema de comunicación, han de converger los procesos de maduración genética con las condiciones ambientales adecuadas. "La maduración coloca a los procesos cognitivos en un estado que podríamos llamar de disposición para el lenguaje" (p. 418), el ambiente provee los materiales que posibilitarán el tránsito de la "estructura latente del lenguaje" a la "estructura realizada" (Ib.).

5. De la misma manera que las células y tejidos se van diferenciando progresivamente durante la ontogenia, la maduración de la facultad cognitiva va diferenciando diversas funciones, una de las cuales es el lenguaje. Cada función madura se deriva de funciones embriológicamente anteriores o primitivas. En el caso del lenguaje, no se ha de buscar la causa de su desarrollo, sino se ha de atender más bien al hecho de que la maduración en el lenguaje es "el paso por estados altamente inestables; el desequilibrio en uno conduce a reorganizaciones que traen consigo nuevos desequilibrios, que producen posteriormente reorganizaciones, y así sucesivamente hasta que se alcanza una estabilidad relativa, que se conoce como madurez" (p. 419).

6. "Puede asumirse que la capacidad para el lenguaje y la estructura latente han de estar reproducidas en todos los seres humanos sanos debido a que son consecuencia de los procesos cognitivos específicamente humanos y de un curso de maduración específica del hombre. En otras palabras, la gramática universal es de un tipo único, común a todos los hombres, y es totalmente un producto secundario de los modos de cognición peculiares en la constitución biológica del individuo" (3).

7. Queda implicado en lo anterior que la gramática universal se ha de encontrar reproducida en todos los niños, lo cual los capacita para aprender cualquier lenguaje. Sólo hace falta que funcione normalmente el mecanismo cerebral en base a los datos que se les proporciona como materia prima.

8. Los grupos sociales, que pueden ser requisito indispensable para que se efectúe el proceso de maduración de las funciones de lenguaje, sólo cumplen la función de "disparadores". A Lenneberg le parece más ilustrativa la metáfora de la resonancia, pues patentiza cómo el resonador puede ser afectado por la cualidad y naturaleza de las ondas sonoras resonantes. Si un niño aprende el francés es porque, al oír la resonancia de la lengua francesa, una posibilidad entre tantas otras, vibra dentro de la banda de frecuencia de la misma. Pero la capacidad de resonancia del resonador no es producto de la resonancia sino de su cualidad específica.

"Por tanto, la propagación y el mantenimiento de la conducta lingüística en la especie no es comparable a la tradición cultural que se transmite de generación en generación. El individuo no sirve como

vehículo pasivo o como canal a través del cual se transmite la información; en lugar de ello es una unidad autónoma constituida con mucho del mismo modo que las otras unidades que le rodean, dispuesto a comportarse del mismo modo que ellos lo hacen. Su conducta es activada por contacto social, y hay alguna adaptación superficial a la estructura de conducta de los otros, pero puede ser bueno el recordar que solo puede funcionar si es capaz de sintetizar (recrear, podría ser otra palabra) el mecanismo completo del lenguaje a partir de la materia prima de que dispone. La materia prima no es útil a no ser que pueda descomponerse como se descomponen las proteínas de los alimentos en aminoácidos, y reconstruirse de nuevo de acuerdo con el esquema de su estructura latente que habita en su interior. De este modo el individuo se considera como, por decirlo así, funcionando en virtud de su propia fuente de energía; construye el lenguaje por sí mismo (dado que disponga de la materia prima con qué hacerlo), y la historia natural de su desarrollo proporciona los mecanismos mediante los cuales armonizará su función con la de los otros individuos en funcionamiento, igualmente autónomos, que le rodean; la forma de su lenguaje tendrá la forma externa de su comunidad nativa" (p. 421).

Resta sólo añadir que el "aparato" procesador de los datos del lenguaje, es decir, de las oraciones que han de generarse luego de acuerdo con las reglas específicas de una gramática, es un mecanismo innato. El organismo humano se ha de organizar de una manera específica siguiendo las determinaciones de una matriz biológica" (p. 437) y el lenguaje es producto de las características que devengan de la citada matriz. Se ha de limitar, sin embargo, la proyección de

lo que puede ser innato en la conducta lingüística. Lenneberg postula que son innatos "los modos de categorización..., el modo general del proceso de actualización pero no ningún (sic) aspecto particular de la estructura realizada... (Estos) procesos mediante los cuales se llega a la estructura realizada, externa, de un lenguaje natural, son propiedades innatas específicas de la especie y profundamente arraigadas de la naturaleza biológica del hombre" (p. 438).

2. 1. 1. 2. El biologismo genético: Chomsky.

La tesis de Lenneberg es un intento de confirmación de la hipótesis innatista formulada por Chomsky desde 1965. El punto de partida es el racionalismo cartesiano y el de llegada este tipo de biologismo. Chomsky plantea su tesis en Aspects of a Theory of Syntax y la va desarrollando y retocando a lo largo de muchas de sus obras, algunas más específicamente relacionadas con el tema general, que es la relación entre la estructura del lenguaje y la de la facultad mental correspondiente, el entendimiento. Se han de citar "La lengua y la mente" (1966/71), Cartesian Linguistics (1966) El lenguaje y el entendimiento (1968/73), Reflexiones sobre el lenguaje (1975/79), Essays on form and interpretation (1977), Rules and representations (1980), Knowledge of Language (1985) y Managua Lectures (1988).

Una idea central domina todo su razonamiento; implícita en Descartes, se explicita en las siguientes palabras de Leibnitz:

Realmente pienso que los lenguajes son el mejor espejo de la mente humana y que un análisis de la significación de las palabras haría conocer las operaciones del entendimiento mejor que cualquier otra cosa (Nouveaux Essais, libro III, c.VII, párrafo 6; cit. por Rabosi, "La filosofía de John Austin, Palabras y acciones: 1962/71, p. 15).

Si esto es así, tendrá que haber una correspondencia "entre las propiedades innatas del entendimiento y los rasgos de la estructura lingüística, ya que el lenguaje, después de todo, no tiene ninguna existencia fuera de su representación mental" (Chomsky, 1968/73, p.151). Hay que hacer notar aquí que se encuentra una diferencia de la concepción chomskiana con la leibnitziana, pues para este último, interesado en encontrar un alfabeto del pensamiento humano, la relación de la mente hay que establecerla con las significaciones de las palabras, mientras que para aquel la relación hay que establecerla con la estructura lingüística, que no ha de ser otra que de carácter sintáctico. La mente, en este sentido, debe ser lingüística, es decir, sintáctica. Pero no es el momento de ahondar en este aspecto particular.

Es interesante destacar el tránsito de la tesis racionalista al biologismo actual. Para Descartes el hombre estaba compuesto de cuerpo, res extensa, y alma, res cogitans. Los métodos aplicables a uno u otro no pueden ser los mismos. A la sustancia extensa corresponde el método matemático. "El mundo de los cuerpos se halla sometido, sin limitación alguna, al imperio del pensamiento matemático. No queda en él ningún residuo comprendido; no quedan, aquí, 'cualidades', oscuras sustantivas e irreductibles a los conceptos puros de magnitud y número" (Cassirer, Las ciencias de la cultura, 1942/72, p. 17). En cambio no es posible realizar lo mismo con la sustancia pensante. Para superar este dualismo se ha de recurrir a un principio unificador: Dios, cuya demostración realiza acudiendo a la prueba ontológica de S. Anselmo. Siendo un ser

perfecto y, como tal, existente, Dios no puede engañar y, al atribuir origen divino a ambas sustancias, se funda la validez de las ideas innatas. De esta manera, cuando los objetos externos nos llegan a través de los sentidos, se puede confiar en las operaciones que el pensamiento realiza al conocerlos, porque nuestra mente está provista de ideas innatas valederas.

En el racionalismo cartesiano el principio unificador de naturaleza y espíritu se sitúa en algo externo a ambos. El primer paso al biologismo se suscito poco después, cuando Spinoza equipara a Dios con la naturaleza. En este caso, hay un sólo principio unificador y puede darse un solo método. De esta manera se hace extensiva a la sustancia cogitans y -de la misma manera que Leibnitz- se considera encontrada "la prueba completa de la verdad del panlogismo y del panmatematicismo" (Ib.).

Chomsky se adhiere a esta línea de pensamiento. Existe un solo tipo de realidad, la realidad natural. El hombre es parte de la misma y se lo ha de considerar como un ser exclusivamente biológico. El lenguaje es una manifestación específica de la especie y, al mismo tiempo, el medio más efectivo para penetrar en un aspecto fundamental del ser humano, su facultad de lenguaje:

Más interesante (que la consideración tradicional de que el lenguaje es espejo de la mente) es, para mi por lo menos, la posibilidad de que a través del estudio de la lengua podamos descubrir los principios abstractos que gobiernan su uso y su estructura, los cuales son universales por necesidad biológica y no meros accidentes históricos, y derivan de características mentales de la especie (1975/79;12).

La lingüística es para Chomsky la puerta para penetrar en la "esencia humana". En efecto, siendo lo específico de la especie

humana su capacidad cognoscitiva, que para Chomsky es lo mismo que la mente o el entendimiento (mind), y existiendo paralelismo entre la estructura de la mente y la estructura del lenguaje, esta última es el velo de Maya que se ha de recorrer para descubrir la mente. Por esta razón la lingüística es una parte de la psicología, dentro de esta es una parte de la psicología de la mente y, como esta última pertenece a la biología, la lingüística es una parte de la biología (1975/79;64) como se advierte en la siguiente figura:

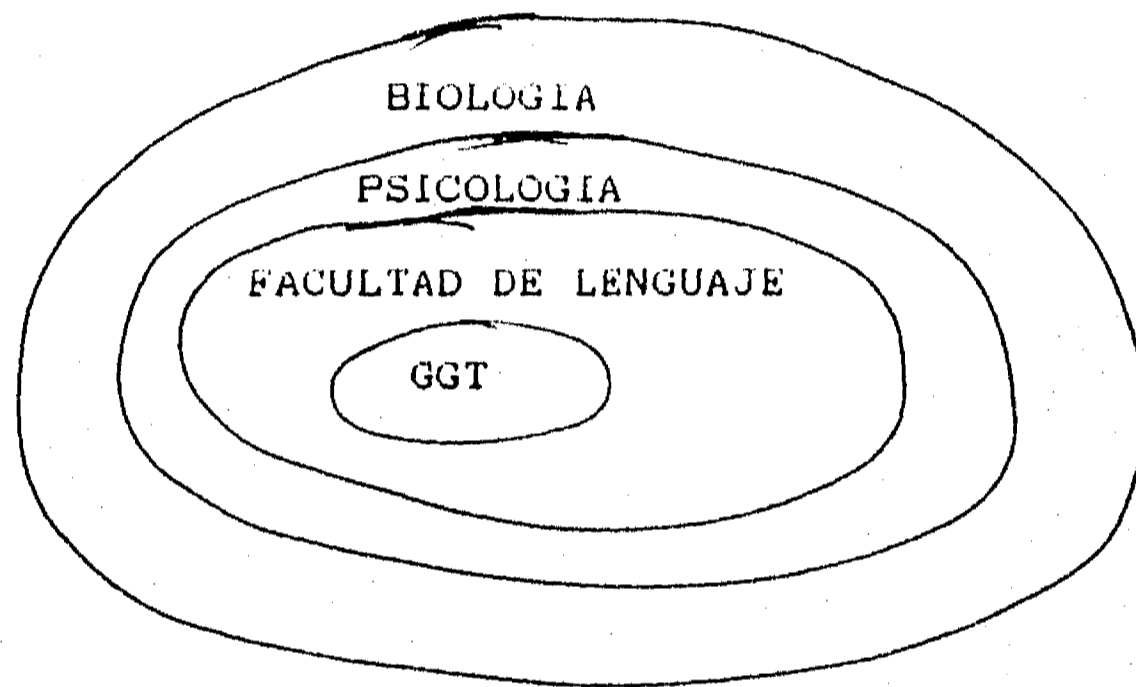


Fig. 1. Ubicación de la GGT, según Chomsky.

La mente humana está constituida por una serie de facultades cognitivas de la más diversa especialización. Por ejemplo, la capacidad para identificar rostros, para determinar la personalidad de las personas, para reconocer una melodía traspuesta, para manejar las matemáticas, etc (1975/79:38). Entre estas se encuentran las facultades de lenguaje: la competencia computacional, responsable de la gramática del lenguaje, y la competencia pragmática, responsable del uso de la lengua en la comunicación (1980:90). Pero lo que permite el acceso a la esencia humana es justamente la competencia

gramatical, no la pragmática, que la comparte el hombre con los animales (Ib.:57).

Hay otra razón más primordial para considerar a la facultad del lenguaje como la vía para acceder a la esencia humana. Se trata de que el conocimiento que se llegó a adquirir del sistema lingüístico, específicamente, del modelo generativo transformacional, permite, por analogía reconstruir el "órgano mental" (Ronat; 1977/78:27) que tiene la capacidad de lenguaje. Chomsky plantea su hipótesis en varias obras, pero la especifica con mayor detalle en Reflexiones (1975/79;26-60) y la resume y discute en el debate Chomsky-Piaget (1979-83;65-67,150-155). Abreviando, podemos decir que el proceso de adquisición del lenguaje por parte del ser humano implica la postulación de un estado inicial S_0 , una serie de estados intermedios S_1, S_2, S_n , y un estado final o estacionario S_∞ , que es justamente la competencia gramatical del hombre normal lingüísticamente maduro. El S_0 es, por principio, un sistema anterior a la experiencia, pero, a diferencia de la caja vacía de los empiristas, tiene una consistencia específica. La experiencia E no forma ni constituye a S_0 , sino que, por una parte, es un mero detonador de su maduración y crecimiento, m , y por otra, es un elemento que relaciona S_0 con S_∞ . Desde esta última perspectiva, S_0 es una función que proyecta la experiencia vivida para el organismo en S_∞ , la cual, una vez adquirida, apenas se modifica. Un lingüista descriptivo o estructuralista quedará satisfecho con el estudio de esta gramática, pero Chomsky sólo se fascinará por la indagación del sistema de la lengua porque ella remite al descubrimiento de la esencia humana. Por ello se interrogará: si S_∞

es un sistema con X características, ¿cuáles deben ser las características de S_0 que posibilitan la proyección de la experiencia en S_n ? O también: ¿Cuál es la cantidad de estructura que es preciso atribuir a S_0 , cantidad que ha de corresponder con la verdadera estructura del estado inicial, para explicar la naturaleza del lenguaje tal como la concibe la gramática generativo-transformacional? La respuesta a estas interrogantes nos revelará la consistencia del órgano mental llamado gramática universal y, por ende, la consistencia de la esencia humana.

Este órgano mental es, desde luego, de naturaleza biológica. Chomsky ha ido especificando este acerto cada vez con mayor nitidez. Lo que era "algo biológicamente dado" (1971/77;45) o un "biological endowment" (1977/;2) es, últimamente, algo "genético" (1980b;29,134), es decir, un "programa genético" (Ib;189).

Cuando Chomsky utiliza el término órgano mental, hay que entenderlo en dos sentidos. En primer lugar, en el literal, que designa un "órgano físico del cuerpo" (Chomsky-Piaget;op.cit:112) como el corazón o el córtex visual, y hay que estudiarlo de la misma manera que a las partes del cuerpo humano; en segundo lugar, en el metafórico, y en este sentido órgano ya no designa un órgano delimitado como el corazón o el hígado, por razones obvias, aunque sí denota algo biológico, que tiene "Las características generales de los órganos" (Ib;115). Una de ellas es la capacidad de crecimiento (growth), y por ello la historia de la adquisición de la lengua por parte del niño ha de ser considerada de manera semejante a la maduración de los órganos, como por ejemplo la maduración sexual. Los estímulos externos, cuya

función se reduce a la de ser disparadores de los dispositivos genéticos, hacen funcionar y crecer el órgano del lenguaje. En efecto, el desarrollo de las facultades del lenguaje, el cual se disparó cuando el infante recibió los estímulos lingüísticos de su entorno, "es harto probable que... finalice esencialmente alrededor de la pubertad" (Ib.). El hecho de que el órgano del lenguaje no sea ubicable como algo delimitado no significa que no sea localizable, pues tiene su lugar en el cerebro lateralizado, esa pequeña parcela del hemisferio izquierdo" que no posee el chimpancé de Premack" (Ib.:229). Pero, saltando los problemas sobre la lateralización cerebral, las raíces últimas de este órgano mental anidan en el nivel genético, como se especificará más adelante. En este punto, difiere de la posición de Lennerberg, quien, después de analizar la relación genes y capacidad de lenguaje, concluye que "no es necesario suponer 'genes de lenguaje'" (Op.cit:299; cfr. 272-88) Chomsky, en cambio, plantea claramente lo que constituye el dato genético del lenguaje:

I have in mind certain biological properties, the most significant of these being properties that are genetically-determined and characteristic of the human species, which I will assume for the purposes of this discussion to be genetically uniform, a further idealization. These properties determine the kind of cognitive systems, language among them... In the case of language, I will use these term "universal grammar" to refer to the properties of human biological endowment (Ib;28).

El sistema cognitivo supuesto por Chomsky no es unitario, sino que está constituido por una serie de componentes o facultades. Los relacionados directamente con el lenguaje son el sistema computacional del lenguaje y el sistema conceptual. El primero es responsable de las reglas que forman las construcciones sintácticas o los patrones

fonológicos o semánticos. El segundo determina el sistema de objeto-referencia, las relaciones temáticas o de caso (objeto, meta, instrumento, etc.). Las propiedades de ambos sistemas han de ser diferentes y, lo que es más sintomático, el sistema conceptual tal vez no pertenezca estrictamente a la facultad del lenguaje, sino que sea "part of some other faculty that provides common sense understanding of world in which we live" (Ib.:55). Aunque estos sistemas interactúen, se los debe distinguir como se diferencian los sistemas visual y circulatorio. "The conceptual system, for example, might have a central role in all sorts of mental acts and processes in which language plays no significant part, might have a different physical basis and different evolutionary history and so on" (Ib.).

Correlativos con estos dos sistemas, se postulan dos competencias, la gramatical y la pragmática. "By 'grammatical competence' I mean a cognitive state that encompasses all those aspects of form and meaning and their relation, including underlying structures that enter into that relation, which are properly assigned to the specific subsystem of the human mind that relates representations of form and meaning" (Ib.:59). Es fácil advertir que este esquema corresponde con el modelo gramatical de Chomsky. Se trata de una facultad "computacional" (p. 90) correlativa al modelo lingüístico matematizado. La competencia pragmática ha de ser un sistema mental diferente. "Pragmatic competence underlies the ability to use such knowledge along with the conceptual system to achieve certain ends and purposes. It might be that pragmatic competence is characterized by a certain system of constitutive rules represented in the mind, as

has been suggested in number of studies" (Ib.:59).

La postulación de que la mente está constituida por una serie de sistemas correspondientes a diversas competencias implica una concepción no unitaria de la mente. Por contrapartida, esto permite postular una teoría unitaria respecto a la correlación entre lenguaje y sustrato biológico que le corresponde. En efecto, si la gramática es un sistema formulado de una manera altamente formalizada cumpliendo con total rigor con el principio de la matematización de la naturaleza, a este sistema le ha de corresponder un dato biológico unitario, es decir, la gramática universal es función de una capacidad o sistema unitario y no de una correlación de varias capacidades o sistemas mentales, como lo hace resaltar S. Toulmin en "Brain and Language: a Comentary" (1971:393). En forma más concreta, a la gramática generativa transformacional le ha de corresponder una competencia específica de la mente, la competencia computacional, la cual ha de tener una base biológica específica. Se trata, pues, de una concepción modular de la mente humana, donde cada módulo es un sistema correspondiente a capacidades cognitivas diversas, una de las cuales es el lenguaje. Asimismo, el módulo computacional posee características biológicas específicas y necesariamente determinadas, a las cuales se denomina "gramática universal" (Chomsky:1980;28). De esta manera, este término denota el conjunto de elementos o reglas del sistema lingüístico, común a todas las lenguas naturales existentes o posibles, el mecanismo del niño (language acquisition device) que le capacita para adquirir el lenguaje y, por correspondencia necesaria, las propiedades del dato biológico, que

corresponden, desde luego, con la gramática generativo-transformacional. La interrogante planteada por Whitaker, "¿Esta la gramática en el cerebro?" queda palmariamente respondida por la tesis chomskiana del 80.

De una manera semejante, para la competencia pragmática, responsable del uso del lenguaje en la comunicación, se ha de postular una capacidad mental específica y, por ende, diversa de la gramatical. De este hecho se derivará una consecuencia radical: cuando las expresiones lingüísticas son el resultado de la "acción" de la competencia computacional, es decir, de la gramática universal, cuyas propiedades son "biológicamente necesarias" (Ib.), el producto ha de resultar una forma lingüística "pura": una oración gramatical. Por el contrario, lo que se llama "lenguajes" en el discurso ordinario no son propiamente lenguaje según el modelo idealizado de Chomsky y, lo que es más pertinente al presente razonamiento, se los podría considerar "impuros" por el hecho de que "incorporan elementos derivados por facultades distintas de la facultad de lenguaje y se apartan así en ciertos aspectos de los principios de la gramática universal" (Ib.).

A esta altura de la cuestión, Chomsky no se detiene, sino que se adentra en el componente biológico para discriminar qué tipo de constitución biológica le corresponde a la gramática universal y cuál a la capacidad de adquirir las lenguas particulares:

Taking a grammar to be a system of rules that provides representations of sound and meaning (among others) our task is to discover the representations that appear and the rules operating on them and relating them; and more important, to discover the system of universal grammar that provides the basis on which they develop. One might think of the genotype

as a function that maps a course of experience into the phenotype. In these terms universal grammar is an element of the genotype that maps a course of experience into a particular grammar that constitutes the system of mature knowledge of a language, a relatively steady state achieved at a certain point of normal life (Ib.:65).

Este es el meollo del biologismo chomskiano para explicar no sólo la competencia lingüística, de índole sintáctica, sino también la competencia comunicativa y cualesquiera otras competencias. Así, por ejemplo, si es un hecho que la mente humana considera, de entre la multitud posible de teorías a un número relativamente limitado por ser ellas las más plausibles racionalmente, esto implica que el rechazo de las restantes por su incompatibilidad con la evidencia se origina en la hipótesis de que la mente humana posee otra capacidad innata y biológicamente determinada, una especie de gramática universal del conocimiento científico ("science-forming capacity", Ib.:250). Las competencias gramatical, pragmática, científica, artística, etc. constituyen en su conjunto la mente humana. Lo que privilegia a la competencia gramatical o computacional es que, por ser específica de la raza humana, nos permite acceder a la esencia del hombre.

¿Existe alguna evidencia del mecanismo llamado gramática universal?

¿Existe evidencia sobre los otros mecanismos, como el de la competencia comunicativa, por ejemplo? ¿Es empíricamente comprobable el principio del isomorfismo entre sistema lingüístico formal y realidad psico-biológica? Desde luego que la observación directa del funcionamiento del cerebro in vivo es prácticamente imposible y la observación del tejido cerebral in mortuo carece de sentido en

relacion al funcionamiento del lenguaje, como lo advierte Whithaker en el articulo citado, al margen de las razones éticas que se transgredieran en el primer caso.

Para responder a estas interrogantes, Chomsky acude al principio pearceano del abductivismo (Cfr. Mi tesis de maestria citada:34-48). Según este principio, la teoria chomskiana es una hipótesis plausible, no experimentablemente comprobable, pero con la misma consistente validez que las hipótesis de un fisico sobre la naturaleza de las reacciones nucleares que ocurren en la profunda interioridad del sol. Si el fisico en cuestión presenta una teoria al respecto fundada exclusivamente en el estudio de la luz emitida en las áreas externas del sol, ¿cabría preguntarle sobre los datos fisico-empiricos que validan su teoria, sobre en qué fundamenta la verdad de su teoria? Si asi se lo hiciera, al científico no le queda otra alternativa que repetir su teoria, es decir, de que la evidencia derivada del estudio de la luz de la periferia del sol justifica suficientemente la plausibilidad de su hipótesis sobre la naturaleza interna del sol. La imposibilidad de penetrar en la interioridad del sol es análoga a la de introducirse en un cerebro humano. Pero asi como la luz del sol permite el acceso al dato fisico que explica la naturaleza del sol, asi también el modelo del lenguaje chomskiano nos conducirá al dato biológico que lo explica, según Chomsky.

¿Cuáles son los datos del sistema del lenguaje que pueden ser considerados como la luz emitida por el sol y que nos permiten penetrar, aunque sea indirectamente, en el núcleo del dato genético? O, en terminos mas especificos, ¿cuáles datos de S. poseen

características de tal naturaleza que puedan ser consideradas como casos poco influenciados por la experiencia E, de manera tal que puedan ostentarse como muestras de S_0 ? Chomsky fue acumulando una serie de ejemplos, como el de las interrogativas simples con respuesta sí/no, la condición de sujeto especificado (SSC), un caso de isla sintáctica y ejemplos fonológicos; en todos los casos, referidos al inglés.

Pongamos el ejemplo de la formación de las interrogativas simples con respuestas sí/no en inglés, por su sencillez y por los acres comentarios que mereció de Hilary Putnam.

Sean las oraciones:

(1) The man is here.

(2) Is the man here?

Para la generación de la interrogativa (2), se pueden plantear dos hipótesis explicativas:

H_1 : tratar la frase declarativa desde el principio hasta el final (de izquierda a derecha), palabra por palabra, hasta encontrar la primera unidad lingüística de la palabra is (...); transponer dicha unidad al principio de la frase (a la izquierda), formando así la interrogativa correspondiente.

H_2 : proceder como en H_1 , pero elegir la primera aparición de is (...) que sigue al primer sintagma nominal de la frase declarativa (Ib.:67).

H_1 es una regla independiente de la estructura, es decir, sólo exige que se analice la frase en términos de hechos sucesivos; cada palabra es considerada como algo físico que aparece en una determinada secuencia. La aplicación de esta regla consiste en proceder de izquierda a derecha, donde cada paso consiste en saltar de una palabra a la siguiente, y al encontrar la palabra is moverla lo más a la

izquierda posible, es decir, al inicio de la oración. En cambio, H_2 es una regla dependiente de la estructura, vale decir, implica un análisis no en términos sucesivos, sino en elementos estructurados, discriminados como tales. Primero se ha de distinguir la estructura FN, (lo que supone su correlación con FV), la cual no está constituida por objetos concretos y sucesivos sino por elementos abstractos e interrelacionados entre sí. Hecha esta operación se ha de mover a la izquierda no el primer is que aparezca sino el is que sigue a FN. El que el niño o el hablante iletrado desconozca la nomenclatura lingüística para identificar a esta estructura o a las relaciones entre los términos de un conjunto estructural es irrelevante para los fines del presente planteamiento.

Dada la simplicidad de (1), el resultado (2), una oración bien formulada, se produce aplicando H_1 o H_2 . Pero veamos qué sucede con la oración (3), un poco más compleja que (1):

(3) The man who is here is tall.

(4) *Is the man who here is tall?

FN

(5) Is the man who is here tall?

En (4) se movió el primer is que apareció en la secuencia, según H_1 ; en cambio en (5) se movió el is que sigue a la FN, según H_2 .

Ahora bien, si se parte del principio de que la mente humana analiza los datos de la realidad de una manera preconcebida (*), una mente que funciona como una máquina de estados finitos elegiría H_1 por ser la hipótesis más simple en términos de lógica computacional. Esta elección nos conduciría a la oración mal formada (4). ¿Que sucedería

con el niño si el mismo fuera "no estructurado" (la ironía es de Chomsky, Ib.:68)? Elegiría H_1 . Pero no sucede así, pues, siendo "estructurado", elige siempre H_2 . (^o), lo que demostraría que esta hipótesis forma parte constitutiva de la gramática universal, es decir, del dato genético responsable del lenguaje.

Podría suceder -admite Chomsky- que un marciano no proceda como el niño humano y elija H_1 . Esto no significaría que el marciano sea un insensato o que su lenguaje le impida comunicarse adecuadamente; lo único que acontecería es que su dato genético no humano le haría generar un lenguaje o un sistema de comunicación no humano, de manera analoga a lo que acontece con el lenguaje enseñado al chimpancé de Premack.

La objeción de Putnam contra esta prueba aduce un dato empírico que la refutaría. Se trata de que en hebreo, para formar las mismas oraciones, basta con añadir el prefijo na imm a la oración declarativa, lo que demuestra que el niño hebreo no aplica ni H_1 , ni H_2 . La respuesta de Chomsky: lo que acontece es que el hebreo "hace intervenir una regla sintagmática no transformacional" (Ib;378), que le permite formar interrogativas mediante reglas de expansión. H_1 y H_2 suponen, en cambio, reglas de transformación, como es el caso de la permutación. Lo que no dice Chomsky, pero que es pertinente, es que, entre distintas posibilidades de funcionamiento del dato genético, lo que está demostrando es que, cuando se da la posibilidad para elegir entre dos hipótesis transformacionales, como acontece en el caso de las antedichas interrogativas del inglés, el niño, por estar estructurado, no selecciona la más simple, sino la más estructurada.

De lo cual se tendria que deducir que existe correlación entre dato genético y lengua particular.

Otro ejemplo mas sofisticadado lo propone Chomsky en 1980. Se lo resume a continuación:

La oración:

(1) Violins are easy to play sonatas on.

puede ser la respuesta gramatical a la pregunta:

(2) What instruments are easy to play sonatas on?

Se trata de un caso de movimiento a la izquierda de una FN.

Pero es el caso que la siguiente interrogación no es gramatical.

(3) *What sonatas are violins easy to play sonatas on?

El hecho puede resultar trivial si no se considera el porqué de la agramaticalidad de esta oración o de casos semejantes que Chomsky proporciona. Se trata, según este lingüista, de un fenómeno de restricción gramatical que se ha de atribuir al mecanismo computacional de la mente humana. El razonamiento probatorio de esta asercion es el siguiente:

Las wh-clauses (oraciones interrogativas Qu-) son "islas" en ingles (tambien en castellano) segun el sentido del término en la teoria de Ross (6). "We say that a phrase is an 'island' if it is immune to the application of rules that relates its parts to a position outside of the island" (Ib.: 164). En una isla, un elemento de la misma no puede moverse fuera de ella, lo cual significa que en el ejemplo de la wh-clauses no se pueda aplicar en todos los casos la regla de movimiento de wh- mediante la cual se forman las interrogativas y las relativas. Por ejemplo, la parte entre corchetes de la siguiente

oración es una isla:

(4) We wondered [to whom John gave the book].

y por ello (5) es agramatical:

(5) *What book did we wonder to whom John gave?

En efecto, Wh-book no puede salir de la isla.

Si no se da la construcción isla, la aplicación de wh-movimiento es posible, como se muestra en los siguientes casos:

(6) (a) What book did we say that John gave to Bill?

(b) What book did we find out that John wrote?

Ahora bien, si se considera el ejemplo (1) a la luz de la teoría de las islas y las consecuencias sobre la aplicabilidad de las reglas wh-movimiento, Chomsky asume que la expresión to play "sonatas" on es un residuo de una wh-cláusula en la computación mental, mediante el cual se forman la oración (1) y las dos siguientes: (7) donde la oración aparece con verbo en infinitivo y (8) donde el verbo es finito:

(7) I found [NP a violin [_s to play sonatas on]]

(8) I found [NP a violin [_s that you can play sonatas on]]

Lo que verdaderamente se está suponiendo es que las oraciones (1), (7) y (8) tienen en el nivel computacional una wh-clause, que se puede representar en la siguiente forma (Chomsky emplea el adverbio "perhaps"):

(9) [S which for PRO to play sonatas on t].

Si esto es así, esta construcción es una isla y, por consiguiente, no es posible mover el elemento sonatas, razón por la cual la oración (3), que justamente mueve sonatas a la izquierda, es agramatical.

Esta regla es una constricción gramatical del inglés (también del castellano), pero lo importante es que ella proviene de "propiedades más profundas de la gramática", donde tiene raíces la citada constricción.

Chomsky continúa arguyendo para hacer aceptable la suposición (9), pero lo que nos interesa es la conclusión final del argumento:

Tentatively accepting this explanation, we impute existence to certain mental representations and to the mental computations that apply in a specific way to these mental representations. In a particular, we impute existence to a representation in which (12) [(9) en nuestro caso] appears as part of the structure underlying (3) at a particular stage of derivation, and to the mental computation that produces this derivation, and ultimately produces (3), identified now as ungrammatical because the computation violates the wh-movement applies to sonatas en (9). We attribute psychological reality to the postulated representations and mental computations (Ib.: 197) [se alteraron las numeraciones de las oraciones para adaptarlas a las indicadas en la tesis].

Chomsky está convencido de que esta conclusión es verdadera y legítima, aduciendo lo que se efectúa al proponer las tesis físicas respecto a la naturaleza termonuclear del núcleo del sol. El optimismo para dar una explicación sobre las propiedades de la Gramática Universal correlativas a la estructura del cerebro se acrecienta en sus últimas publicaciones (Cfr. 1985:40, 1988:c.I).

2.1.1.3. El bioprograma de Bickerton

La tesis del innatismo tiene una nueva versión en la prueba que aduce Derek Bickerton en Roots of Language (1980), donde se opone a toda posibilidad de explicar la adquisición del lenguaje por supuestos ambientalistas o culturalistas. La única posible explicación es según Bickerton, la Language Acquisition Device (LAD) innata, aunque es

interpretada de diferente manera que Chomsky (?). ¿Cuál es la prueba presentada? Un hecho histórico muy concreto: el tránsito de los pidgin a las lenguas criollas. La explicación es la siguiente:

Una de las razones aducidas por Chomsky para postular el innatismo de la gramática universal es que, en el proceso de adquisición del lenguaje, los niños logran generar una gramática de una lengua en relativamente breve tiempo (de los dos a los cinco años) y a pesar de que los datos proporcionados por la madre o las personas que están en su ámbito vital, son lingüísticamente deteriorados. Contra esta argumentación se rearguye que el lapso de tiempo no es tan breve, tomando en cuenta otros procesos de aprendizaje y, sobre todo, que los datos lingüísticos que constituyen el input del niño no son tan deteriorados como los creía Chomsky (8). Pero aquí reside justamente la prueba de Bickerton cuando investiga el aprendizaje de los pidgin por parte de los niños, específicamente, en el caso de los inmigrantes de la isla Hawai, y la subsiguiente transformación de los pidgin en lengua criolla.

El pidgin es un modo de comunicación entre pequeñas comunidades con lenguas maternas diversas. No llega a ser un sistema, porque lo que justamente los caracteriza es la asistematización y la poca fijeza de las estructuras. Esto proviene de la situación que genera esta forma de interacción verbal. En efecto, el pidgin se origina en áreas colonizadas y que inicialmente fueron poco pobladas por nativos. Cuando se asienta la colonización, se requiere más cantidad de mano de obra y se incrementa el número de esclavos, al punto que estos llegan a constituir la mayoría. Precisamente por esto, los colonizadores,

particularmente los sajones y franceses, impidieron a los esclavos el acceso a la lengua dominante y mantuvieron en aislamiento a las distintas comunidades de inmigrantes. En estas circunstancias, aparece el pidgin que toma elementos del léxico de la lengua del amo, conocido a través de los capataces y que, por su función referencial, sirve como una forma de comunicación mínima entre hablantes de lenguas divergentes. Sin embargo, el pidgin no es una lengua emergente de la fusión de otras lenguas, pues su asistematicidad, ya mencionada, no permite reconocer reglas de generación de frases u oraciones. Se puede afirmar que, en realidad, no hay oraciones. Desde este punto de vista, Bickerton critica -con razón- la definición más bien sociológica que lingüística de pidgin cuando se lo tipifica como lingua franca. En efecto, sólo llega ser lengua cuando se transforma en criollo, es decir, cuando está sujeta a reglas y resulta lengua materna. ¿Cómo sucedió este tránsito de una no lengua a una lengua? Existe, según el autor de marras, un testimonio de esta evolución y es lo acontecido en Hawai a principios de este siglo.

Se instalaron las primeras plantaciones de caña de azúcar en Hawai en 1876. Ya a finales del siglo pasado apareció un pidgin y sobreviven todavía unos tres o cuatro hablantes. El fenómeno lingüísticamente interesante aconteció cuando cayó la monarquía hawaiana en 1910. En ese momento, el inglés resultó ser el modelo para los zafreros inmigrantes, que provenían del Japón, Mongolia, Filipinas, etc. Estos inmigrantes captaban muestras deterioradas del inglés y en base a ellas construyeron un pidgin que les permitía entenderse entre ellos. Así por ejemplo:

- (1) bam bai bv and by = más tarde
- (2) pau = terminado
- (3) bam bai work = trabajare después
- (4) pau work = trabajo terminado

Desde luego, este pidgin, donde confluían inglés, hawaiano y las lenguas maternas de los inmigrantes, era hablado muy lentamente.

Los hijos de los inmigrantes que nacieron en el nuevo medio lingüístico tenían como input este pidgin. Es evidente que la calidad de muestras lingüísticas era evidentemente deterioradas, más que las proporcionadas por la madre a los niños según las suposiciones de Chomsky y menos que los "andrajos de lenguaje" que menciona Bühler. No hay oraciones, ni orden fijo en las palabras de las cláusulas; carecen de artículo, y los verbos no tienen auxiliares, tiempo ni aspecto. Por estas razones, estas muestras difícilmente podrían ejercer influencia en la adquisición de una lengua. Pero el fenómeno produjeron como output de los niños en Hawai fue, precisamente, la configuración de un criollo, es decir, un sistema lingüístico. Desde luego que el pidgin de estos niños fue un medio de comunicación con los niños de las otras comunidades, mientras que todos ellos empleaban su lengua materna para hablar con los miembros de su comunidad lingüísticamente muy minoritaria. Por otra parte, su habla en el nuevo pidgin difería de la de sus padres por ser más rápida, por su mayor complejidad y sistematicidad, es decir, porque llegaron a hablar no un pidgin, sino un criollo. Desde otro punto de vista, se puede afirmar que estos niños no "aprendieron" ningún criollo de sus padres, quienes lo máximo que podían proporcionar era

un pidgin degradado, sino que inventaron una lengua. He aquí, según Bickerton, una confirmación de la tesis innatista sobre la adquisición del lenguaje.

Hay algo más interesante todavía, derivado del análisis de la lengua "inventada" para los niños aludidos por Bickerton. Se trata de que el producto lingüístico generado tiene una estructura semejante a la de los otros criollos, aunque las muestras y contextos lingüísticos hayan sido muy diferentes. Si consideramos que las lenguas originales de esos niños provinieron de Japón, Mongolia, Filipinas, y si se constata que en Surinam las fuentes provienen de lenguas del oeste del Africa y que en Mauricio dimanan del Africa Oriental y de la India, ¿qué consecuencia se ha de deducir del hecho de que, en todos estos casos, la estructura de los criollos es semejante? El argumento se puede forzar todavía más: ¿Qué conclusiones inferiríamos si se constata que la estructura de las lenguas criollas es semejante a las construcciones lingüísticas de los niños, cuando todavía no han sido restringidos por las constricciones del medio lingüístico en que les cupo vivir? Las tesis que plantea Bickerton es que las semejanzas entre los criollos y la semejanza de estos con el lenguaje infantil espontáneo dependen del LAD (9). Son, desde luego, discutibles los análisis en que se fundamenta esta última aseveración y se requieren investigaciones más confiables sobre el lenguaje infantil. Pero lo que parece ser una prueba convincente sobre la validez de las tesis de la adquisición del lenguaje contra la del aprendizaje es la creación del criollo a partir de un pidgin como se la estudio en los niños hijos de inmigrantes en Hawai (10).

Si la tesis chomskiana implica un mecanismo biológico innato del cual brota el lenguaje, dadas ciertas condiciones, es decir, si su concepción es centrífuga, la concepción conductista es fundamentalmente centripeta, es decir, el lenguaje es aprendido dadas ciertas condiciones. La condición para Chomsky es que se produzca un mínimo input lingüístico para que el mecanismo comience a trabajar; la condición para el conductismo es que el organismo reciba estímulos del medio ambiente, de manera que se forme un repertorio de conducta.

2.1.2.2. El biologismo ambientalista: Skinner.

B.F. Skinner, en su libro teórico Sobre el conductismo, (1974/75), revisa las objeciones que se hicieron al conductismo, en general, y al conductismo operante, en particular. Presenta así un cuerpo de doctrina, efectúa aclaraciones y correcciones y polemiza con sus detractores.

El análisis conductista -dice- se apoya en los siguientes presupuestos. La persona es ante todo un organismo, miembro de una especie y de una subespecie, que posee una dotación genética con ciertas características anatómicas y fisiológicas que son el producto de las contingencias de supervivencia de la especie en el proceso de la evolución. El organismo se convierte en persona en la medida en que adquiere un repertorio de comportamiento bajo las contingencias de refuerzo a las cuales se expone durante su vida. El comportamiento que manifiesta en cualquier momento está bajo control de un contexto actual. El individuo es capaz de adquirir ese repertorio bajo ese control debido a los procesos de condicionamiento que asimismo forman parte de su dotación genética (p. 189).

La pregunta que se propone Skinner es: "¿Qué hay debajo de la piel?". Desde luego que no se puede aceptar que la respuesta sea "la mente", "los sentimientos", "la fuerza vital", porque esas expresiones son simples metáforas, de acuerdo con las concepciones conductistas.

De lo anterior, sin embargo, no se deriva que el organismo sea una caja negra vacía. Algo hay dentro del mismo. Es indudable que hay una contextura fisiológica y, como un sistema específico para lo que estamos tratando, un subsistema neural con propiedades genéticas características. Skinner admite que se están realizando observaciones importantes sobre las propiedades eléctricas y químicas de las actividades neurales, pero esto no conduce a la observación de cómo se comporta el sistema nervioso en el momento en que se produce una respuesta operante, por ejemplo, verbal. Al ser esto imposible, tal vez para siempre, resulta absurdo aceptar que hay un correlato interno del sistema verbal o de cualquier producto de pensamiento. "No se supone, afirma categóricamente, la existencia de una clase especial de materia mental" (Ib.: 200). Esto implica que tampoco existe una materia mental que corresponda con la competencia comunicativa.

Sin embargo Skinner acepta como algo interno al organismo a la dotación genética. Se aparta de las opiniones de algunos conductistas que minimizan o niegan la contribución de lo genético al equipo hereditario del organismo. Si esto es así, ¿no se está por este camino cerca de la concepción innatista sobre el dato biológico (genotipo y fenotipo) supuesto por Chomsky? Para responder a esta interrogante es necesario aclarar cómo concibe Skinner al dato genético.

El dato genético tiene un origen, que es la herencia o, con mayor exactitud, el resultado de la evolución de la especie. Si el niño recién nacido respira, succiona, orina y defeca, hay que señalar que son comportamientos provenientes de la citada evolución. De la misma

manera, en los organismos inferiores se pueden señalar comportamientos como hacer la corte, copular, construir nidos y cuidar las crías. Atacar o defender territorio son otros comportamientos que pueden "ser parte de la dotación genética, tanto como la respiración o la digestión" (Ib.:41). Pero lo que se les niega a todos los ejemplos dados es que sean instintivos, o sea, el resultado de una acción innata del organismo. La verdadera causa se ha de encontrar en la relación entre el comportamiento y la estimulación del medio ambiente.

La teoría darwiniana de la evolución es crucial para la explicación skinneriana. Al descubrir el principio de la selección natural, se está poniendo la causalidad en las condiciones de supervivencia de los individuos, no en la fuerza o presión interna que llega a formar los rasgos nuevos. Esto puede aplicarse a la explicación de la dotación genética. "Aunque todavía no sabemos mucho sobre la anatomía y la fisiología subyacentes al comportamiento -afirma-, podemos especular acerca del proceso de selección que las hizo formar parte de la dotación genética. Se puede decir que la supervivencia es contingente con ciertas clases de comportamiento. Por ejemplo, si los miembros de una especie no se aparean, no cuidan a sus hijos o no se defienden de los depredadores, la especie no sobreviviría" (Ib.: 42). Es decir, en lugar de poner el acento en las contingencias de supervivencia, como lo hacía el darwinismo, Skinner enfatiza "las contingencias de refuerzo" (Ib.: 203). En otras palabras, la evolución de la especie que entraña la formación y evolución genética, se explica según el modelo de la teoría operante, la que asigna como causa de todo comportamiento a "la historia genética, la historia ambiental y el

contexto actual" (Ib.: 204). El conductismo es, pues, periférico, porque coloca el papel causal del comportamiento en lo exterior del organismo. En este sentido, se ha de rechazar que la explicación del comportamiento "se encuentre en el cerebro y en el sistema nervioso central" (Ib.: 194). El comportamiento es función de la historia ambiental.

El comportamiento verbal no es una excepción. Su aparición es relativamente tardía en la historia de la evolución humana, una mutación. Entonces, "la especie humana experimentó un cambio notable: su musculatura vocal quedó bajo el control operante. Lo mismo que otras especies emitían gritos de alerta, sonidos de amenaza y otras respuestas innatas (la palabra parece un desliz de Skinner), la especie humana se comportaba verbalmente. Pero el comportamiento vocal operante marco una gran diferencia con los otros tipos de comportamiento, pues sirvió para ampliar el alcance de su ambiente social. "Nació el lenguaje, y con él muchas características importantes del comportamiento humano para las cuales se han inventado innumerables explicaciones mentalistas" (Ib.: 87).

Todo el comportamiento verbal puede ser explicado según la teoría operante. En el capítulo I de mi tesis de maestría me referí al libro de Skinner Verbal behavior (1957) y sería inoportuno repetir esa argumentación, así como la crítica de Chomsky. Sólo resta añadir que para lograr esa explicación, Skinner tuvo que eliminar, primero, todo lo referente al significado de las palabras, oraciones y textos, y buscar, luego, el modo de reducir la explicación de las construcciones verbales en términos de contingencias de refuerzo operante.

Pero lo que es capital para la presente discusión es que la conducta verbal logra constituir una historia de respuestas operantes de un tipo especial. Mediante ella, un individuo "no sólo ve un objeto, sino que ve que esta viendo" (1974/75: 199) y se transforma en persona. Este repertorio le permite ordenar, dar instrucciones, interrogar, aconsejar, en una palabra, toda la gama de actos verbales pragmaticos. Entre estos se han de destacar "los procesos mentales superiores", como el de hacer ciencia, que un conductista no puede negar. "Lo que se rechaza es la suposición de que en el mundo misterioso de la mente humana tengan lugar actividades como esas" (Ib.: 202). Dichos procesos mentales, como la conciencia del yo y la competencia comunicativa (palabra esta que Skinner evita), todo en fin, es un producto ambiental explicable en términos de contingencias de refuerzo.

2.2. Entre Biologismo y Culturalismo: Wittgenstein.

Aunque algunas afirmaciones de L. Wittgenstein pueden parecer conductistas, los fundamentos teóricos y el propósito con los que analiza el fenómeno del lenguaje son diversos. El primer Wittgenstein, el del Tractatus Logico-philosophicus (1972/73), se ocupa de la discriminación entre proposiciones sin sentido (las metafísicas, según el concepto de metafísica que tiene el filósofo analítico) y proposiciones con sentido, para luego extraer dos conclusiones respecto a las mismas: las primeras constituyen las ciencias naturales (Op. cit; párrafo 6.53) y se las ha de analizar con gran rigurosidad, como el mismo lo hace; sobre las segundas, "es mejor

callarse" (Ib., prólogo: 31). El segundo Wittgenstein, en cambio, aun manteniendo su propósito de limpieza de proposiciones sin sentido, se ocupa, en la Philosophische Untersuchungen (1958), del lenguaje ordinario, pero no para elaborar un estudio sistemático del mismo, sino para describirlo y analizarlo reflexionando sobre distintos tipos de expresiones con la finalidad de señalar la "esencia del lenguaje", que él hace coincidir con la esencia de los juegos del lenguaje (Op. cit: párrafo 65). Al meditar sobre lo anterior, debe tocar temas como la adquisición del lenguaje y, lo que es más importante para el presente estudio, la relación entre lenguaje y la capacidad humana de lenguaje.

¿En qué consisten los juegos de lenguaje? Wittgenstein no proporciona una definición de los mismos, como es habitual en su modo de tratamiento de la secuencia de problemas que plantea. Presenta primero una serie de ejemplos de juegos de lenguaje inventados para que, en su simplicidad, se pueda advertir lo característico de los mismos. De esta manera será posible elucidar con más pertinencia lo que encierran los verdaderos juegos de lenguaje que usamos normalmente para expresarnos, cuya complejidad es, en mucho, mayor que la de los lenguajes inventados. En uno u otro caso, lo decisivo es que esos usos de lenguaje son juegos de lenguaje, porque están inmersos en la acción. "I shall also call the whole, consisting of language and the actions into which it is woven, that 'language game'" (Ib.: & 7). Se podría decir, siguiendo a Gellner ((1959/62:28), que un juego de lenguaje "tiene un sentido y desempeña un papel, dentro de cierto contexto". Al ser acción y al estar inmerso en una acción, sólo

adquiere sentido en un contexto dado. No es, por eso, de extrañar que resalte el aspecto pragmático de los ejemplos de juegos de lenguaje, como "dar órdenes y obedecerlas, describir la apariencia de un objeto o dar sus medidas, construir un objeto a partir de su descripción (o dibujar), relatar un suceso, especular sobre un suceso, formar y comprobar hipótesis, presentar el resultado de un experimento en tablas y diagramas, hacer un relato y leerlo, actuar, cantar, resolver adivinanzas, inventar un chiste, decirlo, solucionar un problema en aritmética práctica, traducir de un lenguaje a otro, pedir, agradecer, maldecir, felicitar, orar" (Ib.: & 23).

Lo decisivo de los juegos de lenguaje y de todo juego en general es que están sujetos a reglas, constitutivas, diríamos empleando el término de Searle. Si la acción de jugar no está dirigido por reglas, la actividad deja de ser juego. No es juego de ajedrez, por ejemplo, mover los alfiles perpendicularmente y las torres en diagonal, o el rey en forma de L; ni jugar al football se identifica como sostener la pelota en equilibrio en la punta del cráneo. Solamente se realiza el juego del ajedrez cuando las movidas de los trebejos se efectúan según reglas y dadas las circunstancias adecuadas, y el partido de football cuando se mueve la pelota en la cancha minimamente adecuada y por el número establecido de contrincantes. Sin embargo, insiste Wittgenstein, no significa lo anterior que las reglas constituyan un conjunto fijo y rígido. Si, por ejemplo, el número de jugadores de futbol es menor que el establecido, se podría decir que no es un juego perfecto. Pero, según Wittgenstein, aun en este caso, no por esto deja de ser juego. Refiriéndose al lenguaje, dice: "But I want to

say: we misunderstand the role of the ideal in our language. That is to say: we too should call it a game, only we dazzled by the ideal and therefore fail to see the actual use of the word 'game' clearly" (Ib.:&100). Más todavía, es posible que se modifiquen las reglas adaptandolas a la situación (por ejemplo, el football con un sólo arco) e, incluso, se pueden inventar otros juegos combinando las reglas de juegos semejantes. En todos estos casos, los juegos se constituyen en cuanto se rigen por las reglas institucionalmente establecidas o modificadas o inventadas según las situaciones. Este es el principio que posibilita la gran variedad de juegos de lenguaje, no sólo la enumerada en los ejemplos de Wittgenstein, sino todos los infinitos posibles juegos que se inventan en cada situación diferente.

Si esto es así, lo que inmediatamente se concluye es que no se puede concebir un conjunto de reglas como las que postula la gramática universal de Chomsky. Usar el lenguaje significa jugar juegos de lenguaje sin reglas establecidas rigidamente. No es concebible en este razonamiento, postular un modelo idealizado de competencia de una gramática generativa. Hay que recordar que "el concepto de generar, tomado de la lógica matemática por los lingüistas, quiere decir que el número dos 'genera' la serie de los números dos, cuatro, ocho, dieciséis, treinta y dos... Si se conoce la regla generativa, se puede decidir si un determinado número, por ejemplo el nueve, pertenece a esta serie. En este sentido la gramática generativa proporciona un procedimiento de decisión, por el cual se puede establecer si una determinada secuencia de elementos lingüísticos es gramatical o no" (Hormann, 1976/82: 59-60). La formulación de los modelos generativos

debe ser lógicamente impecable, de manera que sus reglas posean poder explicativo de los datos empíricos de una manera inequívoca. La concepción de Wittgenstein de los juegos lingüísticos sujetos a reglas variables es, evidentemente, antípoda de la concepción generativa.

La contraposición es total, cuando se coteja la relación entre el lenguaje y la mente. Para Chomsky tiene que haber una correspondencia entre sistema lingüístico de la gramática universal y constitución mental que, como se vio anteriormente, se asienta en la constitución genética del ser humano. Para Wittgenstein, en cambio, hay que procurar "no concebir el entender como un 'proceso mental', porque esa es la expresión que confunde. Preguntense más bien: ¿en qué casos, en que circunstancias decimos: 'Ahora sé cómo seguir adelante', es decir, cuando se me ha ocurrido la fórmula? Entender no es un proceso mental en el mismo sentido en que lo son otros procesos (incluidos los mentales) característicos del entender" (Investigaciones: &154).

El tono de la última oración es marcadamente irónico, pues tras aceptar aparentemente que hay procesos mentales y que el entender es uno de ellos, se niega rotundamente esta posibilidad gracias a la restricción sobre la probabilidad que contiene el encabezamiento "en el sentido en que". Esto es tan evidente, según el filósofo austriaco, como el hecho de que no se puede atribuir al cerebro como fuente del hablar o escribir. No hay motivo valedero para concebir al cerebro como "centro" o como la semilla de donde germinarán el hablar y el escribir. Utiliza la comparación de la semilla para afirmar que "nada en la semilla corresponde con la planta que proviene de ella", pues la correspondencia no se ha de buscar en las propiedades de

la misma sino "solamente... en la historia de la semilla". Para concluir categoricamente: "Es perfectamente posible que ciertos fenomenos psicologicos no puedan ser investigados fisiológicamente, porque nada fisiologico corresponde con ellos" (Wittgenstein, Zettel, 1967, 608, 609:106 e. Cit. Chomsky:1980:49-50).

El rechazo de la tesis innatista por parte de Skinner y, en general, por los conductistas defensores del condicionamiento operante, se fundamenta en la hipótesis de que la explicación del comportamiento humano en general y del comportamiento verbal en particular se ha de mostrar en la relación de la periferia del organismo y el medio ambiente o entorno natural. La reiteración de esta relación deviene en un repertorio de conductas, gracias al cual el individuo se convierte en persona, es decir, en un organismo cuya biografía constituida por un repertorio de conductas operantes le confiere la capacidad de responder ante los estímulos nuevos de acuerdo con la especie humana. Se puede afirmar, entonces, que el ambiente natural juega papel determinante para constituir la persona y, por ende, la competencia comunicativa. Esto equivale a la constatación de que esta competencia es un producto del ambiente. De ahí que se la pueda controlar a través de la planificación de la cultura por parte de los "ingenieros de la conducta" (Skinner, 1971/72:260). Cuando Skinner emplea el término cultura se refiere en realidad al medio ambiente natural, aunque modificado por organismos que son parte integrante del mismo ambiente, designados con el nombre de hombre.

Wittgenstein no tematiza el problema de la cultura y su influencia

en la constitución de ser del hombre y en la naturaleza de sus competencias, pero una lectura profunda de su concepción de juegos de lenguaje nos permite discutir este aspecto fundamental en la presente indagación. K.O. Apel nos proporciona dos definiciones. A la primera la llama provisoria, desde el punto de vista del propósito de su trabajo, una confrontación de la filosofía analítica del segundo Wittgenstein con la hermenéutica radical de Heidegger, pero, para el tema que estamos tratando, resulta no provisoria. Ella dice:

puede definirse provisionalmente como una unidad de uso lingüístico, expresión corporal, praxis comportamental y apertura de mundo que funciona como forma de vida. Toda comprensión humana de sentido -y por tanto toda conducta que se comprenda a sí misma- pertenece, según Wittgenstein, al contexto de un juego lingüístico. El hombre, en tanto que distinto al animal, vive en la medida que participa en juegos lingüísticos, es decir en la medida en que, dentro del proceso de socialización -que se continúa en las instituciones de actividad científica- ha puesto ya en práctica determinadas maneras de uso lingüístico junto con modos prácticos de comportamiento y modos de comprender el mundo (Apel, 1973/85, I: 307).

Hay dos conceptos que merecen remarcarse. El primero es que los juegos lingüísticos están textualizados en una forma de vida. En este sentido, los juegos lingüísticos son mutatis mutandis equivalentes a las acepciones de mundo de Humboldt o Gadamer (Cfr. 2.3.2). El segundo es que, por esta precisa razón, el hombre es hombre en cuanto "participa en juegos lingüísticos", en cuanto habita una casa del ser mediante el lenguaje. Estas moradas del hombre concebidas como juegos lingüísticos son visiones particulares de mundo. No hay en Wittgenstein una preocupación sobre el modo de salir de esas provincias existenciales (Cfr. Apel, Ib.: 315 y ss.) Sin embargo, lo que aquí interesa es mostrar que el ser humano es humano en cuanto

homo loquens y en cuanto tal reside en una forma de vida, lingüísticamente. Su competencia comunicativa no consiste en otra cosa que en hacer uso de los juegos de lenguaje, sin que sea dable descifrar dónde radica la competencia que lo capacita para jugarlos. En todo caso no hay nada que se pueda designar como mente o como cualquier constitutivo interno de los mismos. Es el mero interlocutarse que lo hace jugar juegos de lenguaje y lo manifiesta como ser competente para la comunicación.

2.3. La Competencia Comunicativa como Objeto Cultural.

En oposición a la afirmación de que la capacidad comunicativa lingüística del ser humano se explica por su mera condición genética, se pueden ubicar las concepciones que, sin negar la fundamentación biológica y, específicamente, la genética del hombre, enfatizan a los factores ambientales o, más exactamente, a la circunstancia o contexto sociocultural como la determinante de la citada competencia. A diferencia de las concepciones innatistas, las tesis culturalistas acrecientan su complejidad, pues no se trata simplemente de suponer determinantes biológicos más o menos específicos aunque no especificables, sino que implican la discusión ontológica de la subjetividad del ser humano como condición necesaria de sus competencias. Dicho de otra manera, tal como se concebía la naturaleza del sujeto competente, así también se concebía la naturaleza de sus competencias específicas, en este caso, su competencia comunicativa.

Se analizarán a continuación algunas teorías marxistas, el psicoanálisis lacaniano y el existencialismo.

2.3.1. El culturalismo marxista.

La afirmación rotunda sobre el poder de determinación del factor social en la constitución de las capacidades humanas proviene de Marx, cuando establece: "No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia" (Cfr. c.1.3.2.2). Ahora bien, ¿qué es la conciencia? "La lengua es la conciencia real, práctica, existente para otras personas y sólo con ello para sí mismo; como la conciencia, el lenguaje surge tan sólo de la necesidad, de la imperiosa precisión de relacionarse entre personas" (Cfr:c.1). Se reitera la cita de estas palabras no porque son clásicas, sino por su atinencia al tema que se está tratando. En efecto, se postula que la conciencia es producto del ser social, se identifica lenguaje y conciencia y se enfatiza que tanto lenguaje como conciencia adquieren sentido solo en la relación con otros seres humanos, es decir, en la necesidad de comunicación. Sin embargo, esta doctrina fue tan sólo enunciada por Marx (en la segunda cita, juntamente con Engels), pero no fue desarrollada por él mismo ni por Engels. Por esta razón, se suceden diversas interpretaciones de la misma.

2.3.1.1. Marrismo y doctrina oficial.

El caso extremo está representado por la teoría de Nicolás Yakovlevitch Marr, denominada Japética por el nombre de Japeto, hijo de Noé. Este investigador de las lenguas caucásicas propugnó la tesis de la monogénesis del lenguaje, fundado en las semejanzas fonéticas de algunos ejemplos (11). La hipótesis del origen común de todas las

lenguas supone que hubo una comunidad primitiva que se comunicaba exclusivamente con gestos. En esta comunidad, hubo una sociedad de castas que utilizaban silbidos distintos para reunirse entre los miembros de la misma casta. Los brujos se reúnen entre ellos y usan sonidos reconocidos por convención para expresar ideas y comunicarse entre ellos, con la finalidad de asegurar el sometimiento del resto de la comunidad. La combinación de esos sonidos produce, primero, construcciones bisilábicas y, luego, construcciones más complejas. "C'est ainsi que le langage naître comme invente par une classe à des fins de domination et que son apparition correspondrait à la désintégration de la communauté primitive" (Marcellesi-Gardin:1974:36).

Difícil será encontrar una posición tan antípoda a la tesis innatista como la de Marr. La competencia comunicativa se encuentra no en los individuos dominados ni tampoco en los individuos singulares de la casta dominante, sino en el conjunto de los miembros de esta última como clase social. Al emerger el lenguaje como instrumento de dominación, la competencia que la posibilita es un producto de la lucha de clases, específicamente, un hecho de superestructura. No sólo por la imposibilidad de verificación, sino porque contradecía con los hechos de la Rusia multilingüista y con los fundamentos teóricos del materialismo dialéctico, la tesis de Marr fue oficialmente desestimada y proscrita (12).

En la elucidación de la naturaleza de la competencia comunicativa, es importante la reflexión de los teóricos marxistas dialécticos sobre la relación entre conciencia, lenguaje y pensamiento. La indisoluble

unidad entre pensamiento y lenguaje es un postulado reiterado desde que Stalin lo precisó con las siguientes palabras:

Dicen que los pensamientos surgen en la cabeza del hombre antes de que sean enunciados en el habla, que surgen sin material idiomático, sin envoltura idiomática o, por decirlo así, desnudos. Pero eso es absolutamente falso. Cualesquiera que sean los pensamientos que surjan en la cabeza del hombre, y cualquiera que sea el momento en que surjan, únicamente pueden surgir y existir sobre la base del material idiomático, sobre la base de los términos y las frases de la lengua. No existen pensamientos desnudos, libres del material idiomático, libres de la "materia natural" idiomática. "La lengua es la realidad inmediata del pensamiento" (Marx). La realidad del pensamiento se manifiesta en la lengua. Sólo idealistas pueden hablar del pensamiento sin asociarlo a la "materia natural" de la lengua, hablar de un pensamiento sin lengua" (Stalin, 1950/76:37).

Hay que aclarar, sin embargo, que estas palabras de carácter teórico contienen una finalidad política, la de acusar a Marr de idealismo. No interesa a los propósitos de esta tesis analizar este contexto político; más pertinentes son los estudios de los miembros de la Academia de Ciencias de la URSS, quienes, aunque trabajan dentro de los límites de la doctrina oficial, analizan los problemas con más rigurosidad.

A este respecto, lo decisivo según estos es dilucidar cuál es el papel de lenguaje y pensamiento, como unidad indisoluble en la constitución de la conciencia. Spirkin, en un estudio titulado "Origen del lenguaje y su papel en la formación del pensamiento" (Gorsky, 1962), indica que "gracias al lenguaje resultó posible dar forma objetiva material al reflejo que hallaban en la conciencia las propiedades de las cosas y sus relaciones, con lo que se pudieron crear los objetos ideales del pensamiento: los conceptos" (ib.: 62-63). Estas palabras contienen el quid de la cuestión

pues se fundamentan en la concepción sobre la relación entre pensamiento y realidad mediada por el lenguaje.

La teoría de que la conciencia-pensamiento refleje la realidad se remonta a Materialismo y empiriocriticismo de Lenin (Cfr., c.1:nota 32). Su teoría gnoseológica del espejo repercute en la concepción ontológica del ser humano. La interrogante sobre el ser del hombre y sobre su discriminación con el ser del animal se la plantea también en relación a su capacidad de "reflexión" de la realidad. Si los animales poseen también la potencialidad de reflejar la realidad, se ha de buscar, entonces, qué es lo peculiar y distintivo de la misma en el ser humano. La respuesta es, según Spirkin entre otros, que mientras el animal puede reflejar sólo lo singular y concreto, el hombre refleja lo general y abstracto y esto gracias al lenguaje (Ib.). Siendo este modo de reflejar la realidad una operación de generalización y abstracción de lo percibido como singular y concreto y constituyendo este hecho lo específico del ser humano, se ha de hallar en esta aplicación de la teoría del espejo, el fundamento de lo que es no sólo el pensamiento, sino también la conciencia y el ser del hombre.

En efecto, si el objeto y las relaciones entre los objetos se reflejan en el pensamiento mediante el lenguaje, el reflejo de la realidad es una estructuración o configuración de signos, la cual constituye la conciencia. La conciencia no es otra cosa que la concreción de lo reflejado en forma de una estructuración de signos. Los signos, en este sentido, son "la forma inmediata de la existencia de la conciencia" (Yartseva, 1976/79:11) y el lenguaje resulta así

"uno de los medios que tuvo el nombre para adquirir conciencia de si mismo. El pensamiento humano, que opera con contenidos, adscritos a la palabra por la humanidad, implica siempre una influencia reciproca entre el sujeto pensante y el contenido que la palabra encierra (Spirkin; Ib.:64). En otras palabras, el pensamiento concreta lo reflejado en el lenguaje; la configuración semiótica de lo concretado es la conciencia.

Ahora bien, el lenguaje es simultáneamente la condición para reflejar los objetos en el pensamiento y para comunicar a los otros sujetos las construcciones mentales que concretó el lenguaje. Más todavía, no es concebible que se pueda privilegiar la acción individual de la relación dialéctica objeto-pensamiento, como lo hacen las concepciones solipsistas, sino que, por el contrario, se establece como tesis fundamental: que este proceso se realiza en la interacción social. Si el lenguaje refleja la realidad, no sólo se ha de concluir que refleja la realidad como un ser eminentemente social, sino también se ha de postular que el proceso mismo cognoscitivo humano y el proceso de autoconciencia se realiza en la interacción social. El lenguaje concreta el pensamiento por la necesidad que tiene de comunicarse. Es la necesidad de interacción social la que moviliza y determina la constitución del pensamiento mediante el lenguaje.

Gracias al lenguaje, cada nueva generación, al asimilar el contenido del pensamiento de las generaciones anteriores y los recursos del habla, asimilaba, a la vez, las formas y leyes del pensamiento. Lo uno y lo otro quedaba fijado en el lenguaje y se transmitía de generación en generación (Ib.: 67).

La última consecuencia de este proceso es la modificación de la estructura fisiológica humana, especialmente el cerebro:

Al hacerse más complejas las formas de la actividad humana, tanto práctica como mental, imprimían su huella en la estructura y en el funcionamiento de los órganos del cuerpo humano, en el cerebro en primer lugar. El perfeccionamiento de sus funciones refleja y motora, al consolidarse en la estructura cerebral, se transmitía de generación en generación. Las jóvenes generaciones se hallaban así, en mejores condiciones para conocer la realidad y transformarla, para que en su corteza cerebral se formaran conexiones condicionales temporales de forma cada vez más complejas, las cuales constituyen la base fisiológica del pensamiento, del lenguaje y de la actividad práctica del hombre (Ib.: 66).

Esta es una explicación más elaborada que la que retoma Lenin de Engels: "el pensamiento y la conciencia son productos del cerebro humano y el mismo hombre no es más que un producto de la naturaleza" (Lenin, 1908/77: 162). Si se tomaran ad verbum estas palabras, coincidirían con la tesis innatista chomskiana. Pero la explicación de Spirkin acerca la acción que la realidad social, históricamente considerada, ejerce sobre la evolución fisiológica de la corteza cerebral implica que, en última instancia, esta acción de la cultura sobre el hombre, con un nivel adecuado de evolución fisiológica, es lo que fue configurándolo como hombre competente para la comunicación lingüística. En otras palabras, se puede afirmar que la relación dialéctica entre pensamiento concretizado por el lenguaje y la evolución del conjunto de complejidades de relaciones sociales que van modificando la corteza cerebral, es lo que produce o determina la competencia comunicativa. Hay que hacer notar, sin embargo, que el cerebro, modificado ya por la evolución de la humanidad, es la condición necesaria, pero no suficiente de la competencia comunicativa. Con esta aclaración, no resulta extraña la afirmación de que en esta concepción del materialismo dialéctico quepa también un

"sano mentalismo", como lo apuntan los académicos de la URSS (Yartseva, op.cit: 12).

2.3.1.2. Los Psicolinguistas Rusos: Vigotsky, Leontiev y Luria.

Paralela al pensamiento oficial, se desarrollo en Rusia una investigación menos rigida, cuyo mentor señalado es Lev Vigotsky. Su obra más importante, Pensamiento y lenguaje, se publicó el mismo año de su muerte (1934) y se conoce en el mundo latinoamericano a través de una traducción de 1964; en el mundo anglosajón, más tardiamente.

El planteamiento de Vigotsky es que hay entre pensamiento y lenguaje exterior, fonéticamente perceptible, un lenguaje interiorizado, que este lenguaje interiorizado es un reflejo generalizado de la realidad y que esto posibilita el planteamiento más profundo, el problema de la conciencia:

El pensamiento y el lenguaje, que reflejan la realidad en distinta forma que la percepción, son la clave de la naturaleza de la conciencia humana. Las palabras tienen un papel destacado tanto en el desarrollo del pensamiento como en el desarrollo histórico de la conciencia en su totalidad. Una palabra es un microcosmos de conciencia humana (Pensamiento y lenguaje, Op cit., 1934/64: 165).

Analizando estas palabras, no se encuentran diferencias fundamentales con el pensamiento oficial. Sin embargo, el pensamiento de Vigotsky fue silenciado durante casi treinta años. ¿Cuáles son, entonces, las divergencias con lo anteriormente expuesto? He aquí la propuesta de Vigotsky:

Desde un punto de vista filogenético:

1. Pensamiento y lenguaje tienen diferentes raíces genéticas.
2. Las dos funciones se desarrollan a lo largo de líneas diferentes independientemente una de otra.

3. No existe una correlación definida y constante entre ellos.

4. Los antropoides ponen de manifiesto una inteligencia semejante a la del hombre en ciertos aspectos (el uso embrionario de herramientas) y un lenguaje en partes parecido al humano en aspectos totalmente distintos (el aspecto fonético de su lenguaje, su función de descarga, los comienzos de una función social).

5. La estrecha correspondencia entre las características de pensamiento y lenguaje del hombre está ausente en los antropoides.

6. En la filogenia del pensamiento y el lenguaje, son claramente discernibles una fase preintelectual en el desarrollo del habla y una fase prelingüística en el desarrollo del pensamiento (Ib.:56).

Desde un punto de vista ontogenético:

1. En su desarrollo ontogenético, el pensamiento y el lenguaje provienen de distintas raíces genéticas.

2. En el desarrollo del habla del niño, podemos establecer con certeza una etapa preintelectual, y, en su desarrollo intelectual, una etapa prelingüística.

3. Hasta un cierto punto en el tiempo, los dos siguen líneas separadas, independientemente una de otra.

4. En un momento determinado, estas líneas se encuentran y, entonces, el pensamiento se torna verbal y el lenguaje, racional (Ib.:59).

La discriminación entre lenguaje y pensamiento, tanto desde el punto de vista filológico, como ontogenético, es la discrepancia mayor de la tesis de Vigotsky con respecto al pensamiento oficial. En el primer caso, se concibe una etapa de acción sin lenguaje, radicalizando la corrección de Goethe a la enunciación de la Biblia "En el principio era la palabra", cuando pone en boca de Fausto "En el principio era la acción". No solo se debe detractar el valor de la palabra con respecto a la acción, dice Vigotsky, sino lo que se ha de enfatizar es: "en el comienzo era la acción" (Ib.:165). Desde el punto de vista ontogenético, el lenguaje del niño se inicia con balbuceos y risas, que son medios de comunicación social no lingüísticos ni intelectuales. Asimismo, el niño resuelve una serie de problemas

prácticos sin presencia ni necesidad de lenguaje.

La exposición de Vigotsky se inicia polemizando la tesis de Piaget expuesta en Le langage et pensée chez l'enfant (1923). Según este investigador, el proceso de desarrollo del lenguaje sigue una secuencia del pensamiento autista al pensamiento dirigido (fig. 2).

Pensamiento autista y pensamiento dirigido se oponen no solo evolutivamente, sino por sus características distintas. Mientras el último es consciente, dirigido a un propósito, adaptado a la realidad y comunicable, el primero es subconsciente, sin que las metas que persigue estén presentes en la mente del sujeto, es inadaptado a la realidad externa (crea sueños y ficciones), es individual y, por ende, incomunicable

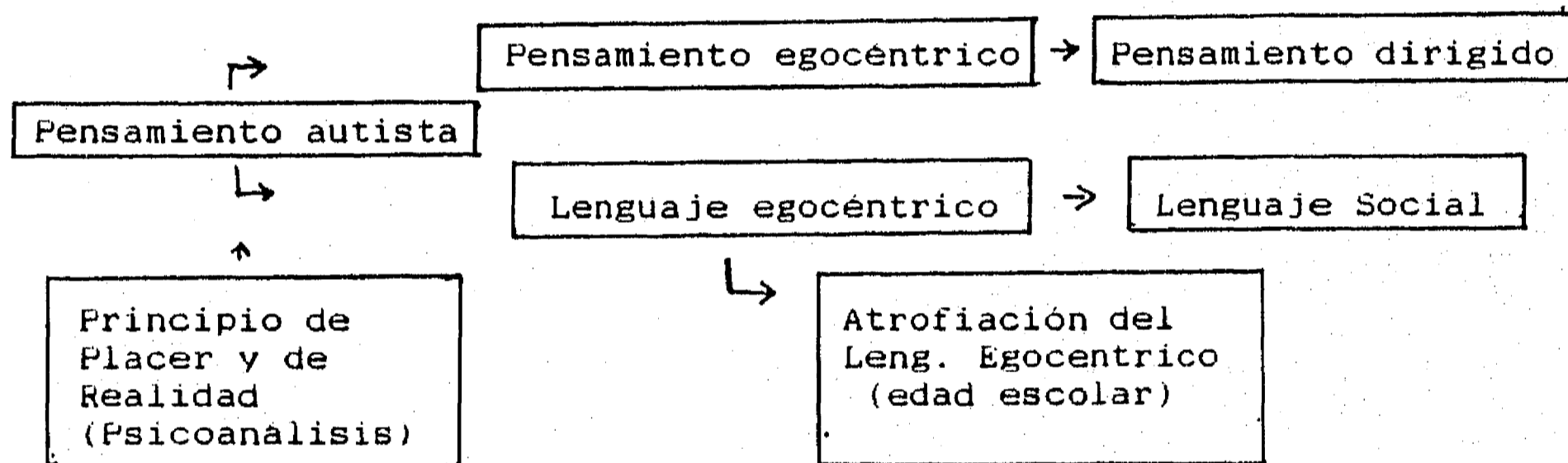


Fig. 2. Evolución de lenguaje según Piaget.

(Vigotsky, Ib.:28). Es necesario destacar la aclaración efectuada por Piaget en el apéndice del libro de Vigotsky sobre el término egocentrismo, que lo utiliza para "designar la inhabilidad inicial para descentrar, para cambiar una perspectiva cognitiva dada (manque de décentration) (13). La etapa intermedia entre estas dos formas de

pensamiento y lenguaje es la del pensamiento egocéntrico al que le corresponde el lenguaje egocéntrico. "En el lenguaje egocéntrico el niño habla solo sobre sí mismo, no toma en cuenta a su interlocutor, no trata de comunicarse ni espera respuestas, y a menudo ni siquiera le interesa si los otros le prestan atención. Es similar a un monólogo: piensa en voz alta, es como un acompañamiento a cualquier cosa que pueda estar haciendo" (Ib.:31). Este tipo de lenguaje y pensamiento se opone al lenguaje social y al pensamiento dirigido, por poseer las características opuestas. En el caso del niño, las amenazas, órdenes, ruegos, son formas típicas de interacción social.

Sin embargo, lo que enfatiza Vigotsky en la tesis de Piaget es que el lenguaje egocéntrico se enraiza en el pensamiento autista que, de esta manera, resulta ser el origen del lenguaje. En su origen, por consiguiente, el lenguaje no es social, y, en cuanto a la desaparición del lenguaje egocéntrico, simplemente se atrofia cuando el niño llega a la edad escolar.

Vigotsky refuta esta hipótesis, postulando que desde el inicio el lenguaje es social. "Nosotros consideramos -dice- que el desarrollo total se produce en esta forma: la función primaria de las palabras, tanto en los niños como en los adultos, es la comunicación, el contacto social. Por lo tanto, el primer lenguaje del niño es esencialmente social, primero es global y multifuncional; más adelante sus funciones comienzan a diferenciarse. A cierta edad, el lenguaje social del niño se encuentra dividido en forma bastante aguda en habla egocéntrica y comunicativa... Desde nuestro punto de vista, las dos formas, tanto la comunicativa como la egocéntrica son sociales, aunque

sus funciones difieran" (14). El esquema de la evolución del lenguaje se podría diagramar de la siguiente manera:

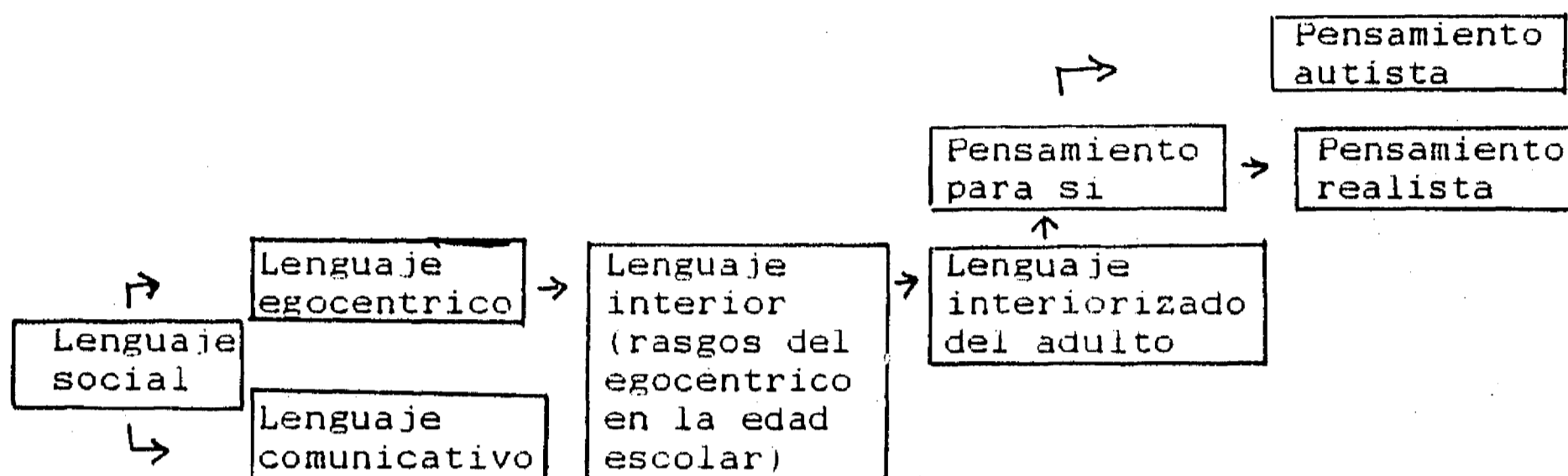


Fig. 3. Evolución de lenguaje según Vigostky.

El lenguaje egocéntrico juega aquí un papel importante, pues es el que conduce al lenguaje interiorizado, que es un lenguaje de pensamientos puros y no revestido todavía por el ropaje concreto de las palabras como el lenguaje exterior (15). De esta manera, en oposición a la tesis piagetiana de que el lenguaje es egocéntrico y desaparece cuando el pensamiento se torna dirigido y el lenguaje se vuelve social, para el psicólogo ruso el lenguaje egocéntrico no se pierde, sino que se transforma en lenguaje interior. Este lenguaje interiorizado sirve tanto al pensamiento realista, socializado, como al autista, cuya emergencia le es posterior (ib.:37).

Ahora bien, al posibilitar el pensamiento para sí, el lenguaje interiorizado, constituido por pensamientos puros, establece una relación dialéctica entre pensamiento y conciencia. Por un lado, constituye la conciencia mediante la trama de significados puros, por otro lado, la conciencia constituida emerge como pensamiento en la forma de lenguaje interiorizado. Así, el lenguaje, como "reflejo de la realidad" es producto de la cultura y constituye la conciencia; a

su vez, la conciencia es la fuente del lenguaje. En otras palabras, el lenguaje exterior se hace interior y, éste, a través de la conciencia, deviene exterior. De esta manera, es necesario complementar al anterior esquema con lo siguiente:

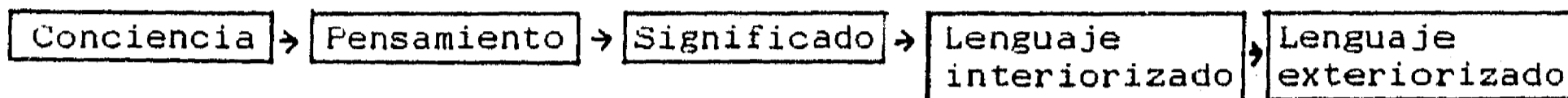


Fig. 4. Relación entre conciencia y lenguaje.

En estos esquemas, ¿es posible señalar algún punto donde resida o emerja la competencia comunicativa? Indicar que el lenguaje interior es fuente del exterior y que, por ende, implica la competencia del mismo sería caer en una simplificación que distorsionaría el modelo de Vigotsky. En efecto, si aquel está constituido por "pensamiento de significados puros", se establece la relación de causalidad recíproca: por un lado, son las palabras las que hacen emerger los significados para inmediatamente morir, por otro, es el significado plenamente constituido el que exige su representación en palabras, es decir, el que constituye el lenguaje exterior comunicable. Al mismo tiempo, el pensamiento constituye la conciencia como una trama de significados provenientes de la cultura y, por reciprocidad, la conciencia es también fuente del pensamiento significativo. En este contexto, la competencia comunicativa sería lo mismo que el pensamiento verbal cuyos componentes son "pensamiento y palabra".

El desarrollo de la tesis de Vigotsky se realiza con rigurosidad científica. No se encuentra en el texto un confesionalismo ideológico. Al final de la primera parte apunta que, una vez que se

haya establecido el carácter histórico del pensamiento verbal, se puede sujetar la tesis a "todas las premisas del materialismo histórico" (Ib.: 66), sin hacer mención al materialismo dialéctico, típico del pensamiento oficial. En el último párrafo se refiere a la teoría del reflejo, cuando en una oración incrustada se refiere al hecho de que pensamiento y lenguaje "reflejan la realidad en distinta forma que la percepción" (Ib.:165). De estas palabras no se puede concluir necesariamente que se conciba al pensamiento como "espejo" de la realidad, como postuló Lenin en su doctrina del materialismo dialéctico (Cfr. c. 1).

Quienes marxistizaron a Vigotsky fueron sus discípulos A.A. Leontiev y E.R. Luria. Este último, por ejemplo, en su libro postumo Conciencia y Lenguaje (1979/1980), se adhiere desde el principio al lineamiento de la investigación de su maestro y, simultáneamente, al pensamiento leninista (Ib.: 9-11). Sin embargo, se ha de destacar que, al margen de este confesionalismo expreso, no sólo sus obras dedicadas a sus importantes investigaciones neurológicas, sino también su reflexión teórica revela conocimiento de las fuentes del pensamiento no marxista y se desenvuelven dentro de un estricto rigor científico.

Luria señala como tesis fundamental de Vigotsky lo que se designo en este estudio como la teoría culturalista:

La principal tesis de Vigotsky suena paradójica: para explicar las formas más complejas de la vida consciente del hombre es imprescindible salir de los límites del organismo, buscar los orígenes de esta vida consciente y del comportamiento "categorial" no en las profundidades del cerebro ni en las profundidades del alma, sino en las condiciones externas de la vida y, en primer lugar, de la vida social, en las formas histórico-sociales de la

existencia del hombre (Ib.:22).

Con estas palabras, se rechaza el innatismo biológico chomskiano, el conductismo skineriano y las explicaciones espiritualistas. Es una tesis historicista y culturalista, de la que se puede extraer esta consecuencia: si las formas complejas de la vida consciente están determinadas por las condiciones sociales, la competencia comunicativa es también un producto de las citadas condiciones.

¿Es posible penetrar un poco más en la interrogante sobre la consistencia ontológica de la competencia comunicativa en una teoría que carece de este concepto? ¿Es permisible sin caer en elucubraciones efectuar un discurso sobre lo antedicho en base a los datos que se conocen de los psicolingüistas rusos?

A. Leontiev profundiza más la distinción de Vigotsky entre lenguaje interiorizado y lenguaje exteriorizado. En "Inner speech and the processes of grammatical generation of utterances" (1969), plantea algunas hipótesis sobre el habla interna (inner speech). Para ello efectúa algunas distinciones contraponiendo no solo el habla interna con el habla externa (inner-outer speech), sino entre ambas formas de habla y el hablar interior (inner speaking), por un lado, y la programación interior (inner programming), por otro.

El hablar interior (inner speaking) es la articulación inconsciente, "covert physiological activity of the organs of articulation" (Ib.:11). Leontiev aclara que corresponde con lo que Gal'perin denomina "outer speech for one self" (Ib.).

Aparece en dos situaciones: en la percepción del habla y entonces puede ocurrir sin habla interna, y en los actos intelectuales no

automatizados. En estos últimos casos, el hablar interior coexiste siempre con el habla interna.

El habla interna (inner speech) "is a verbal act carried out 'within', i.e., reproduced in a compressed, reduced form". (Ib.:12). Desde luego que este proceso debe llevarse a cabo dentro del lenguaje, como el lenguaje interiorizado de Vigotsky y, como él, posee también los rasgos de compresión y reducción de formas. Leontiev anota que el caso típico en que aparece es la situación de solución de problemas, lo que implica que surge como actividad consciente, no automatizada. Otra característica importante es la de ser plegado y radicalmente predicativo (10). Cuanto más expansionado está, más probablemente será acompañado por el habla externa (outer speech); cuanto más plegado, se caracterizará por ser "maximally compressed...approaching the simple understanding of speech. According to the available evidence, it is least associated with speaking" (Ib.).

La programación interior (inner programming) del habla "is the uncognized construction of a certain scheme on the basis of which an outer statements is subsequently produced" (Ib.). El empleo del término hipótesis al comienzo del artículo por parte de Leontiev se hace más relevante en la explicación de esta estructura, que todavía es "desconocida". Cuando se refiere a la programación interna, Leontiev advierte que habla de la programación de una expresión verbal, sea esta frase o un conjunto verbal, y no a la programación de la conducta en general. Es sintomático que, al mencionar el término conducta, hace una salvedad añadiendo entre parentesis el término "(activity)" (Ib.), como si quisiera alejarse de connotaciones conductistas. Pero

es todavía más relevante otra aclaración que proporciona a continuación: "Although the general physiological principles of programming can, in principle, be extend to the programming of speech" (Ib.). Se subrayó physiological porque los fundamentos generales de la programación de las acciones humanas parecerían, según este texto, radicar en el nivel fisiológico antes que en el psicológico. Se volverá sobre esto más adelante.

Continuando con el desarrollo de la tesis de Leontiev, encontramos que su propósito es circunscribir el objeto inner programming para luego caracterizarlo con mayor precisión. En este sentido, aclara que ni siquiera pretende considerar el acto mental y verbal como totalidad, sino sólo "its 'purely mental' stages and begining our investigation from the point at which thought begins to pass over into words (Ib.). Estamos ahora ubicados entre los estadios de Vigotsky: pensamiento-lenguaje interiorizado-lenguaje exteriorizado; en el punto preciso donde el pensamiento se convierte en lenguaje. ¿Que contiene el esquema llamado programación interior? "Evidently, that which is not automatically realized in speech production which is not contained in the rules of production of any statement in a given language, i.e., the individual characteristics of the given specific statement that make it possible to select the appropriate words from a 'lexicon' and, from among all possible syntactic structures, that structure which is necessary in the given case" (Ib.).

Los términos que usa Leontiev para caracterizar el esquema llamado programación interna son más bien negativos que positivos: lo que no es automático y lo que no es regla de producción en una lengua, es

decir, lo no gramatical. Pero se puede deducir lo positivo, es decir, que si no es automático es consciente, si no es gramatical, será semántico o lógico semántico. Esto parece indicar cuando se interroga sobre la forma en que la oración se inscribe en ese esquema, es decir, en la programación interna, e indica que se puede asumir que "this form is an agglutinative string of 'meanings' [smysly]" (Ib.). Esta es una afirmación que parece acercar esta hipótesis a la teoría semanticista de Chafe, Lakoff, MacCawly, Schlesinger y otros. Pero el punto de vista de Leontiev es distinto. Como categóricamente afirma mas adelante, la programación interna no es predicativa, carácter que es exclusivo del habla interna y, por ende, del habla externa. Hay algunos aspectos oscuros en esta hipótesis. Por una parte, la programación interna es una construcción desconocida (la traducción de Hörmann del término uncognized como inconsciente es, por lo que se está diciendo, inadecuada (Cfr. Hörmann: 1976/82: 368); por otra parte, esto desconocido es consciente (no automático). Al mismo tiempo, se trata de un esquema que implica la conciencia, pero, a pesar de que es la base para el lenguaje interior o exterior, es no predicativo. Leontiev es un psicólogo que fundamenta sus afirmaciones en el trabajo de la investigación experimental, al cual solamente menciona en las notas del artículo que se está analizando.

Lo más importante es que programación interior y habla interna son estructuralmente semejantes, pero no por eso son estructuras idénticas. Lo que las diferencia es que, mientras la programación interna es un estadio intermedio en el proceso de producción, el habla interna es un estadio final. Las relaciones entre ambas son

presentadas en el siguiente esquema:

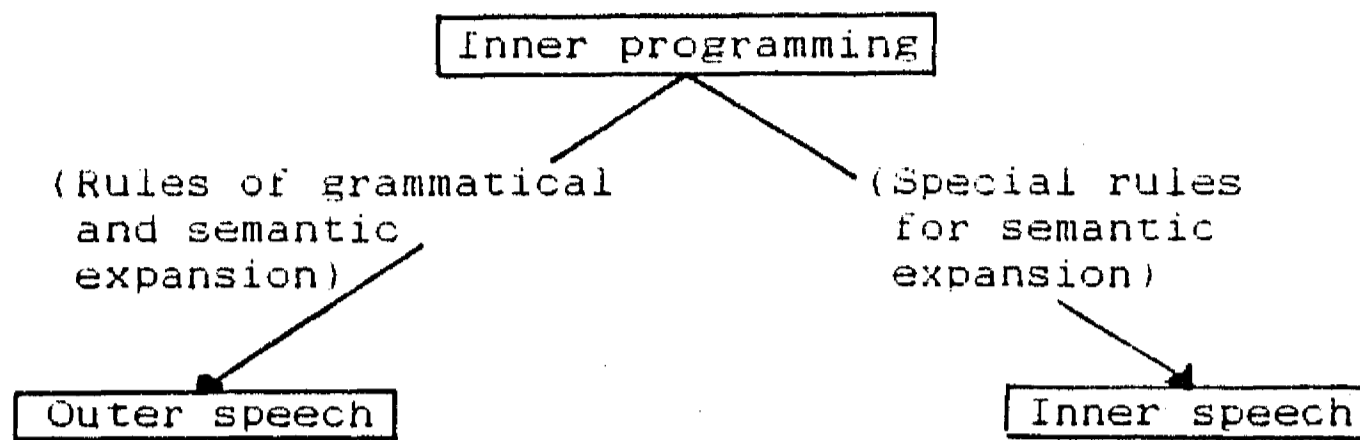


Fig. 4. Programación interior y lenguaje, según Leontiev.

De acuerdo con este esquema, la programación interior puede expandirse en habla interna y habla externa. Desde otra perspectiva, hay que advertir que, según dice Hörmann acertadamente, "se postula aquí al lado de, abajo de, antes de que operen las reglas gramaticales automatizadas una forma de existencia de comunicación lingüística" (Ib.:369). El mismo Hörmann se encarga de aclarar en nota de página que no se puede hablar de comunicación lingüística propiamente dicha, ya que la programación interna ni siquiera es habla interna, cuya estructuración semántica minimamente predicativa es ya expresión lingüística aunque condensada e interna.

Según lo anterior, el esquema de la programación antes mencionada resulta de la estructura profunda de la expresión verbal concreta, mediada por el habla interior. Posee sus propias reglas y estructura, diferentes de las reglas gramaticales de las lenguas naturales concretas, es decir, constituyen un universal de la programación de expresiones verbales. Aunque en menor grado, difieren también del código del habla interior, que son reglas de representación del

contenido, de indole netamente predicativa (Ib.:13).

El habla interior traduce lo que se puede llamar "expresiones" de la programación a las "expresiones" predicativas del lenguaje interior, que serán, a su vez, traducidas al código del habla exterior. ¿Es posible conocer o reconocer la estructura específica de la programación interior? Leontiev responde afirmativamente:

The specific structure of programming is reflected by the "word order" in those cases in which this order is not "deformed" by the grammatical structures of a sentence in the concrete language.

Such nongrammatical languages are the spontaneous mimetic language of deaf-mutes, the autonomic speech of children, and ordinary children's speech after the lexico grammatical classes have already been constituted, but a grammatical paradigm is still lacking. All these "languages" give the same sequence of "propositional terms" - S-At-O-V-Ad (i.e., illustrating this scheme with Russian words: Kot chernyy uk ho poshesal lenivo [Gato negro oreja arañar perezosamente] (Ib.)

donde S-At-O-V-Ad quiere decir Sujeto-Atributo-Objeto-Verbo-Adverbio.

Se trataría, como dice Hörmann de "un universal prelingüístico común a todos los hombres" (17). Se podría también concebirlo como un universal del pensamiento que se refleja en un universal de la expresión del habla interior cuando no la afectó la gramática de una lengua particular. Este universal del pensamiento todavía no verbalizado pero que se predispone a verbalizarse se enraiza no en un bioprograma, como lo postularía Bickerton, sino en la configuración del pensamiento que refleja la cultura y la historia de la especie. ¿Cómo se explica que la cultura y la historia de la especie hayan devenido en la estructura propuesta por Leontiev? Es una interrogante que no tiene respuesta.

2.3.1.3. Culturalismo y fundamentos biológicos del lenguaje: Luria.

La afirmación de la tesis culturalista no implica desestimación o desconocimiento del papel de los fundamentos biológicos del lenguaje. No podría aceptarse en este contexto la afirmación de Wittgenstein de que no hay nada (cognoscible) dentro del cráneo, ni tampoco el biologismo determinista de Lenneberg. Partiendo del hecho de que el lenguaje es producto social, los investigadores soviéticos están efectuando investigaciones destacadas en la neurofisiología del lenguaje.

Siguiendo a Luria (1979/80), las interrelaciones entre cerebro y lenguaje son específicas en algunos aspectos fundamentales. El oído fonológico, por ejemplo, el que permite la discriminación del material sonoro, depende de los sectores temporales del hemisferio cerebral izquierdo, responsable de la organización sonora del lenguaje. La afección de esta zona provoca en los sujetos deficiente captación de los sonidos y confusión en la discriminación de los fonemas. La formación de los articulemas depende de las zonas postcentrales del mismo hemisferio; su afección produce la afasia motora. Sin embargo, los afectados en las zonas anteriores no sufren alteración en la función predicativa del lenguaje interior, la cual está relacionada con otras zonas del cerebro. Así, la comprensión de las construcciones lógico-gramaticales complejas se relacionan con los sectores parietales inferiores y parieto-occipitales del hemisferio izquierdo; los afectados no pierden el oído fonológico, pero acontece un estrechamiento del significado de las palabras y de su base sensorial visual, y se altera la comprensión de secuencias

lógico-gramaticales como "hermano del padre---padre del hermano". "cruz debajo del circulo---circulo debajo de la cruz". Tampoco pierden la función reguladora del lenguaje que juega papel crucial en el acto voluntario, pues los enfermos se esfuerzan por superar el defecto. La función reguladora del lenguaje depende, siempre siguiendo a Luria, de las "zonas anteriores de la corteza del cerebro, en particular del hemisferio izquierdo" (Ib.:129). Vale la pena detenerse un poco en esta zona cerebral.

La corteza anterior, con su configuración vertical, difiere de la corteza posterior, de configuración horizontal. Esa característica le confiere la capacidad para organizar los actos motores eferentes. Se divide en dos zonas. La primera está constituida por los sectores premotores, que están en contacto con las zonas motoras de la corteza. Su afección altera las "melodías kinéticas" (fluidez en el pasaje de un eslabón motor a otro) y el curso de la alocución verbal. La más grave consecuencia es que el lenguaje deja de ser predicativo. Una narración se resuelve, por ejemplo, en una secuencia de términos designativos. Así un enfermo cuenta cómo fue herido: "Combate... disparo... bala... herida... olor", etc. "Es importante señalar, añade Luria, que la alteración del aspecto predicativo del lenguaje exterior provoca una gravísima alteración del lenguaje interior, el cual deja de garantizar el carácter fluido de la alocución" (Ib.:130). La segunda zona se sitúa sobre la corteza premotora y la conforman los sectores prefrontales o frontales propiamente dichos, más complejos y con dominio de "las capas segunda y tercera, es decir, las capas de neuronas asociativas". Su afección

"altera la dinamica interna del acto voluntario organizado, planificado en conjunto y la actividad verbal orientada, en particular" (Ib.: 130-31). Los enfermos no pierden, sin embargo, las funciones referentes a las anteriores localizaciones. Los enfermos pueden permanecer acostados en la cama sin moverse aunque tengan sed y hambre. No ruegan ni piden a los que le rodean. Su conducta se transforma de voluntaria en imitativa o perseverativa, porque perdieron la funcion reguladora del lenguaje interior y exterior. Algunos experimentos muestran, por ejemplo, que no pueden seguir instrucciones verbales, y que se limitan a imitar el modelo inmediato. "Al enfermo con una lesion grave de los l6bulos frontales se le propone reproducir los movimientos del experimentador levantando, por ejemplo, un puño cuando aqu6l lo hace, un dedo cuando el experimentador realiza esta accion. Esta tarea es cumplida por el enfermo sin dificultad. Sin embargo, si el experimento se complica y se le pide al enfermo que en respuesta del dedo levante el puño, es decir, subordine su acci3n a una instrucci3n motora que entra en conflicto con el modelo visual, la situaci3n cambia. El enfermo repite sin dificultad la instrucci3n verbal pero no puede cumplirla: en respuesta al puño levantado dice: 'ahora tengo que levantar el dedo', pero sin embargo muestra tambi6n el puño imitando el movimiento del experimentador". En pocas palabras, la lesion de esta regi3n cerebral elimina la funci3n reguladora del lenguaje, intimamente ligada al acto voluntario, segun explica Luria.

Pero, como se adelant3 anteriormente, de las investigaciones que efectu3 Luria y, en general, los discipulos de Vigotsky

(Cfr. bibliografía en Luria: 1973), no se ha de deducir otra conclusión, sino que existe una correlación entre áreas específicas del cerebro y aspectos también específicos del lenguaje, lo que generalizando implica una correlación entre naturaleza y cultura. Volviendo a la explicación de Luria, se la puede simplificar de la siguiente manera: la lesión en el área A del cerebro se relaciona con una perturbación A' del lenguaje, por ejemplo, el aspecto fonético; la lesión en el área B se relaciona con la perturbación B', por ejemplo, la semántica; la lesión en el área C se relaciona con la perturbación C', por ejemplo, la léxica, etc. Pero de lo anterior no es lícito deducir que el área A sea la localización del aspecto fonético, que el B del semántico y el C del léxico. Sólo se afirma que tipos de disfunciones de lenguaje se relacionan con áreas del cerebro, pero no que una determinada y específica área del cerebro es la causa suficiente de un aspecto del lenguaje, lo que podría llevar a la conclusión de que ciertas estructuras fisiológicas, más específicamente, neuronales, ocasionarían el lenguaje. Esta sería otra versión del biologismo, no solo en el nivel genético sino también en el fisiológico. Una tesis así enunciada no concuerda con lo que se llamó el culturalismo de los psicolinguistas rusos.

Es, en cambio, de fundamental importancia el que la actividad mental del niño está relacionada desde el principio al fin por sus relaciones sociales con los adultos. Toda la experiencia adquirida por la humanidad se transfiere de los adultos a los niños; si nos referimos al género humano en su totalidad vemos que el hecho de dominar esta experiencia (a través de la cual el niño no sólo adquiere nuevos conocimientos, sino, además, nuevas modalidades de comportamiento) se convierte en la forma principal de desarrollo mental, forma desconocida entre los animales. La obra de Vigotsky... se basaba en la idea de que todas las principales actividades mentales son el resultado del

desarrollo social del niño y que durante el transcurso de dicho desarrollo surgen nuevos sistemas funcionales cuyo origen no debe buscarse en la profundidad de la mente, sino en las formas de relación que el niño ha tenido con el mundo de los adultos (1974:12).

No es un principio innato que se dispara con los estímulos lingüísticos externos el que constituye los procesos mentales del niño, teoría que Luria rechaza expresamente, ni es la historia de las respuestas operantes las que conforman la conducta humana, sino son las "formas de relación" social, las formas que constituyen el mundo de la cultura, las que forjan la experiencia y las diversas formas de conducta del niño y del ser humano en general. Hay que tomar en cuenta que Luria es un discípulo de Pavlov, pero no del Pavlov puramente reflexólogo, que estudia la conducta de los animales y la extrapola a los humanos. Luria, al ir explicando la formación de los procesos mentales en el niño, menciona la discriminación que existe entre la conducta animal y la humana. Mientras que la primera, al eliminarse el refuerzo, implica "la gradual desaparición de la conexión establecida anteriormente, en el hombre no se observa nada semejante: tras haber formulado una determinada regla, el hombre ya no necesita que aparezca allí siempre el refuerzo externo" (Ib.:39-40).

Más todavía, la vieja idea de Marx en el sentido de que "no es la conciencia de los hombres lo que determina su existencia, sino a la inversa, su existencia social lo que determina su conciencia", parece encontrar confirmación con las investigaciones entre lenguaje y funcionamiento de los procesos nerviosos. "La formación de los sistemas de los procesos mentales, en los que el lenguaje desempeña una parte integrante, no solo provoca cambios notables en los patterns

de comportamiento del niño, sino que, además, tiene un efecto sustancial sobre la dinámica de los procesos nerviosos que están en su base y modifica considerablemente las leyes fundamentales de la formación de las conexiones temporales. Pavlov afirmó que el lenguaje introducía "un principio nuevo en la actividad nerviosa, el de abstraer y generalizar innumerables señales que provenían del medio externo" (Ib.:36). En otras palabras, la cultura modifica el organismo.

No es el caso presentar los experimentos que aduce Luria para confirmar sus asertos. Lo pertinente es preguntarse cuál es el status ontológico de los procesos mentales en general y, específicamente, del conjunto de procesos mentales denominados comunicación humana. Se podría plantear el problema de esta otra manera: siendo los procesos mentales procesos psicológicos, la condición humana o lo que el comunicante ha de saber y hacer para comunicarse tiene que ser también un proceso psicológico. ¿Cuál es por lo tanto el status ontológico de los hechos psicológicos? ¿Son hechos biológicos y por consiguiente su estudio pertenece a la biología, como diría Chomsky? ¿O son hechos culturales o, empleando la terminología de Luria, son hechos sociales? En un artículo escrito por este último pocos días antes de su muerte, titulado "Lugar de la psicología entre las ciencias sociales y biológicas" (1977), se plantea justamente estas interrogantes: "¿Es la psicología una ciencia biológica? ¿Forma parte de las ciencias sociales? ¿Tal vez ocupa un lugar intermedio entre ambas?" (Ib.:57). Después de oponer las teorías que él denomina "la materialista-naturalista-simplista" y la "idealista", analiza sus

fundamentos y los refuta, para concluir al final:

La psicología científica, que estudia las formas más complejas de la actividad consciente, social por su procedencia, mediatizada por su estructura y realizada por el cerebro -producto superior de la historia natural- nace entre la frontera entre las ciencias naturales y las sociales. Mas para que esta tesis sea correcta deberá tomarse en cuenta que las formas sociales de vida hacen al cerebro funcionar de forma nueva, dan origen a sistemas funcionales cualitativamente nuevos, que son precisamente el objeto de estudio de la ciencia psicológica (Op.cit:62).

2.3.1.4. El psicoanálisis lacaniano.

La tesis culturalista alcanza su posición extrema en el psicoanálisis lacaniano. Vigotsky, Leontiev, y Luria, partiendo de Marx, habían llegado a la concepción que establece una relación dialéctica entre lenguaje y conciencia, donde el lenguaje, al posibilitar el pensamiento, constituye la conciencia y la conciencia se expresa, a su vez, en el lenguaje. Lacan parte también de Marx, pero toma la senda del psicoanálisis freudiano y llega a un punto extremo: no sólo el lenguaje constituye el Yo (consciente) y al Ello (el inconsciente), sino que este último "está estructurado como un lenguaje" (Escritos, 1966/71: 223) y, nótese bien, es el "núcleo mismo de nuestro ser". El Yo es el sujeto del enunciado y, al serlo, vela la verdad del ser, la cual emerge sólo en el discurso, cuando se manifiesta el Ello como sujeto de la enunciación.

La síntesis a efectuarse debe ser necesariamente tentativa, porque la obra de Lacan representa un reto a las posibilidades de interpretación de un modelo. Lo que se ha de considerar como punto de partida de esta interpretación es que esta tesis, como lo declara el propio autor, es una "relectura" de Freud (passim) (13)

La revolución freudiana partió de un hecho notable: síntomas de afecciones corporales no fueron curados con la terapia de productos derivados de la farmacopea, sino por el tratamiento de la palabra. La histeria, que según Charcot debía tener una etiología explicable en términos de degeneración del cerebro, requirió otra explicación cuando Breuer constata que la palabra cura síntomas de histeria en el caso ya clásico de Ana O. (Berta Pappenheim). Este era un caso de histeria con síntomas variados, como un "cuadro de parálisis con contracturas, inhibiciones y estados de confusión psíquica", perturbaciones de la vista y el habla, incapacidad de alimentarse y una tos nerviosa que motivó la intervención de Breuer (19). El hecho fue que cierta vez, cuando la enferma describió minuciosamente su sintoma, este desapareció completamente. Las subsiguientes descripciones de otros síntomas tuvieron el mismo resultado. La palabra curaba una enfermedad. En este caso, cuyas vicisitudes no es el caso detallar, constituyó el punto de partida del vuelco copernicano de la visión freudiana de la etiología de algunas enfermedades que la condujo primero a buscar una explicación neurológica dentro del marco epistémico de las ciencias naturales, para concluir al final en una explicación culturalista. Al propio tiempo lo condujo a la formulación de un modelo de la estructura de la psique humana que rebasaba la circunscripción al yo de la psicología tradicional, al sondear en lo que consideró lo esencial del ser humano, el inconsciente.

No es pertinente exponer aquí el modelo freudiano, porque se supone su conocimiento al tratar a Lacan. Es, sin embargo, conveniente

aclarar que el haber seleccionado a este ultimo, en lugar de tratar al maestro, se debe a que la tesis del mismo extrema la posicion freudiana en lo que interesa a este trabajo, es decir, en la discucion de qué clase de objeto es la competencia comunicativa del ser humano. Una ultima aclaración: la hipótesis lacaniana se plantea en circunstancias borrascosas, ocasionadas por la disputa entre los seguidores de Freud sobre la cantidad y duracion de las sesiones analiticas, pero implica posiciones más profundas y divergentes. Estas posiciones conducen a conclusiones diferentes sobre la técnica analítica, sobre la formación de los analizantes y sobre la concepcion del ser del hombre y, por ende, del ser de la competencia comunicativa. Segun esto, resulta obvio que solo importa para este trabajo el ultimo aspecto de lo apuntado.

Lacan plantea en qué consiste lo que él llama el retorno a Freud, de quien se habrian apartado los psicoanalistas de la Sociedad de Psicoanálisis de Paris (Lacan fue expulsado de esta asociacion y, consiguientemente, de la Asociación Internacional de Psiconálisis), en estos términos:

El sentido de un retorno a Freud es un retorno al sentido de Freud. Y el sentido de lo que dijo Freud puede comunicarse a cualquiera porque, incluso dirigido a todos, cada uno se interesa en él; bastará una palabra para hacerlo sentir, el descubrimiento de Freud pone en tela de juicio la verdad, y no hay nadie a quien la verdad no le incumba personalmente (Lacan:1966/71:149).

Se trata de partir de la relectura de los textos canonicos, interpretando cual es el sentido que Freud les impuso. No se refiere a la lectura repetitiva sin penetracion en la direccion a la que apunta el descubrimiento del inconsciente. Mucho menos a la

tergiversación del mismo, retornando a la psicología tradicional, cuando se intenta convertir al psicoanálisis en una adaptación del yo consciente al medio social, como lo pretendieron los psicoanalistas europeos acomodados al mundo norteamericano. Buscar el centro que apunta la revolución freudiana es lo que exige Lacan de una teoría psicoanalítica post-freudiana.

Ese blanco a donde se orienta el sentido de la obra freudiana es la verdad del ser del hombre. Ante todo porque esta verdad existe. "Si Freud no ha aportado otra cosa al conocimiento del hombre sino esa verdad de que hay algo verdadero, no hay descubrimiento freudiano", dice Lacan (Ib.:150).

Este pensamiento nos conduce a encarar el planteamiento fundamental de la naturaleza de la competencia comunicativa como algo intrínsecamente relacionado a la naturaleza del que la posee, o sea, el ser del hombre como hablante y comunicante. El que la competencia comunicativa sea un objeto natural o cultural, esto proviene de la naturaleza misma del que la detente. Según sea el hombre, tal será su competencia. Y con Lacan, se adviene al límite mismo de la elucidación de esta cuestión apremiante para el ser humano.

La hipótesis lacaniana distingue entre el yo (je) hablante y el sujeto hablante. La simple permutación de a por e de los significantes implica una radical diferenciación de los referentes. El yo (el hablante) es el sujeto del enunciado, tiene una existencia simbólica, su naturaleza es imaginaria; el sujeto (el hablante) es, valga la redundancia, el sujeto de la enunciación, es el inconsciente, el ello, es "el núcleo mismo de nuestro ser". Para aclarar esta

distincion es necesario recurrir a la explicacion de la formacion del yo en el estadio del espejo, tema que fue objeto de una ponencia de Lacan presentada en 1949 (Ib.:11-18).

En la constitucion simbolica del mundo del niño, juega papel fundamental el que haya percibido su imagen en cualquier elemento reflejante. Es la escena típica del momento en que el infante reconoce, en la superficie del espejo, su propia imagen, en una etapa cuando la inteligencia instrumental del chimpancé lo rebasa ampliamente. Sin embargo, el desarrollo de la escena donde el niño sonríe y gesticula ante su propia imagen difiere de la mera captación de "la inanidad de la imagen" por parte del chimpancé. Porque el niño, al experimentar lúdicamente la relación de la imagen de su cuerpo con los objetos que estan en la escena y, especialmente, con la imagen de esa otra persona que lo sujeta tras él, o de las otras personas que conforman la escena, reconoce a su imagen como distinta de las imagenes de los demás o, más específicamente, de el otro o de los otros. Se trata de un identificacion a través de la forma. En este sentido, la captación identificatoria deviene a través de la forma captada como una totalidad (2º).

Sin embargo, aunque la configuración permite a la forma cambiante mantener su identidad, la figura del infante representada en el espejo difiere mucho de la del otro que lo sujeta con las manos o con las andaderas. En relación al mismo, la figura del infante es imperfecta,, incompleta, prematura. La del otro, el adulto madre o cuidador, es completa, acabada, perfecta. En este cabal sentido, el niño es un prematuro, un inacabado.

La imago que tiene ante sí posee una doble virtud: por una parte es una representación de sí mismo, y, a través de ella, se establece una relación ante el mundo interior y el mundo exterior; por otra parte, desde su constitución originaria está signada por una "Discordia primordial": si bien la relación con el otro, el adulto, patentiza su prematuración, no es menos cierto que la imago de este ente imaginario lo identifica a sí mismo como diferente del otro o de los otros.

Pero, justamente, en este proceso dialéctico adviene la formación del individuo. En estos términos, resulta ser un drama primigenio:

"el estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad -y a la armadura por fin asumida de una identidad enajenante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental" (Ib.:15).

Como acontece con gran parte del discurso lacaniano, se requiere interpretarlo exegéticamente por la densidad de su mensaje. El drama al que se refiere es al de la constitución del yo imaginario. El mismo parte de la insuficiencia de la constatación de la propia inmadurez e inacabamiento al que aludió anteriormente y se proyecta a la anticipación del yo ideal que es lo proyectado en la identificación espacial. Este es un yo ideal en cuanto que es imaginario, una representación especular, una maquinación de la fantasía. Hasta tal punto es esto decisivo en esta teoría que al punto de partida de la inmadurez la denomina Lacan como "imagen fragmentada del cuerpo", semejante -esta es una alusión textual- a las fantasmagorías de los cuerpos mutilados del Bosco, y el punto de arribo es una forma constituida como totalidad, lo que soporta la posibilidad de

identificación, pero a esta forma la designa con el calificativo de "ortopédica", es decir, el resultado de la corrección de las deformaciones del niño inacabado. El resultado es, por consiguiente, una ilusión, un yo imaginario, una identidad enajenante.

Se apuntó anteriormente que el estadio del espejo es un proceso específicamente humano, pero esto no significa que sea uno desligado de los procesos biológicos. El que el mono se desentienda rápidamente de su imagen reproducida sobre el vidrio azogado entraña una diferencia radical con respecto a la respuesta lúdica de la cría humana y este hecho puede repercutir en la teoría de la hominización del infante. Con todo, hay un enraizamiento del drama especular en lo biológico, según Lacan, como se comprueba por los datos que proporciona sobre los efectos formativos de la Gestalt sobre el organismo. Por ejemplo: "la maduración de la gonada en la paloma tiene por condición necesaria la vista de un congénere, sin que importe su sexo -y tan suficiente- que su efecto se obtiene poniendo solamente al alcance del individuo la reflexión de un espejo. De igual manera, el paso, en la estirpe del grillo peregrino de la forma solitaria a la forma gregaria se obtiene exponiendo al individuo en cierto estadio, a la acción exclusivamente visual de una imagen similar, con tal de que esté animada de movimientos de un estilo suficientemente cercano al de los que son propios de su especie" (Ib.:13). Inclusive llega a formular la hipótesis de un espejo intraorgánico (21).

Pero, aunque exista una homología entre el estadio del espejo de un niño con la de un insecto, el drama de la constitución del yo

imaginario, que no es otra cosa que el tránsito de yo especular al yo social, es radicalmente diferente en la especie humana. Al señalarlo y para dilucidarlo, se patentizará, en la hipótesis lacaniana, el "punto de juntura de la naturaleza con la cultura" (Ib.:17).

Es preciso retornar a las consideraciones anteriores para comprender el alcance de lo anteriormente afirmado. El estadio del espejo, enraizado en la naturaleza biológica del organismo humano, inicia al infante en el reconocimiento de sí a través del otro que lo sostiene, pero al mismo tiempo, lo proyecta como ser inacabado y fracturado. El reconocimiento de sí implica que el infante se identifica a través de la mirada del otro y este proceso de identificación es primordial porque se produce algo más, el infante se enamora de la imagen de sí mismo, la cual se agita en el espejo. Este proceso se llama narcisismo primario.

Este narcisismo primario implica que el sujeto se identifica con el otro mediante una anticipación de su completud. El yo del sujeto es un protoyo que está en déficit con respecto a la imagen plena del yo ulterior reconocida a través del otro y que es objeto de enamoramiento. De esta manera resulta ser un molde imaginario al que se le reconoce una identidad y cuya regresión lo llevaría a la imagen fragmentada inicial.

Es la constitución de este narcisismo primario una clave para comprender la tesis lacaniana en su totalidad y, muy específicamente, para plantear la concepción sobre la competencia comunicativa que de ella se deriva. Por una parte, el proceso de identificación separa definitivamente al infante de su madre; ya no será posible el retorno

al seno materno, salvo a través de los sueños o la fantasía. Por otra parte, al ser enamoramiento de una imago, resulta una "alienación imaginaria" como dice Miller (s/f:16). Como proceso total, el yo identificado funciona como un uno en un sistema de intercambios (22), lo que convierte a esta alienación imaginaria en el proceso "constitutivo del yo (moi) en el hombre" (23). Al mismo tiempo, a este yo le corresponde un nombre, lo que le permite ser introducido en el orden simbólico. En este contexto, se ha de comprender que este es "el punto de juntura de la naturaleza con la cultura". El estadio del espejo proviene de la insita raíz orgánica del ser humano y deviene en la constitución del yo (moi) a través de la interacción simbólica con el otro. O más exactamente, la interacción del Otro. Es una "identidad enajenante" constituida no en el orden biológico, sino en el orden simbólico. Este yo de la comunicación es el sujeto del enunciado.

"La formación de este yo narcisista, de esta representación libidinalmente cargada, -dice N. Braunstein- es el resultado de una integración de lo real del cuerpo con lo simbólico de una asignación de ser y una designación del ser que otros, el Otro, hace. Lo imaginario del sujeto se estructura en esta juntura de lo real del cuerpo y del deseo con lo simbólico que preexiste y preside a la existencia del sujeto. Y lo que se produce en esta juntura tiene un nombre específico en psicoanálisis: fantasma. El fantasma no es otra cosa que la integración del cuerpo deseante sobre el que se ha inscrito la marca del deseo del Otro en una estructura imaginaria inducida por lo simbólico que es lo que asigna los lugares y los modos y las barreras del cumplimiento del deseo y que, en tanto ley, funda la posibilidad de su transgresión" (Braunstein, 1980:113).

En ese preciso sentido, el yo de la comunicación es un fantasma.

Hay que distinguir, siguiendo a Miller, (24) dos procesos: la génesis del yo que emerge de la identificación imaginaria durante el

proceso del espejo y la producción del sujeto que resulta de la identificación simbólica, como producto de la interacción verbal psicoanalítica. En ambos casos se trata de una instancia de identificación. En el primer caso, se trata de un proceso cultural con enraizamiento biológico. El yo es yo a partir de que, en la experiencia especular, se diferencia del otro o de los otros. En el segundo, se evidencia un proceso exclusivamente cultural. El yo es yo cuando es designado por el otro con un nombre que lo marca como distinto de las designaciones de los otros. En consecuencia, la identificación se produce en instancias semejantes y al mismo tiempo diferentes.

Pero, en relación a las diferencias, hay una que es particularmente reveladora para el propósito de este trabajo. Y es que, mientras la identificación imaginaria transcurre durante una etapa dentro de la evolución del infante ya crecido, alrededor de los seis meses, y se causa de esta manera la génesis del yo; la identificación simbólica, productora del sujeto, requiere necesariamente la preexistencia de un mundo simbólico en el medio del cual se engendra el nuevo existente, mundo simbólico al cual nace y que constituye la atmósfera de su existencia. Previa a la designación está la estructura de signos designativos. Según Lacan, una intuición genial de Freud es la concepción de que "en el momento en que el deseo se humaniza es también el momento en que el niño nace al lenguaje" (Ib.:135).

Llegamos así al núcleo de esta explicación. El niño, el hombre, el ser humano, está constituido por el lenguaje. Braunstein (1980, 1982) realiza un penetrante análisis del pensamiento lacaniano.

"El hueso de la cuestión -dice- es que para el hombre no hay realidad que sea pre -o extra- discursiva. Pues es a través de la palabra, del discurso, que el hombre se hace sujeto y se hace niño u hombre o mujer. Para él: 'Nada es sino en la medida en que se dice que es' (Lacan:1973-3:126). "Tiene un cuerpo la idea. Es la palabra la que representa. La palabra tiene una propiedad muy curiosa -es que ella hace la cosa" (Lacan:1977, "Une pratique de bavardage":6 Cit. Braunstein, 1982:192-3).

En efecto, el lenguaje regula la vida humana desde su concepción. La unión de un ovulo y un espermatozoide es algo más que un fenómeno biológico en el ser humano, pues se efectúa en el ámbito de una regulación lingüística generalizada en las sociedades humanas (las excepciones no excuyen lo general), que es la prohibición del incesto. Esto quiere decir que la unión sexual es permitida y se realiza en el marco de una ley universal de índole lingüística. Pero hay algo más que esta restricción de carácter negativo y es que, antes de su nacimiento, el niño es producto de constituyentes de lenguaje. "Antes de existir en sí mismo, por sí mismo y para sí mismo, el niño existe para y por el prójimo: es ya un polo de esperas, de proyectos, de atributos" afirma Lacan (20). Su nacimiento es, confirma Braunstein, más que un fenómeno biológico, un hecho cultural. Esto no puede interpretarse como una desestimación de lo natural en la vida del organismo humano, sino de una reinterpretación del acontecer humano. En efecto, añade, el nacimiento se efectúa en relación con el deseo (a favor o en contra) de los padres, los cuales fueron también objeto del deseo de sus progenitores. "Nace, sí, pero no naturalmente. Nace de la madre, claro, pero la madre está habitada por el lenguaje" (Braunstein, 1980: 102).

Es indudable que, en cuanto organismo, está sujeto a necesidades,

pero la satisfaccion de las mismas depende de otro ser humano sujeto tambien a la legislacion del lenguaje. El caso mas palmario es el grito del nacido, que carece en si mismo de intencionalidad. Sin embargo, resulta el simbolo universal del desamparo. El grito como tal no es intencional. "Es otro humano -llamado madre- el que responde a ese primer grito no intencional del niño interpretandolo como una demanda de alimento y aportando el objeto especifico, la leche" (Braunstein, 1982:172). La relacion que emerge entre el grito y su simbolización hace nacer entre la madre y el hijo una relación de deseo, pero este ya no es un objeto natural, sino cultural.

Se podria resumir este planteamiento, cuyos detalles especializados se omiten, con la siguiente frase del mismo Braunstein: "El ser humano, su vida y su muerte, son hechos de legislacion, hechos de lenguaje, antes y más allá de la existencia empirica" (ib.). Esta afirmación -insisto-, no deniega la existencia empirica con toda su complejidad, simplemente se acentua lo especificamente constitutivo de la realidad humana.

Podemos ahora abordar la explicación de la frase: "el lenguaje humano constituye una comunicacion en la que el emisor recibe del receptor su propio mensaje en una forma invertida" (passim), analizandola desde el punto de vista de la naturaleza ontológica de los constituyentes de la comunicacion y dejando para mas adelante lo relativo a la concepción sobre la comunicacion que entraña la misma. Para ello hay que referirse a la relacion del sujeto del enunciado con el orden simbólico y el sujeto de la enunciaci3n en lo ontológico. Esto implica ademas varios problemas: la relacion del yo, el ello y el

discurso; la constitucion del ello en el seno del discurso; la primacia del significante; la constitucion del inconsciente y el lugar del inconsciente.

Mencione anteriormente que dos problemas fundamentales para Lacan eran el ser del hombre y la técnica psicoanalitica, indicando que me ocuparia del primero y no del segundo. Al referirme ahora a la sesion analitica, mi proposito es determe en su analisis sólo para develar la consistencia del ser del hombre, como supuesto necesario para encontrar la consistencia de la competencia comunicativa.

El psicoanálisis es un hecho de discurso. Como dice Lacan en "Función y campo de la palabra", "el psicoanálisis no tiene sino un medium: la palabra del paciente" (1966/71:69).

El presupuesto de la técnica y teoría psicoanalíticas es que el yo constituido mediante la identificación imaginaria es una ilusión, pues implica que el narcisismo primario es el enamoramiento de un fantasma. El segundo narcisismo, el ideal del yo, es fruto de la identificación en el proceso simbólico. Consiste este en la forma como el sujeto debe comportarse para recibirla aprobación de la autoridad familiar. Producto también de la formación simbólica es la constitucion del supervo, que representa a la autoridad familiar y luego al orden de la cultura como universo simbólico. La tragedia del yo de la conciencia consiste, desde Freud, en que su formación se efectua sacrificando la voz del ello, o sea, del inconsciente. Pero en el proceso analítico, justamente a través de la palabra, se revela la voz aparentemente anulada. Es la voz del deseo, reprimido por la imposición del orden de la cultura.

Pongamonos en la situacion analitica y efectuemos un primer analisis aplicando la teoria de los actos verbales. El Yo es el analizado y el Tu, el analista. El primero, al proferir sus actos verbales, los emite con una intencionalidad o fuerza ilocutiva (F), que no puede ser otra que aseverar 'que p. En efecto, segun la tipologia de los actos verbales propuesta por Searle, los que componen la confesion de la sesion analitica han de ser en su mayoria los aseverativos, cuya fuerza ilocutiva es "to commit the speaker (in varying degrees) to something's being the case, to the truth expressed proposition" (Cit. Brauntein, 1982:12). De aqui se deduce que la aseveracion senala que el contenido semantico de la proposicion (p) corresponde con un estado de hechos referidos, es decir, que la funcion predominante de ellos es la funcion representativa. Pero el modo como funcionan los actos verbales en la sesion analitica es muy especial: por un lado, el analizado asevera que p, y este p indica lo que el efectivamente dice y cree que desea decir; por el otro, esta p esconde un -p, que es lo que no se dice conscientemente, no se sabe que se quiere decir y se dice efectivamente, es decir, el mensaje del incosciente. Asi, en la sesion analitica se asevera simultaneamente que p y -p. La tecnica psicoanalitica consiste, precisamente en develar ese -p.

Pero el analisis lacaniano es sumamente complejo comparado con la simplicidad del anteriormente realizado. En efecto, en la sesion analitica hay dos sujetos S, el analista y el analizado, entre los cuales se establece una relacion imaginaria (a-a'), en el sentido de que cada uno representa al otro como un objeto, lo objetiviza. El

analista, por su parte, se considera un yo y ve la presencia del analizado como la de un otro. En este tipo de relación no es posible el advenimiento del verdadero sujeto, según Lacan (1966/84: 753), pues, como se advierte en el esquema denominado ξ (Fig. 5), la imagen del yo y la del otro a-a', obstruye el advenimiento del sujeto S al lugar de su determinación significativa A:

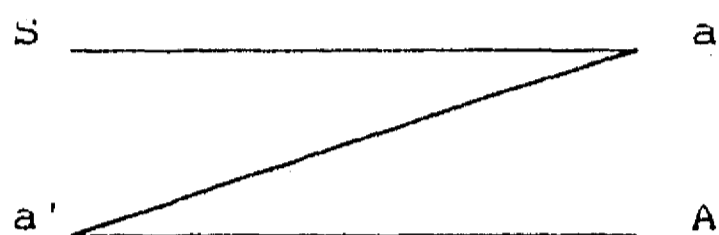


Fig. 5. Esquema ξ .

(donde a, a' son indiferentemente su imagen y la del otro) (Ib.:530).

Pero entre ambos hay un discurso constituido por palabras. Es el discurso del analizado, quien desde el sofá va refiriendo lo que quiere decir al otro -esta vez el analista- sin percatarse que en medio del mismo se va constituyendo no ya una cadena de formas de lengua, sino una lalengua específica, a través de formas metonímicas y metafóricas y otras semejantes. Estas son las malformaciones de lenguaje y buenas formaciones de lalengua, a través de las cuales se podrá revelar el sujeto. Los protagonistas de la situación psicoanalítica son un yo y un tú que representan la imagen del analista y la del analizado, alternativamente. Si nos referimos al analizado, su yo (je) es el sujeto gramatical del enunciado, imaginario y excentrico. Desde el punto de vista del analista, es su yo (je) quien debe interpretar el discurso del otro para develar el verdadero sujeto. Pero para lograrlo es preciso que previamente

anule su posición imaginaria (por ejemplo, la de hacerse el juez, el maestro, el guía o simplemente, el profesional que tiene la palabra verdadera por su posición de sabedor del asunto), es necesario que se haga el muerto, que cadaverice su posición anulando toda suerte de resistencias de orden imaginario y sumiéndose en el silencio, en la relación simbólica. Y es indispensable también que haga suspender en el analizado las certidumbres de él mismo como sujeto, "hasta que se consuman sus últimos espejismos (Lacan, 1966/71:72-3). Cuando esto se cumpla, el analizado se puede plantear a sí mismo la interrogante de quien es en verdad el que él es y el analista puede dirigir la palabra no al otro (con minúscula) imaginario, sino al Otro (con mayúscula), lugar de su determinación significativa. Así, el diagrama completo de la develación psicoanalítica es:

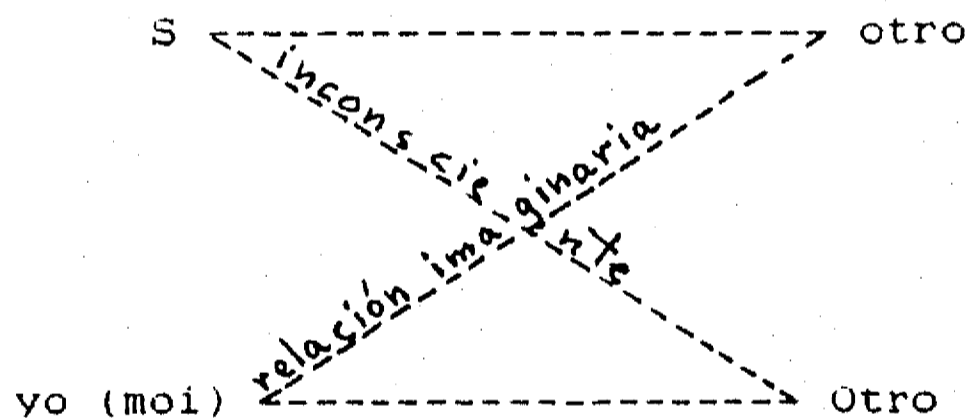


Fig. 6. La develación psicoanalítica.

Esta completud falta en el diagrama en \bar{E} (vease Fig. 5), porque la simple instauración de la relación imaginaria entre cada uno de los otro en singular (el analizante y el analizado), impide que se pueda recibir el mensaje del Otro, el inconsciente. Sin esta recepción, nada se habría producido en la situación analítica, toda vez que lo básico del inconsciente es el ser "discurso del Otro".

La distinción entre el Otro y el otro es relevante. El otro apunta a los yo's, en cuanto cada uno de ellos constituye a su correlato como objeto, un juego de objetivaciones reciprocas; pertenece, por lo tanto, al orden imaginario. El Otro, en cambio, sólo se hará patente en las hendiduras del discurso; pertenece así al orden simbólico. El otro, en el caso del analizado, es un hablante que sabe más de lo que cree que sabe y detenta al hablante en cuanto es el sujeto de los enunciados; en el caso de analizante, es el "sujeto supuesto saber" (26), un profesional que supone que detenta el saber hasta que advierta que esta es una suposición falsa y que, si pretende lograr éxito en el análisis, deberá "cadaverizarse" (1969/71:173). Pero cuando el analizado deje fluir el discurso y el analizante silencie su voz, entonces emergerá el que verdaderamente habla, el "sujeto de la enunciación que no es 'yo' sino Otro o, si se quiere Ello" (Braunstein:1982:166). El otro es un "compañero imaginario", el Otro es "el compañero del lenguaje", pues sólo en la palabra se hace patente.

Dejando de lado la otra cara del Otro, la referida al orden de la cultura trascendente, el ser de la competencia comunicativa en la tesis lacaniana debe hallarse en la resolución de lo que constitutivamente es este Otro, con mayúscula. ¿Qué clase de entidad tiene el inconsciente? "El inconsciente es el discurso del Otro y está estructurado como un lenguaje" reitera una y otra vez Lacan. Llegados a este punto hay que interrogarse: ¿Qué significa el "discurso del Otro"? ¿Que, el estar "estructurado como lenguaje"?

Poniéndonos en la perspectiva estructuralista de Lacan, la

expresion "el discurso del Otro" se opone a "el deseo del hombre es el deseo del Otro" (Ib.). Se trata del contrapuesto uso del 'de', en el primer caso objetivo; en el segundo, subjetivo. En efecto, la relacion semantica entre discurso y Otro no es la de accion-agente, sino la relacion accion-paciente; por esto, en el nivel gramatical resulta un genitivo objetivo, como en amante de las artes (ama las artes) (27). En cambio, en "el deseo del Otro", la relacion semantica es accion-agente, en el nivel gramatical, genitivo subjetivo (el otro desea). El puro analisis de estas formas linguisticas no desambiguaria su significado. Por esto es preciso especificar su estructura semantica. No podria ser diversa la interpretacion de las mismas: el Otro no podria ser jamas sujeto, sino objeto del discurso. Si fuera sujeto, hablaria sabiendo que habla, lo que resulta una contradictio in terminis, pues el inconsciente "no sabe ni siquiera que habla" (Ib.:312). El Otro en este caso, es aquello de lo que se trata en el discurso. Por el contrario, en relacion al deseo, el Otro es justamente tal en cuanto es deseante, entre otras cosas, de un desciframiento, un oraculo, segun el lenguaje metafórico de Lacan.

Llegamos asi al quid de la cuestion. El Otro, en cuanto inconsciente, es lo discurseado, el objeto del discurso, en otras palabras, lo estructurado por lo simbolico. Entonces, el meollo de esta cuestion es elucidar que significa ese "está estructurado como un lenguaje". Ante todo, ¿qué mienta el termino "estructurado"?

"Estructurado" significa, simplemente, que se trata de un real organizado por lo simbolico, es decir, un real humano, trabajado por el lenguaje. "La estructura de lo real que se abre paso en el lenguaje" (Lacan:1972:33)... Y puede

aventurarse una formulacion esclarecedora: el inconsciente es lo real que se abre paso en el lenguaje. Lo real, en todo caso, es lo real del deseo, de su cumplimiento imposible y de su búsqueda en una serie infinita de sustituciones significantes". (Lacan:1972. "L'etourdit". Scilicet,4:33. Cit Braunstein:1982:179).

Esta tesis se inserta en la tesis general de que el hombre mismo se constituye como tal en y por el mundo simbólico, de que el mundo en el que deviene la existencia humana es, mas que un mundo natural, un mundo de objetos propuestos por la cultura a través del lenguaje, de que el yo mismo está estructurado por lo simbólico, según la teoría de producción de sujetos que, siguiendo a Lacan, propone Braunstein (2º). Dentro de este esquema es coherente la afirmación de que el inconsciente, el Otro, sea discursado por el lenguaje. Ahora bien, esto que se revela en el discurso es lo real, la verdadera realidad, lo Otro. ¿Cómo se ha de entender la consistencia ontológica de esta realidad?

Su realidad dista mucho de la realidad material, asible, medible, experimentable. Su realidad es simbólica, discursiva, pero de una discursividad especial, pues emerge fugazmente a través del significante. Precizando más todavía, su emergencia no se produce a lo largo de la cadena significante, sino sólo en las hendiduras de la misma, por donde se cuele fugazmente. Según esto, lejos de la teoría lacaniana queda la concepción del inconsciente, como una cosa o depósito a donde van a parar los impulsos reprimidos. El término mismo de psicología profunda con el que se designó también a la tesis freudiana parece mencionar a un inconsciente situado en las profundidades de la psique, la sima de nuestro ser, el abismo de

nuestra personalidad. Por el contrario, el inconsciente freudiano, según Lacan, es simplemente ese plus de sentido que expresa el hablante cuando hace chistes involuntarios, en los lapsus de la vida cotidiana o, en la situación analítica, cuando el analizado dice tonterías, charadas, un biabiabla.

"Es curioso notar, incluso no estando este caso absolutamente probado, que las palabras son el único material del inconsciente. No está probado, pero es probable (y en cualquier caso, yo nunca he dicho que el inconsciente sea una reunión de palabras, sino que el inconsciente está precisamente estructurado... como lenguaje" (Lacan, 1966:206. Cit. por Braunstein, 1982:178).

Hay cuatro afirmaciones importantes en la cita anterior: primera, que el material del inconsciente son las formas simbólicas llamadas palabras; segundo, que no es una mera reunión de palabras; tres, que es una hipótesis; y cuatro, que está estructurado como lenguaje.

La primera afirmación muestra el aspecto perceptible, concreto, donde puede asirse al inconsciente. Se trata de la materialidad del discurso, de los ladrillos con los que están construidas las palabras, del espesor y el peso de la cadena significante o del río sonoro, que es la parte material del signo saussuriano. Es allí, en la foneticidad del significante y no en ninguna otra forma de realidad donde se ha de hallar al inconsciente o, más precisamente, de donde emergiera el mismo. Así, el inconsciente es un hecho concreto y real en el discurso, pero al mismo tiempo es lo discursado por el discurso. En este sentido, se ha de entender la segunda afirmación de que el inconsciente no es una reunión de palabras, es decir, un código previamente establecido. Y es necesario aclarar aquí que la expresión "reunión de palabras", empleada por Lacan, menciona metonímicamente al

codigo, en el sentido estructuralista. Pero con una restriccion, de que el codigo psicoanalitico es especifico y particular para cada situacion psicoanalitica. Algo semejante a lo que sucede con el codigo poetico, propio para cada discurso poetico. Para esclarecer lo antedicho, pongamos el caso de la interpretacion de los sueños. Esta técnica psicoanalitica no trata del desciframiento del contenido de los sueños según un diccionario de sueños previamente establecido; seria esta una burda exégesis de la tesis freudiana. Lo discurseado, la "materialidad" del inconsciente es el cómo se cuenta el sueño, el discurso sobre el sueño. Más exactamente, en ese discurso, hay algo en el significante que está cifrado. El inconsciente existe tan solo cuando eso cifrado es descifrado. El inconsciente -dice Braunstein- "habla sin que nada preexista ya hecho en el". "Es un saber ignorado que, sin embargo, no preexiste a su surgimiento en el decir sino que se constituye retroactivamente a partir de que el decir no ha sido dicho por el hablante" (Braunstein:1982:177).

Poniendonos en una situación imaginaria, colocando lo descifrable entre analizado y analizante, estableceriamos: un descifrante, el analista, una vez cadaverizado; lo descifrado, el inconsciente, emergiendo a través de la cadena significante; y, por lógica, habria que suponer en el analizado, un correlato de lo cifrado, ese algo que habita en el con algun tipo de onticidad. Pero lo que nos dice Braunstein, siguiendo a Lacan, es que ese correlato se constituye retrospectivamente a partir del discurso. Carece de consistencia ontologica. Oigamos a Lacan:

"La beance de l'inconscient, nous pourrions la dire pre-ontologique. J'ai insiste sur ce caractere trop oublie

-oublié d'une façon qui n'est pas sans signification- de la première émergence de l'inconscient, qui est de ne pas prêter à l'ontologie. Ce qui en effet s'est montré d'abord à Freud, aux découvreurs, à ceux qui ont fait les premiers pas, ce qui se montre encore à quiconque dans l'analyse accommodé un temps son regard à ce qui est proprement de l'ordre de l'inconscient, -c'est que ce n'est ni être, ni non être, c'est du non-réalisé" (29).

En una entrevista concedida a Paolo Caruso, Jacques Lacan se queja de que los franceses no saben leer. Al releer ahora estas palabras - si es que sabemos leer mejor que los franceses- hay que referirlas a lo que Lacan sostuvo cuando rompió con el anafreudismo y la Sociedad de Psicoanálisis de París, es decir, a que no se supo leer a Freud, planteando que la tesis lacaniana proviene de la interpretación adecuada del discurso freudiano. "Yo he partido de Freud para enfrentarme con aquellos que decían que asumir el psicoanálisis en nombre de Freud y que extraían provecho con esa práctica" -dijo a María José Ragué Arias (30). Pero ¿es la lacaniana la única posibilidad de lectura de Freud? Si esto fuera así, ¿habría que aseverar categóricamente que Freud fue un culturalista en su concepción del inconsciente y del hombre como tal? Planteada la pregunta en estos términos, la respuesta no es fácil, si no se quiere pecar de ligereza. El neurologo Freud, el biólogo, ¿se convirtió al culturalismo con el descubrimiento de la cura por palabra (conversión inversa a la de Piaget, habría que anotarlo)? En Estudios sobre la histeria, escrita entre 1893-1895, interpreta el frecuente uso de simbolizaciones por parte de la paciente Cecilia M. y dice:

"Toda una serie de sensaciones físicas, consideradas generalmente de origen orgánico, tenían en esta paciente un origen psíquico o, por lo menos, admitían una interpretación psíquica. Cierta serie de sucesos aparecía acompañada en

ella de la sensación de una herida en el corazón ("Aquello me hirió el corazón"). El clásico dolor de cabeza de la histeria ("dolor de clavo") había de interpretarse en ella como procedente de un problema mental ("No sé que tengo en la cabeza", y desaparecía en cuanto llegaba la solución. Paralelamente a la sensación del aura histérica en la garganta, se desarrollaba el pensamiento de "Eso tengo que tragármelo", cuando tal sensación surgía al recibir el sujeto la ofensa. Existía, pues, toda una serie de sensaciones y representaciones paralelas, en las cuales unas veces la sensación había despertado, como interpretación suya, la representación, y otras era la representación la que había creado, por simbolización, la sensación.

Después de presentar la anterior sintomatología, Freud la interpreta desde su punto de vista. ¿Cuál interpretación? ¿Desde qué perspectiva: biológica o culturalista? Oigámoslo:

Pero, a mi juicio, el acto mediante el cual crea un histerico, por simbolización, una expresión somática, para una representación saturada de afecto, tiene muy poco de personal y voluntario. Tomando al pie de la letra las expresiones metafóricas de uso corriente y sintiendo como un suceso real, al ser ofendida, la "herida en el corazón" o la "bofetada", no hacía uso la paciente de un abusivo retruécano, sino que daba nueva vida a la sensación a la cual debió su génesis la expresión verbal correspondiente. En efecto, si al recibir la ofensa no experimentamos cierta sensación precordial, no se nos hubiera ocurrido jamás crear tal expresión. Del mismo modo, la frase "tener que tragarse algo", que aplicamos a las ofensas recibidas sin posibilidad de protesta, procede realmente de las sensaciones de inervación que experimentamos en la garganta en tales casos. Todas estas sensaciones e inervaciones pertenecen a la "expresión de las emociones", que, según nos ha mostrado Darwin, consiste en funciones originariamente adecuadas y plenas de sentido. Estas funciones se hallan ahora tan debilitadas, que su expresión verbal nos parece ya metafórica, pero es muy verosímil que primitivamente poseyera un sentido literal, y la histeria obra con plena justificación al restablecer para sus inervaciones más intensas el sentido verbal primitivo. Llego incluso a creer que es equivocado afirmar que la histeria crea por simbolización tales sensaciones, pues quizá no tome como modelo los usos del lenguaje, sino que extraiga de él sus materiales de una misma fuente (Obras Completas, 1973:136).

Estas reflexiones señalan como fuente de ciertas expresiones las

raíces orgánicas de las sensaciones correspondientes. A partir de las mismas ¿se puede encasillar en el apartado biólogo al pensamiento freudiano? Desde luego que sería arriesgado e irresponsable concluir algo definitivo a partir de un simple cita, mucho más, si en el caso de Freud su obra tiene las suficientes dimensiones como para poder encontrar en la misma un largo proceso teórico. Dejando para más adelante una discusión sobre la posición gnoseológica de Freud (biólogo-culturalista, empirista-mentalista?), es evidente que en los inicios del psicoanálisis su posición estaba encarrilada por el positivismo de su siglo. En 1895 escribe el Proyecto de una psicología para neurólogos (obra publicada en 1950), donde afirma: "El yo debe ser definido, pues como la totalidad de las catexias existentes en un momento dado, siendo necesario distinguir en ellas una porción permanente y otra variable. Resulta fácil comprender que las facilitaciones entre neuronas también forman parte del dominio del yo, ya que representan otras tantas posibilidades de determinar la extensión que de momento en momento habrá de tener el yo cambiante" (Ib.: 233). Pero la afirmación biólogo más clara es la siguiente:

Esto nos pone de manera totalmente inesperada ante el problema más oscuro, el del origen del "yo", vale decir de un complejo de neuronas que mantiene una catexis y entonces, durante lapsos breves son un complejo de nivel constante. El abordaje genético será el más fecundo. El yo consiste originariamente en neuronas-núcleo que reciben la cantidad endógena mediante prestaciones y lo que descargan por la vía de la modificación interna (Cit. Lorenzer, 1973:31).

Es fácil advertir la distancia que media entre la tesis culturalista de Lacan y la tesis de Freud biólogo que aparece en las citas anteriores. Porque si el yo consiste en neuronas-núcleo, su

naturaleza ontologica es de caracter biologico. ¿Cual es la consistencia ontologica del inconsciente para este Freud positivista? No lo sabemos, pero no seria incongruente concebirlo como un otro tipo de complejo neuronal. En Lacan por el contrario, el inconsciente es algo "inventado"; lo unico no inventado, lo unico "descubierto", es el lugar del inconsciente. A este preciso sentido apuntan las palabras, el inconsciente es "un hecho que se sostiene por el discurso que lo establece" (Braunstein, 1982:178). De esta manera no se puede afirmar que como tal exista en un sujeto, sino que el inconsciente le existe al sujeto, es una verdad que le concierne, el algo pre-ontológico (31).

Antes de proseguir, conviene esclarecer en un parentesis que Freud, el buscador de causas fisiológicas para los traumas psicologicos emergentes, que lanza un grito de alegria cuando cree comprender que el aparato psiquico fisiologico era una unidad donde los diferentes sistemas armaban la maquina del ser humano, como se puede advertir en carta dirigida a Fliess en 1895 (Cit. Lorenzer, Ib.:35), dos años mas tarde confiesa al mismo Fliess que ya no creia mas en su "neurotica" (Ib.:36). Y lo confiesa con plena serenidad y hasta orgullo por haber sido capaz de semejante autocritica, colocando un hito en la investigación psicoanalitica, en el sentido de que no será posible "explicar el 'objeto' del psicoanálisis, la neurósis, como acaecer patológico en el sentido de un proceso natural" (Ib.:37). Con todo, a pesar del significado que para la concepcion de la ciencia psicoanalitica puedan tener las palabras de Freud, este investigador no abandono jamás los predios del naturalismo.

Retornemos ahora a la tesis lacaniana sobre el sujeto o, más precisamente sobre los sujetos, y extraigamos conclusiones sobre el sujeto de la competencia comunicativa, según sea el status ontológico que se le atribuya.

Recordemos que establece una distinción entre el sujeto del enunciado (je), el sujeto gramatical, lo llama, y el sujeto de la enunciación (moi), el verdadero sujeto. El yo (je) es el sujeto del discurso, por consiguiente, pertenece a los procesos secundarios. En cambio, el "Yo" (moi) es el sujeto de la enunciación, el verdadero sujeto que pertenece a los procesos primarios. El primero es imaginario desde el momento mismo de su constitución en el estadio del espejo y en el transcurso de un proceso de identificaciones (con el padre, con las normas que le permiten lograr éxito). Al ser imaginario, el sujeto del enunciado, el que juega el papel de comunicante en el intercambio social, está desvalorizado. El concepto mismo de sujeto "deviene mera apariencia, lugar vacío", dice Lorenzer (Ib.:101). No es de extrañar que a un teórico que planteó la muerte del sujeto como lo hizo Foucault le haya parecido esta desvalorización del sujeto como un aporte importante de Lacan (32). En cambio, el sujeto de la enunciación es el ello, el inconsciente, lo real del ser humano. El único que comunica verdaderamente, en consecuencia, es este ello; el único que puede poseer la competencia comunicativa, por lo tanto, es el inconsciente. Es el único que habla la verdad. Mas todavía es el que habla la verdad a través de la mentira del discurso del yo (je). "Wo Es war, soll Ich werden", lo traduce Lacan: "La où c'était ça, le je doit être" y con esta parafrasis: "La où c'était (la

comme sujet). doit je advenir", "Ahí donde esto era (ahí como sujeto), debe yo advenir" (Ecrits 1:416,854).

Aquí surge una gran paradoja. Por una parte el único que verdaderamente dice algo, aunque no sepa que es lo que dice, es el inconsciente y, por consiguiente, es el único al que se le puede atribuir la competencia comunicativa; por la otra, el inconsciente es algo "inventado", como dice Lacan (ut supra), "es una 'tesis' y no 'dicho', 'axioma' o 'teorema'... porque es indemostrable" (Miller, Cit. Braunstein:1982:178), es una hipótesis, es decir, algo inconsistente. Ahora bien, ¿cuál es el status ontológico de este inconsciente? ¿Cómo se ha de dilucidar este juego de palabras de Lacan, que nos habla de una consistencia preontológica, si deseamos inquirir a fondo sobre este problema y evitar la falacia de las palabras?

Si partimos del fundamento mismo de la teoría psicoanalítica, el inconsciente se constituye simultáneamente con la constitución del yo imaginario, cuando las pulsiones del infante se convierten en complejo edípico, ante la ley de la prohibición del incesto. Nos hallamos entonces ante la siguiente alternativa: el inconsciente es un producto de la represión cuando el infante y el niño son constituidos por la acción del universo semiótico en medio del cual aprenden a interactuar semióticamente, en otras palabras, el inconsciente es producto de la cultura, es un producto social, de la misma manera que el yo consciente es también producto del contexto social y, si es así, cobra plena realidad la frase de Braunstein: "Creemos en el poder de la palabra que nos ha hecho hombres" (1980:241). De esta manera el

juicio de Freud, considerado por Lacan como intuición genial. "el momento en que el deseo se humaniza es también el momento en que el niño nace al lenguaje" (1966/71:135) había que modificarlo especificando que el niño simultáneamente nace al lenguaje y nace del lenguaje. Y también el hombre (33). Si esta es la interpretación exacta del pensamiento lacaniano, la competencia comunicativa del inconsciente, de la misma manera que la incompetencia comunicativa del yo consciente, son un producto social, cultural y no biológico (Cfr. Lorenzer, 1973/76:102).

Una interrogante se ha de plantear al psicoanálisis lacaniano. Si el inconsciente es un producto cultural y el consciente está constituido también por la cultura, ¿por qué se le ha de atribuir al primero el ser el verdadero sujeto, el núcleo mismo de nuestro ser, y al segundo el ser falso, una mentira? La respuesta de Lacan es lapidaria. Porque el yo consciente es el producto de la alienación de sí mismo, porque desde los primeros pasos de su constitución se volvió en algo diferente a sí mismo, se hizo otro según la imagen especular, inicialmente, y según la imagen ideal, secundariamente. Buena parte de la obra lacaniana apunta a destruir la ilusión del yo autónomo, responsable y libre. Lo que aconteció es que este yo es el revestimiento de su desnudez primaria con el ropaje que el orden simbólico le impone desde la cultura. La creencia en la palabra implica, en última instancia, sujeción a la palabra. Se trata, en palabras de A. Rifflette-Lemaire, de "la dominación de lo simbólico sobre el hombre" (1970/81: 291). Lo que Lacan pretende es que se tome conciencia de esta servidumbre humana al papel, al lugar que

pretendemos ocupar ante el otro, puesto que "toda acción humana, incluso la más altruista, depende en su fundamento de una demanda de reconocimiento por el otro, de un anhelo de reconocerse a sí mismo en una forma noble" (Ib.). En última instancia este yo consciente es:

Ese núcleo dado a la conciencia, pero opaco a la reflexión, señalado por todas las ambigüedades que, de la complacencia a la mala fe, estructuran en el sujeto humano la vivencia pasional; ese "yo" que, para revelar su facticidad a la crítica existencial, opone su irreductible inercia de pretensiones y de ignorancia a la problemática concreta de realización del sujeto (Lacan).

El biologismo skinneriano y el culturalismo lacaniano son antipodas en cuanto a la fuente determinante del sujeto: para el primero es el entorno biológico; para el último, el entorno simbólico. Se puede encontrar, sin embargo, una semejanza en ambas teorías: algo externo al sujeto, biológico o simbólico, lo constituye y determina. Pero, si continuamos con la comparación entre estas explicaciones del ser humano, hallaremos una profunda divergencia. Para Skinner el conjunto de estímulos establecerá la historia de las respuestas operantes a nivel periférico y el resultado será la verdadera esencia humana; para Lacan, por el contrario, la presión de lo simbólico constituye un yo imaginario alienado desde el comienzo de su biografía, pero, al mismo tiempo, se retiene y se conforma, en un status ontológico sui generis, la estructura del inconsciente, el verdadero ser humano, que aflorará en cualquier momento en el orden significativo y hablará no solo en el hombre enfermo, sino en todo hombre, a través de los sueños, de los lapsus, de los chistes, en una palabra, a través de efectos metonímicos y metafóricos del lenguaje. Este inconsciente, que nunca puede saber que habla, es el único que verdaderamente habla humanamente.

M. Corvez, en su estudio sobre Lacan (1969/72:99) propone distinguir en el ser humano tres clases de sujetos: el sujeto simbólico, el sujeto del inconsciente y el "sujeto personal o propiamente humano" (1969/72:99). Esta interpretación no corresponde con el sistema del pensamiento lacaniano. El término sujeto personal implica autorreflexión, autonomía y libertad, conceptos que para Lacan están entre las mitificaciones que nos impone la normativa del orden simbólico. Lo que Corvez designa como el sujeto normal y personal es una fantasma. El verdadero único sujeto es el inconsciente.

Desde Freud el hombre ya no es el mismo, como tampoco puede ser el mundo, si es verdadero lo primeramente afirmado. El aparato psíquico humano, antes reducido al ego, se ha ampliado con el superego y el id. Ya no puede sostenerse que el sujeto humano se reduce al ego cartesiano o kantiano cognoscente; es indudable que es constitutivo del ser humano un sujeto deseante que emerge rompiendo la barra del significante. Pero derivar de lo anterior la afirmación de que el verdadero ser del hombre, el verdadero sujeto, es el inconsciente, resulta de un tipo de lectura muy particular del discurso freudiano por parte de J. Lacan. Con la particularidad de que él se considera el correcto lector de Freud. Pero esta lectura tiene una falla fundamental: al analizar el discurso distorsionado en la sesión analítica y al verificar que el mismo revela una dimensión humana olvidada, comete el error de extrapolar este sujeto psicoanalítico a la esencia humana, es decir, a considerar que el ser humano en cuanto tal lo es fundamentalmente en cuanto sujeto deseante y gozante. Lacan resulta así un sujeticida: el sujeto personal ha muerto.

¿Es esta la única lectura adecuada de Freud? Veamos qué nos ofrece otra perspectiva de examen de la obra freudiana.

2.3.1.5. El marxismo crítico

Una lectura diferente del discurso freudiano es la realizada por J. Habermas. Este filósofo, adscrito a la corriente de la Filosofía Crítica de la Escuela de Frankfurt, asigna al problema de la racionalidad importancia capital en el quehacer filosófico. Su reflexión sobre la razón y la racionalidad está ligada a su concepción del ser humano y de la tarea de la filosofía para explicar la sociedad humana. En una conferencia radiada por el autor, en Hesse, "¿Para qué aún filosofía?", respondía a los pronósticos de la muerte de la filosofía planteando: "Frente a estos disolventes fenómenos de la desintegración de identidad, configurada por un alto nivel cultural, del yo y de los grupos, un pensamiento filosófico ampliamente eficaz, en comunicación con las ciencias, sólo podría reducir a la frágil unidad de la razón, es decir, a la unidad de la identidad y de lo no idéntico que se fragua en el discurso racional" (1973:211). Y en su obra sistemática más importante, The theory of communicative action, (1981/84), inicia su reflexión con estas palabras: "The rationality of beliefs and actions is a theme usually dealt with in philosophy. One could even say that philosophical thought originates in reflection on the reason embodied in cognition, speech, and action; and reason remains its basic theme" (1981/84:1). Resulta de lo anterior que el problema de la identidad del yo y de los grupos considerados como un yo plural, está ligado al de la discusión de la

razon y que esta, en relacion con el conocimiento, el lenguaje y la accion, continua siendo el tema basico de la filosofia.

Sin duda esta concepcion está ligada al planteamiento de la ilustración propuesto en su forma penetrante por Kant: la confianza en que la superación de la ignorancia con las luces de la razón hara al hombre más libre y más feliz. Pero Habermas se situa en una perspectiva diversa del trascendentalismo y del individualismo kantiano. El problema de la razón y de la racionalidad adquieren con Habermas dimensiones diversas y más integrales.

También se enraiza esta teoria con el pensamiento marxiano, como se explico en el capítulo I. Se trata asimismo, como en el caso de las otras filosofias, de una postura metacritica del marxismo. Pero lo que se mantiene es la concepcion de que el ser del hombre es producto del quehacer social, de la interacción humana, en otras palabras, del contexto cultural mas que del natural.

Esta posicion se patentiza mas en la reflexion que se inicio sobre la relectura habermasiana de Freud. Habermas reflexiona sobre el psicoanalisis desde dos perspectivas: como respuesta a la interrogante sobre cómo es posible un conocimiento seguro, en Conocimiento e Interés (1968/71), y como presupuesto para plantear un modelo de competencia comunicativa, en "Toward a Theory of Communicative Competence" (1971), que incluye dos articulos: "On Systematically Discorted Communication" e "Introductory Remarks to a Theory of Communicative Competence", publicados separadamente en Inquiry, Vol.13, Nos. 3 y 4, respectivamente (1970). El primer punto de vista pertenece a la discusion de este capitulo, el segundo sera parte

importante del siguiente.

En relación a lo primero, hay una cuestión fundamental: el psicoanálisis, fuera de ser un método terapéutico por medio de la palabra, es también un método de conocimiento del que no es posible prescindir en la reflexión contemporánea, porque, al mismo tiempo que emplea técnicas y medios diferentes a los convencionales, permite la penetración en un mundo humano antes desconocido, soslayado o poco explorado. Por esta razón, al analizarlo Habermas desde un punto de vista gnoseológico, implica también una posición antropológica de consecuencias importantes para el tema de este trabajo.

La tarea fundamental del psicoanálisis -según Habermas- es la elaboración de la biografía del paciente la cual necesariamente implica, entre otros, los siguientes aspectos: la indagación de la génesis de las perturbaciones; la constatación de que el proceso de sufrimiento que se revela en el psicoanálisis apunta a una tensión entre el individuo y la sociedad; y, por último, la toma de conciencia de que el psicoanálisis ha de concebirse como reparación de una formación defectuosa del niño. Este proceso de malformación manifiesta la tensión entre naturaleza y cultura: por un lado, el papel que juegan las pulsiones y, por el otro, el papel del universo semiótico al que accede el infans y en el que se desenvuelve el niño (Cfr. Lorenzer, 1973/76: 111).

Ahora bien, el proceso psicoanalítico busca hacer emerger lo que, por causas de la represión quedó en el inconsciente. Los deseos primarios, al no poder ser objeto de la comunicación pública por los inconvenientes sociales que ocasionarían, se transformaron en

elementos de un lenguaje privado, en una persona por ejemplo neurotica. Simplistamente, se podrian oponer deseos primarios (naturaleza) con el conjunto de normas de acción y expresion (cultura). Más adelante veremos cual es la concepcion habermasiana sobre el concepto de instinto, incluso en los animales. En todo caso, lo que aqui importa es que, a causa de formas represivas, las motivaciones (deseos) que aparecen en el lenguaje público son transformados en motivos inconscientes, mediante un proceso de deslingüistización. Incluso en el caso de los sueños, que emplean recursos no lingüísticos, se pueden oponer las formaciones oniricas normales y comunicables, con las formaciones oniricas desviantes, divergentes, donde, mediante los recursos de la sustitución y el desplazamiento, se configuran formas que resultan un lenguaje privado que ha de ser interpretado. "In the methodically rigorous sense, 'wrong' behavior means every deviation from the model of the language game of communicative action, in which motives of action and linguistically expressed intention coincide" (Habermas, 1968/71:226). De esta manera, el analisis hermeneutico consiste en penetrar en un texto cuyas transgresiones por el empleo de simbolos anormales o incomprensibles lo alejan de los juegos de lenguaje ordinario. Lacan se referiria aqui a que estas perturbaciones del lenguaje ordinario constituyen la lalengua. Pero dentro de los patrones de la estructuración simbólica del lenguaje, dentro de los códigos de las normas culturales, esos signos desviantes resultan incomprensibles. Freud designo con el nombre de sintomas a esos signos desviantes.

Los síntomas resultan, pues, de un compromiso entre los deseos reprimidos ya desde la primera infancia y las prohibiciones impuestas por la normatividad social. El resultado final concluye en una perturbación de la comunicación del neurótico consigo mismo.

Ahora bien, el proceso psicoanalítico no consiste en la interpretación de dos lenguajes diferentes, el del analista y el del analizado, por parte de un intérprete distinto, como es el caso de la hermenéutica de textos en las ciencias históricas, sino que el analista "instructs the patient in reading his own texts, which he himself has mutilated and distorted, and, in translating symbols from a mode of expression deformed as a private language into the mode of expression of public communication. This translation reveals the genetically important phases of life history to a memory that was previously blocked, and brings to consciousness the person's own self-formative process. Thus psychoanalytic hermeneutics, unlike the cultural sciences, aims not at the understanding of symbolic structures in general. Rather, the act of understanding to which it leads is self-reflection" (Ib.:228).

Contra Lacan y contra Foucault, Habermas efectúa una relectura de Freud que consiste en la autorreflexión del psicoanálisis sobre sí mismo y de ella extrae esta consecuencia capital: la confirmación de la autorreflexión como proceso psicoanalítico y como reconstrucción de la biografía mutilada en la conciencia de la identidad del yo reconstruido. Freud, en su propósito de explicar lo que es el inconsciente, parte de una constatación: a su conocimiento solo accedemos a través de lo consciente. "Solo lo conocemos como

consciente; esto es, después que ha experimentado una transformación o traducción a lo consciente" ("Lo inconsciente", 1915/73:2061). Lacan explica también que solo el análisis del discurso nos permite reconstruir el inconsciente. Pero al insistir sobre esto elude toda referencia a la reflexión como fundamento necesario para la génesis del inconsciente. Para Habermas, por el contrario, esa translación de texto, es en sí misma reflexión (ib.). En un cierto sentido, como dice Ricoeur, el inconsciente es un consciente virtual (Le conflict des interpretations, 1969:104).

En efecto, siendo el psicoanálisis un método para eliminar las represiones traumáticas, resulta que es la reflexión el medio para hacerlas conscientes y para disolver, así, las resistencias en el nivel afectivo. Habermas compara el trabajo analítico con el del historiador y, más específicamente, con el del arqueólogo. Mientras este reconstruye la historia perdida de la humanidad, aquel consiste "in reconstructing de patient's early history" (ib.:230). El trabajo psicoanalítico es un trabajo intelectual que se realiza de la siguiente manera: el analista reconstruye lo olvidado a través de los textos del analizado. Esta reconstrucción del médico es una simple hipótesis cuya función primordial es animar al paciente a que recuerde. A diferencia del arqueólogo que reconstruye las representaciones de un pasaje olvidado de la historia, el trabajo psicoanalítico debe concluir en la recolección de su presente efectuada por el propio paciente. "Only the patient's recollection decides the accuracy of the construction. If it applies, then it must also 'restore' to the patient a portion of lost life history: that is

it must be able to elicit a self reflection" (Ib.).

Mas todavia, profundizando en el metodo psicoanalitico, Habermas puntualiza que la reflexion no solo es constitutiva del citado metodo, sino que es el presupuesto necesario para que pueda efectuarse el taking cure. En efecto, el enfermo sufriente, o tal vez desesperado, acude a un medico para iniciar un tratamiento que lo cure, al liberarlo de los sintomas que lo afectan. Pero, en el proceso de curacion acontece algo diferente a los hechos de la medicina en general, donde los farmacos pueden operar con plena eficiencia sin la necesaria accion reflexiva del paciente. Para que el neurotico o la histerica se curen mediante el psicoanalisis es indispensable que entren en accion la presion del sufrimiento que los afecta y su interes en curarse. Sin este presupuesto, no es posible concebir el exito del tratamiento psicoanalitico. Es decir, sin la autorreflexion del paciente sobre su sufrimiento y sobre su necesidad de curacion, la palabra no curara al enfermo.

Con esto hemos llegado al fondo del asunto: el enfermo no solo debe optar por una actitud autorreflexiva, sino que tambien debe asumir una responsabilidad frente a su enfermedad, a la que ha de considerar no como algo externo que lo ha contagiado, sino como algo que proviene de si mismo:

Obviously one must hold oneself responsible for the evil impulses of one's dreams. What else is one to do with them? Unless the content of the dream (rightly understood) is inspired by alien spirits, it is a part of my own-being. If I seek to classify the impulses that are present in me according to social standards into good and bad, I must assume responsibility for both sorts; and, if in defence, I say that what is unknown, unconscious and repressed in me is not my "ego", then I shall not be basing my position upon psycho-analysis, I shall not have accepted its conclusions-

and I shall perhaps be taught better by the criticisms of my fellow-men, by the disturbances in my actions and the confusion of my feelings. I shall perhaps learn that what I am disavowing not only "is" in me but sometimes "acts" from out of me as well" (Freud, "Some Additional Notes on Dream-Interpretation as a Whole". Cit. Habermas:ib.:235).

De esta manera, el proceso psicoanalítico no solo es una labor cognoscitiva mediante la autorreflexión, sino que ésta implica también la asunción de una responsabilidad moral respecto al contenido de su enfermedad por parte del paciente. En una posición opuesta a la denuncia sobre la falsedad de la autoconciencia y de la autonomía del ego decantada por Lacan, Habermas considera que el análisis debe conducir a un tipo de intelección por parte del paciente, a que el ego del paciente "recognize itself in its other, represented by its illness, as in its own alienate self and identify with it" (Ib.). En este punto, Habermas alude a la dialéctica de la eticidad propuesta por Hegel. Según este autor, el criminal reconoce en su víctima su propia esencia perdida y, a través de ello, la totalidad de la moral destruida. Algo semejante acontece al paciente, pues el conocimiento analítico es al mismo tiempo una intelección ética. Vale la pena detenerse en esta analogía, pues ella iluminara una revalorización del ego reducido por Lacan a la inanidad de un fantasma.

Se trata de un ejemplo que aduce Hegel en un fragmento sobre el espíritu del Cristianismo y que Habermas explica de la siguiente manera: El criminal anula la complementariedad de la comunicación no restringida (punto capital en la teoría de la acción comunicativa) y de la gratificación recíproca de las necesidades, colocándose a sí mismo, en cuanto individuo, en lugar de la totalidad. Al proceder así, desencadena el proceso del hado que caerá sobre él. La lucha

provocada y el daño que infirió a otro, pone de manifiesto la pérdida de complementariedad y la relación amistosa entre seres humanos. El criminal ha de ser confrontado contra el poder negativo de su vida pasada. Debe experimentar la culpabilidad. Justamente, la represión a través del castigo posibilita esta percepción de que, en el crimen, el asesino ha perdido su propia esencia al dejar de percibir la eticidad de sus actos (Cfr, Ib: 56). Si se aplica el ejemplo a la experiencia analítica con un poco más de profundización que el que propone Habermas, tendremos que comparar al paciente con el criminal que perdió la conciencia de sí mismo al desconocer la eticidad de la totalidad. El reconocimiento de lo reprimido por parte del paciente es, en última instancia, un reconocimiento de sí mismo al traducir lo desconocido a lo conocido. Por esta razón, este reconocimiento es moral, porque "in the movement of self-reflection the unity of theoretical and practical reason has not yet been undone" (Ib.:236).

Hay una consecuencia mayor derivada de lo expuesto, cuando se lo considera en referencia a la totalidad del aparato psíquico freudiano. La acción analítica no se refiere solamente a las relaciones entre lo inconsciente (el id) y lo consciente (el ego), sino al papel que juega el superego en la constitución de las represiones. En efecto, si el ego constituye el impulso de realidad, que permite al niño la apropiación de los roles sociales mediante la identificación con los otros sujetos, el superego se forma mediante la internalización de las expectativas sancionadas por la sociedad que le obligan a abandonar los impulsos de los deseos primarios. El superego, en consecuencia, es la parte del yo que califica lo que es

permitido o lo que es excesivo según las normas de la sociedad, es "the intropsychic extension of social authority" (Ib.:243).

En verdad el modelo del aparato psíquico de Freud es estructuralista. Los tres niveles, el yo, el superyo y el ello adquieren cierto valor por su funcionalidad: el primero, constatando la realidad, el segundo, normando lo prohibido y el tercero, reprimiendo lo anteriormente pautado. Hay además un sistema de comunicación posible entre estos niveles que se realiza en el proceso psicoanalítico: el médico activa en el paciente "un proceso de ilustración" induciéndolo a la autorreflexión (Ib.:244). Hasta este punto llega Freud. A donde no accede es a la idea de que este proceso de autorreflexión, que necesariamente se le ha de asignar al yo, puede ser también un proceso de autorreflexión crítica y no de simple reconocimiento.

El término que utiliza Habermas, "ilustración", es fundamental en su pensamiento y proviene de una idea capital de la filosofía alemana que se enraiza en Kant, y, desde luego, en el periodo de la ilustración. Kant en Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración? dice:

La ilustración es la salida del hombre de la minoría de edad de la que el mismo es culpable. La minoría de edad (Ummündigkeit) consiste en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la guía de otro. Es de por sí culpable esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en una falta del entendimiento, sino de la decisión y ánimo para servirse de él, sin que otro te dirija. Sapere aude ¡ten valor para servirte de tu propio entendimiento! (Cit. T. McCarthy:1979:77).

Esta noción de ilustración es aparentemente contradictoria con la propuesta psicoanalítica, pues en esta hay una relación entre un

medico y un paciente, donde este ultimo recolecta y reconoce sus represiones mediante la puesta en marcha del proceso de reflexion, incitado por las hipotesis planteadas por aquel. Pareceria, entonces, que alguien normal y sapiente guia de la mano al enfermo ignorante. El fenomeno de la transferencia, a traves del cual el analizado proyecta sus problemas en el analista, confirmaria la anterior presuncion. Pero observando el analisis con más detenimiento, se advierte que el verdadero estímulo para que se realice la situación analitica es el interes del paciente para solucionar un problema que le afecta hondamente y que la verdadera solución del reconocimiento proviene de la actitud etica del mismo, conditio sine qua non para que se acepte y se asuma lo que estaba oculto y escondido en su propia interioridad.

El psicoanálisis amplia el espectro del sujeto. No somos solo un sujeto cognoscente como el ego cogitans cartesiano, somos tambien un sujeto deseante y gozante, como insisten enfaticamente Lacan y Braunstein. Desde Freud, la dimension profunda del ser humano es no solo insoslayable, sino imprescindible. Pero de ello no se sigue que la esencia humana se ha de reducir a esta dimension y que el yo consciente ha de ser desvalorizado, desmitificado y, por ultimo, anulado. La propia resistencia del inconsciente depende de la acción autorreflexiva del yo consciente; sólo la autorreflexión patentiza al inconsciente y sin aquella no se revela la represión y no se produce la taking cure. Este poder evocativo de los deseos reprimidos que posee el consciente, libera lo reprimido, pero como dice Freud- no destruye los resultados de la represión:

Y es que el psicoanálisis no destruye el resultado de la represión. Los instintos antes dominados y sometidos siguen estándolo. Pero alcanza este resultado por otros caminos. Sustituye el proceso de la represión, automático y excesivo, por el dominio mesurado y adecuado conseguido con ayuda de las más elevadas instancias psíquicas. En una palabra: sustituye la represión por un juicio condenatorio. Parece aportarnos la prueba, tan buscada, de que la conciencia tiene una función biológica y que su entrada en un juego supone una importante ventaja" ("Análisis de la fobia de un niño de cinco años (Caso Juanito)", 1909/73:1438).

Si la conciencia, como proceso normal de la vida psíquica que puede incluir la preconciencia, aflora y doma lo reprimido, si el proceso final puede tipificarse como la sustitución de "la represión por un juicio condenatorio", si todo esto pertenece a "las más elevadas instancias psíquicas", el inconsciente como hablante no puede ser el verdadero sujeto ni la verdadera esencia humana; todo lo contrario, el verdadero ser del hombre es el de la vida consciente, que construye un yo autorreflexivo y domador de las pulsiones primarias; por estas precisas virtudes, no es "automático", sino "mesurado y adecuado". Este yo no desconoce ni menos renuncia al llamado del deseo del inconsciente, pero le aplica un "juicio condenatorio" que sustituye a la represión. De lo anterior se ha de configurar un espectro del ser humano freudiano diferente al lacaniano. Según Freud, el ser humano es constitutiva e ineludiblemente deseante y gozante; pero al mismo tiempo es autorreflexivo y dictaminante. ¿Significan ellas el señalamiento de un pivote entre lo biológico y lo cultural en el ser humano, donde el mundo cultural, la conciencia, ejerce una verdadera función sobre la materia biológica, a través de la palabra, como lo demuestra el hecho empírico de la taking cure? Si esto es así, ¿no son justamente calificables como "las más elevadas instancias

psíquicas" a la autorreflexión y a la asunción de un juicio ético sobre la propia realidad psíquica, como se demuestra en el análisis que Habermas efectúa del proceso analítico? Considero que es un aspecto importante del pensamiento freudiano el que se encierra en las anteriores consideraciones. En Freud, el biólogo, se descubre repetidas veces al culturalista. Es ilustrativo, por ejemplo, advertir desde qué óptica considera lo más profundo de un ser humano, como se manifiesta cuando reflexiona sobre la personalidad de Lou Andreas Salomé, a propósito de su fallecimiento:

Su modestia y su discreción eran más que ordinarias. Nunca habló de sus propias obras literarias y poéticas. Claramente sabía dónde hay que buscar en la vida los verdaderos valores. Los que estaban más próximos a ella tuvieron la más intensa impresión de la autenticidad y la armonía de su naturaleza y pudieron descubrir con asombro que todas las fragilidades femeninas y tal vez la mayor parte de las fragilidades humanas le eran ajenas o habían sido dominadas por ella en el curso de su vida (137/73:3338).

Los verdaderos valores de esta extraordinaria mujer, que ocupó un espacio tan importante en las vidas de Nietzsche, Rilke y el propio Freud, no los advierte este en las manifestaciones de las pulsiones primarias, sino en su modesta discreción, virtudes propias de la autorreflexión, y su auténtica naturaleza reside en lo que ella, en el transcurso de su vida, supo eludir o dominar, vale decir en los valores propios del yo consciente. Es verdad que, con halago propio, comenta al final de sus reflexiones que Lou Andreas Salomé se lamentaba en Viena de no haber conocido el psicoanálisis en su juventud, pero, insisto, lo que ocupa su atención para referirse a lo auténtico de una mujer excepcional son valores propios de la construcción del yo consciente. De manera que resulta un punto de

vista parcial el afirmar que la revelación efectuada por Freud del mundo inconsciente y de la dialéctica del mismo con las imposiciones de la cultura signifiquen la radical reformulación de la esencia humana, una reformulación que afirmaría la primacía del inconsciente, según Lacan. Creo que esta afirmación proviene de una lectura parcializada de Freud. Según se vio en las reflexiones anteriores según el análisis que efectúa Habermas, Freud, al enriquecer el horizonte de lo humano en el hombre, no destruye la concepción anterior, la complementa.

2.3.2. El culturalismo existencialista

Cuando Chomsky diferencia al hombre del animal, porque aquél es el único ser viviente que posee competencia lingüística, si bien establece una insondable división entre ambas especies de organismos, no por esto hace saltar a la especie humana allende del mundo natural. Aunque la diferencia sea tajante, el ser humano permanece anclado en el mundo natural.

Para Lacan y los lacanianos, por el contrario, es la estructura social la que, a través del lenguaje, determina el ser del viviente humano. El nacimiento mismo de la cría humana es desde luego un hecho biológico, pero, por encima de lo biológico, es un hecho cultural por haber sido entramado en un universo de relaciones lingüísticas. La identidad del sujeto se inicia con la emergencia del mundo simbólico en el estadio del espejo. La subjetividad (el consciente y el inconsciente) se constituye a través de la palabra. La recuperación de la "esencia" humana es un fenómeno exclusivamente lingüístico. En

pocas palabras, el ser humano en cuanto tal es un producto cultural sobre una base biológica.

Habermas, en cambio, enfatiza en el papel de la autorreflexión tanto en la reconstrucción psicoanalítica, como en la constitución del ser humano y en la reconstrucción de la identidad perdida en la **

También Heidegger distingue al hombre del animal por el lenguaje (34). Pero esta discriminación está realizada desde una perspectiva opuesta a la chomskiana y difiere en gran manera de la lacaniana. La expresión más característica de su pensamiento sobre este aspecto se la puede encontrar en la "Carta sobre el humanismo": "El lenguaje es la casa del ser. En esa morada habita el hombre" (35). Este es desde luego un lenguaje metafórico, distante del lenguaje unívoco pretendido por los positivistas lógicos. Pero la metáfora casa del ser, nos introduce en una nueva dimensión de la referencialidad. Se trata de lo que Ricoeur denomina una metáfora viva (1975), cuya potencia consiste en que, al redescubrir la realidad con términos diferentes de los normales, lo que logra es una nueva visión de la cosa, es decir, la metáfora revela mundo. Pero ¿cuál es la referencia de estas palabras, si justamente por ser metáfora el término no es transparente, sino opaco, no es unívoco, sino ambiguo? No es extraño por ello que se haya interpretado de diversa manera por los lectores o, incluso, por los discípulos de Heidegger. Doce años después de haberla escrito, el mismo se refiere a la "poca fortuna" que tuvo la interpretación de dicho sustantivo (1957/87: 83). ¿Cuáles son las posibles interpretaciones de la citada metáfora? ¿Qué tipo de planteamiento fundamenta la crítica de Heidegger a las

interpretaciones que el juzga impropias? A mi modo de ver son las siguientes:

1. La "casa" del ser establece una relacion entre el lenguaje, concebido como un lugar sui generis, y el Dasein.

2. La relación queda establecida no entre el Dasein y el lenguaje, sino entre el lenguaje y el ser de los entes. El Dasein, en este caso, seria un mero actualizador de esta relacion.

3. La casa del ser es un juego lingüístico correspondiente a un mundo cultural. De esta manera, las distintas comunidades lingüísticas habitarían casas diferentes.

Antes de pasar a comentar las diversas interpretaciones, hay que resaltar que el elemento común a todas ellas es que la casa del ser, sea lo que fuere lo que ello signifique, no denota el mundo natural, sino el mundo cultural. Baste recordar a este respecto que, para el existencialismo, el Dasein es un ser en el mundo, donde mundo no es propiamente o exclusivamente el mundo natural, sino lo que constituye su mundanidad (la cual incluye la naturaleza) a través del lenguaje. Sobre esto, se abundará más adelante.

2.3.2.1. Comenzaré analizando la última interpretación. Quien la sugiere es el mismo Heidegger en "De un diálogo del habla", el cual se establece entre un Inquiridor (el que busca o investiga lo profundo de las cuestiones) y un Japonés, discípulo del conde Kuki (real o ficto discípulo de Heidegger). El primero apunta que la manifestación o advenimiento del ser no puede ser la misma para un europeo que para un hombre del extremo oriente, porque ambos viven "presumiblemente" en

casas muy diferentes (Ib.). Y más adelante añade: "Un dialogo de casa a casa es, pues, casi imposible" (Ib.). Según estas palabras, la casa del ser sería la particular cosmovisión que tendría cada comunidad lingüística, la cual, a su vez, sería el morador de su propia lengua. Si esta fuera la concepción de Heidegger, la misma coincidiría con el punto de vista de W. v. Humboldt. Pero la crítica que efectúa de las dos nociones fundamentales de Humboldt, la noción de energeia y la de visión de mundo revelan lo contrario.

Heidegger rechaza la postulación de que lo esencial del lenguaje sea la energeia, considerada como "la labor del espíritu", "la actividad interna del espíritu". En divergencia con la idea de que el habla es, esencialmente, expresión del pensamiento, Heidegger considera que la esencia del habla radica en que el habla hable (1959/87: passim). Se hará más tarde el análisis de esta extraña expresión; pero, antes de proseguir es necesario aclarar que la traducción de Sprache, lenguaje o lengua, se ha consagrado en los textos en castellano como habla. La que corresponde con el sentido del texto es lenguaje (no el habla saussuriano), restringiendo ese término al dominio lingüístico. Hecha esta salvedad, lo pertinente no es mostrar si Heidegger considera o no inadecuadas las afirmaciones de Humboldt, sino que las estima insuficientes. Si el habla procede de la actividad interna del espíritu, debe ser simultáneamente un producto, aunque un producto no muerto, sino correlacionado con la actividad del espíritu (36). En contra de esta concepción con respecto al habla y al hablar que proviene de los griegos, culmina con la formulación humboldtiana y constituye la

concepción corriente en la actualidad (37), Heidegger propone: "En su esencia el habla no es expresión ni actividad del hombre. El habla habla" (1959/87: 17).

Hay otro aspecto que critica Heidegger en la concepción humboldtiana del lenguaje: la noción de acepción de mundo, tan importante para Gadamer. Según ella, el lenguaje no es sólo un medio de intercambio intersubjetivo, sino que a través del mismo el espíritu "pone" un "mundo" entre sí y los objetos (38). "La labor del espíritu -comenta Heidegger- según la enseñanza del idealismo moderno es el 'poner' (Setzen). Dado que se concibe el espíritu como sujeto, y es representado así en el esquema sujeto-objeto, el 'poner' (tesis) debe ser la síntesis entre el sujeto y sus objetos. Lo que está 'puesto' así da una visión de los objetos en su totalidad. Lo que produce la fuerza del sujeto, lo que 'pone' entre sí y los objetos merced a la labor del lenguaje, lo denomina Humboldt un 'mundo'. En semejante 'visión de mundo' una humanidad particular alcanza su propia expresión" (Ib:223-4).

El estudio del lenguaje por parte de Humboldt no se reducía al lenguaje en cuanto tal, sino que formaba parte de un proyecto mayor que incluía la historia de los pueblos particulares y, en una visión más amplia todavía, la historia como el desarrollo histórico-espiritual del género humano. En cuanto al primer aspecto, Humboldt correlaciona las lenguas particulares con las peculiares visiones de mundo de cada nación. "Cada lengua encierra una peculiar visión del mundo. Al igual que entre el objeto y el hombre se interpone cada sonido, la lengua entera se interpone entre el y la

naturaleza, que influye en él interior y exteriormente. El hombre se rodea de un mundo de sonidos para captar dentro de sí y para elaborar el mundo de los objetos... El hombre convive primordialmente y aún exclusivamente con los objetos tal como el lenguaje se los ofrece, puesto que las sensaciones y acciones dependen de sus representaciones. Por medio de este acto, en virtud del cual teje en sí mismo la lengua, se encierra él en la misma y cada una traza en torno al pueblo, al cual pertenece, un círculo del cual sólo es posible salir en la medida en que se pasa del círculo de [una a la del] otra distinta (Über die Verschiedenheit. Cit. Arens, 1969/75: 280). Las palabras del Inquiridor heideggeriano que antes se citaron coinciden totalmente con las de Humboldt recientemente mencionadas. Según estas, cada nación vive encerrada en su casa; no es posible el diálogo de casa a casa, sin antes haber transpuesto el círculo del lenguaje en el que está encerrada cada comunidad; ésta última, en cuanto nación, debe su especificidad al lenguaje.

¿Cómo se compagina esta teoría con la pretensión de comprender el desarrollo universal del espíritu humano? Una historia universal concebida desde esta última perspectiva puede ser elaborada -según Humboldt- por medio de muchos tipos de descripciones. Una de las vías preferentes de acceso es el estudio de las lenguas que permitiera la penetración a las particularidades individuales de las naciones y, a través de ellas, por medios que no elaboro en el ocaso de su vida, a lo universal del ser humano (Cfr. Arens, Ib:231). Que ésta era la meta de Humboldt se patentiza en un fragmento de su autobiografía que cita Heidegger, donde dice: "Asir el mundo en su individualidad y

totalidad, esto es precisamente mi intento" (Ib:224).

Así, entre otras formas que posee el espíritu humano para acuñar mundo (arte, mito, religión), se privilegia el lenguaje, porque en su medio se configuran las visiones particulares de mundo y, consideradas en su totalidad, la historia del espíritu humano. Se puede decir que el lenguaje constituye el marco determinante de la evolución del espíritu del hombre, pues en ese universo semiótico se desarrolla el hombre.

Para Heidegger, esta concepción del lenguaje como "energía, actividad, labor, fuerza del espíritu, visión de mundo, expresión" desvía la atención de lo que él considera la esencia del habla, es decir, que el habla hable (Ib:225). Esto, sin embargo, no significa que Heidegger considere descaminadas las propuestas de Humboldt; solo las juzga insuficientes y desviantes. Las "penetrantes y oscuras miradas a la esencia del habla" de Humboldt no se deben "dejar de admirar", precisa Heidegger (Ib:242).

Durante el diálogo entre el Inquiridor y el Japonés, se esgrime otra razón para rechazar la interpretación sobre la metáfora de la casa del ser que se está comentando. Ante la sugerencia del primero de que un europeo y un hombre del extremo oriente habitan casas muy distintas, el segundo responde:

Japonés: En el supuesto de que, aquí y allá, las lenguas no sean meramente distintas, sino que desde su fundamento mismo sean de esencia diferente (Ib:83).

La presuposición es evidente: en lo esencial el lenguaje es el mismo para todos los seres humanos. El diálogo prosigue:

Inquiridor: Un diálogo de casa a casa es, pues, casi imposible.

Japonés: Dice usted con razón "casi". Porque, después de todo, seguía siendo un diálogo y, como puedo suponer, excitante. [Se menciona el diálogo que están realizando].

Y no sólo excitante, sino que el Diálogo como totalidad es un ejemplo de filosofía profunda, cuyo sentido es mostrar cómo los dos dialogantes, más que productores del habla, son escuchadores e intérpretes del mensaje del habla. Dejo por ahora la interpretación de la noción de mensaje del habla y la de que los interlocutores son más bien escuchantes. Lo que se apunta con la anterior cita es el hecho de que ni el Inquisidor europeo ni el Japonés habitan casas diversas, sino que, a pesar de las diferencias lingüísticas, habitan la misma casa del ser, contra Humboldt.

Más explícito en la negación que el medio lingüístico materno se convierta en un encierro es Heidegger al referirse a la poesía Heimkunft de Hölderlin. Cuando compuso la poesía citada, este poeta se preocupaba de que sus paisanos sepan encontrar el camino de su esencia. Sin embargo, a esta esencia no la busca, en modo alguno, en el egoísmo de su pueblo. La ve más bien a la pertenencia al destino del mundo occidental. Con todo, el mundo occidental no se piensa como región, como Occidente en oposición a Oriente, no únicamente como Europa, sino se considera en el cuadro de la historia del mundo: como cercanía al origen. En éste contexto, aclara Heidegger: "Lo alemán no es dicho al mundo para que éste se restablezca gracias al modo de ser alemán, sino que se dice a los alemanes, para que gracias a la pertenencias destinal a los pueblos ingresen, con éstos a la historia del mundo... La patria de este habitar histórico es la cercanía del ser (1948/9:92).

2.3.2.2. Si el lenguaje no es la casa del ser en el sentido de la visión particular de mundo de una nación o comunidad lingüística, esto resulta porque, según Heidegger, la relación entre el habitante y la casa no es entre los Dasein particulares y el ser directamente, sino entre el ser y el lenguaje. El existente humano en su esencia tan sólo habita la proximidad del ser" (Ib:96. El subrayado es mío). De esta manera, el ser humano establece su morada "en el hablar del habla" (Ib., 1959/87:12, es decir, no en el lenguaje del Dasein, sino -enfatisa Heidegger- "en su hablar" (Ib.), en el hablar del habla. Por esta razón, el ser humano ha de "aprender a morar en el habla del habla" (Ib:30). Según lo expuesto, la casa del ser es el habla del habla o, si se quiere de otra manera, la casa del ser es lo hablado por el habla (Ib:13).

Pero ¿qué significa que el habla hable? ¿No es esta afirmación contradictoria con otra del mismo Heidegger en el sentido de que "el hombre en su esencia es ser hablante" (Ib:28)? ¿Sería concebible que el ser o el habla hablen sin ser humano parlante? No es sencillo desentrañar esta secuencia de problemas, pues el mismo Heidegger no se ocupó de definirlos, de una manera directa, a lo largo de su obra última. Partire de una cita muy conocida que Heidegger consigna en "Hölderlin y la esencia de la poesía" (1937/58:103). Estas palabras están insertas en el comentario que hace sobre las palabras del mismo poeta, en carta a su madre, de que el lenguaje era "el más peligroso de los bienes" que se había dado al hombre.

Pero ¿en qué sentido es un "bien" para el hombre este que es el más peligroso? El habla es su propiedad. Dispone de ella con el fin de comunicar experiencias, decisiones, estados de ánimo. El habla sirve para entender. Como instrumento eficaz

para ello es un "bien". Sólo que la ausencia del habla no se agota en eso de ser un medio de entenderse. Con esta determinación no tocamos su propia esencia, sino que indicamos nada más una consecuencia de su esencia. El habla no es sólo un instrumento que el hombre posee entre muchos, sino que es lo primero en garantizar la posibilidad de estar en medio de la publicidad de los entes. Sólo hay mundo donde hay habla, es decir, el círculo siempre cambiante de decisión y obra, de acción y responsabilidad, pero también de capricho y alboroto, de caída y extravío. Sólo donde rige el mundo hay historia. El habla es un bien en un sentido más original. Esto quiere decir que es bueno para garantizar que el hombre puede ser histórico. El habla no es un instrumento disponible, sino aquel acontecimiento que dispone la más alta posibilidad de ser hombre.

Este texto está preñado de afirmaciones importantes. He aquí algunas:

1) El habla es una propiedad del hombre, en cuanto que es instrumento de comunicación.

2) El habla no se agota en su instrumentalidad. "Con esta determinación no tocamos su propia esencia, sino que indicamos nada más una consecuencia de su esencia".

3) Sólo hay mundo donde hay habla.

4) Hay distintas maneras de habitar el habla (??).

5) Donde rige el mundo hay historia.

6) El habla es acontecimiento: "aquel acontecimiento que dispone la más alta posibilidad de ser hombre".

Entre todas estas aserciones, la capital para el tema de este trabajo es que las funciones normales del habla, las de la intercomunicación, no tocan a la esencia del habla. El hombre, dotado de palabra, para llegar a la esencia del habla y para lograr su propia esencia, debe "aprender a morar el habla del habla" (Heidegger, 1959/87: 30). Esta afirmación implica que se puede aprender a morar el

habla del habla de varias maneras: bien o mal, o en el lenguaje heideggeriano, auténtica o inauténticamente. O, si se quiere emplear terminos de Bollnow o Apel, se puede mal habitar el lenguaje o ser meros inquilinos del mismo.

¿En qué condiciones debe estar el hombre para aprender a morar la casa del ser? En una situación de diálogo. En el mismo comentario a la poesia de Hölderlin, Heidegger resalta el verso que sirve de epigrafe a este trabajo: "desde que somos un diálogo". Debo aclarar, en este punto, que el sentido en que tomo el concepto de diálogo en mi formulación de un modelo de competencia comunicativa difiere de la particular interpretación que produce Heidegger sobre el verso antedicho. Sobre ella dice: "Nosotros los hombres somos un diálogo. El ser del hombre se funda en el habla; pero ésta acontece primero en el diálogo. Sin embargo, esto no es solo una manera como se realiza el habla, sino que el habla sólo es esencial como diálogo. Lo que de otro modo entendemos por "habla", a saber, un repertorio de palabras y de reglas de sintaxis, es solo el primer plano del habla. Pero ¿qué se llama ahora un "diálogo"? Evidentemente el hablar unos con otros de algo. Así entonces el habla es el medio para llegar uno al otro". Aquí viene la particular concepción de diálogo de Heidegger. No se trata de interacción comunicativa (hablar unos con otros sobre algo), sino que lo primordial de la esencia del diálogo es el escuchar. "Sólo que Hölderlin dice: 'Desde que somos un diálogo y podemos oír unos de otros'. El poder oír no es una consecuencia del hablar mutuamente, sino antes al contrario el supuesto de ello. Sólo que también el

poder oír, en sí, está arreglado sobre la posibilidad de la palabra y necesita de esta. Poder hablar y poder oír son igualmente originarios. Somos un diálogo quiere decir que podemos oírnos mutuamente. Somos un diálogo significa siempre igualmente que somos un diálogo. Pero la unidad de este diálogo consiste en que cada vez está manifiesto en la palabra esencial el uno y el mismo por el que nos reunimos, en razón de lo que somos uno y propiamente nosotros mismos. El diálogo y su unidad es portador de nuestra existencia" (1937/58: 104).

Lo que está en juego en esta reflexión es nada menos que la relación entre la esencia del ser y la esencia del hombre. Pero al hablar de esencia, no se ha de entender a este término en el sentido de la definición objetiva dentro del esquema sujeto-objeto, ni menos en el sentido subjetivo (^{4º}). Se trata más bien de una superación de esta esquematización a la que subyacen, según critica Heidegger, concepciones metafísicas, para instaurar una reflexión ontológica: la relación ser-hombre.

Especifiquemos, pues, al ser del hombre como siendo esencialmente diálogo. Pero, en este caso, tenemos que considerarlo no como el que habla, sino como el que escucha. Pues bien, en esta situación, si el hombre es el que escucha, ¿quién es el que habla? Heidegger reitera insistentemente: "El habla habla". Pero, entonces, ¿qué es el habla (Sprache), utilizando este término no en el sentido saussuriano de parole o de langue, como se aclaró anteriormente, sino en el de lenguaje (lingüístico)? Heidegger responde a esta cuestión de diversas maneras, utilizando un lenguaje poético que le permita asir este

concepto verdaderamente profundo.

El habla habla en tanto que son del silencio (Die Sprache spricht als das Gelaüt der Stille). El silencio apacigua llevando a término mundo y cosa en su esencia. Llevar a término mundo y cosa en el modo del apaciguamiento es el advenimiento apropiador de la Diferencia. El habla -el son del silencio- es en cuanto que se da propiamente la Diferencia. El habla se despliega como el advenimiento de la Diferencia para mundo y cosa (+1). El son del silencio no es nada humano. En cambio, el ser humano es, en su esencia, ser hablante. Esta palabra "hablante" significa aquí: llevado a su propiedad a partir del hablar del habla. Lo que es de este modo apropiado -la esencia humana- es llevado por el habla a lo que le es propio: permanecer encomendado a la esencia del habla, al son del silencio (1959/87: 27-8).

Segun estas palabras, el habla es un acontecer o, más exactamente, un advenimiento. El habla le adviene al hombre y no a la inversa. El son del silencio es el habla del habla y, por eso, no es nada humano. El ser humano es un ser parlante, es verdad, pero su hablar no es el son del silencio, que es algo exclusivo del habla. En esta perspectiva, el ser es "quien dirige la palabra" (1948/49: 76) al hombre; la misión del hombre es esperar que "el ser nuevamente le dirija la palabra" (Ib:71). En consecuencia, la tipificación del ser humano como dialogo encierra en Heidegger un significado muy peculiar, pues no es el hombre quien produce el verdadero dialogo, sino que es el habla en tanto que Decir quien lo instaura: "Allí donde la esencia del habla en tanto que Decir se dirigiese (se dijese) a los hombres, el, el Decir, produciría el verdadero dialogo..." (1959/87: 137). El habla humana no es sino una correspondencia con este dialogo monológico; en este sentido, "cada palabra del hablar de los mortales habla desde este escucha en tanto que escucha" (Ib:29). Como se advertira estamos pisando un terreno radicalmente diferente del mundo

estrictamente biológico de Chomsky o Skinner. En este caso, el ser, la noción más general y abstracta, algo inasible pero no impensable, es la raíz fundamental del sentido del mundo, si es verdad que solo hay mundo si hay lenguaje. Pero, entonces, ¿qué significa en este contexto que el "habla es a la vez la casa del ser y la morada del hombre" (1948/49: 117)? ¿Qué significa que "el hombre es esencialmente sólo en su esencia, en cuanto el ser le dirige la palabra" (Ib:76)?

Estas dos cuestiones están intrínsecamente vinculadas. El hombre habita la casa del ser en tanto cuanto éste le dirige la palabra; y, cuando esto acontece, el hombre alcanza su esencia. De manera que, al dilucidar qué significa habitar la casa del ser, llegamos al núcleo del pensamiento de Heidegger. Sobre este tema central, se pueden acotar muchas fichas extraídas sobre todo de sus obras posteriores. Traere a colación dos que pertenecen a la "Carta sobre el humanismo", las cuales me parecen particularmente ilustrativas al asunto de esta indagación, junto con las ya citadas sobre la poesía de Hölderlin. La primera contiene las palabras que preceden a la primera mención que hizo Heidegger a la metáfora la casa del ser:

Lo que, empero, ante todo "es" es el ser. El pensar consuma la referencia del ser a la esencia del hombre. No hace ni efectiva referencia. El pensar sólo le ofrece al ser como aquello que le ha sido entregado por el ser. Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser tiene la palabra. La palabra -el habla- es la casa del ser. En su morada habita el hombre (Op. cit.: 65).

Estas palabras resultan oscuras si no se tiene presente el pensamiento fundamental de Heidegger: no se trata de pensar sobre el ser (en el sentido referencial o denotativo), sino de pensar el ser

(en el sentido estrictamente conceptual, del latín concupere. Pero es menester aclarar esta idea: no hay ser sin pensamiento, pero el pensamiento no crea el ser. El que los entes sean, solo puede manifestarse o consumarse en el pensar el ser. Este pensar el ser "consume" la referencia del ser a la esencia del hombre. El hombre es un existente, un Dasein porque es el unico ente que se interroga sobre el ser. Por esto mismo, los animales son, pero no existen; no se interrogan por el ser, no lo piensan. En cambio, recae sobre el destino del ser humano el que su pensamiento hace hablar al ser, cuando el hombre verdaderamente habita la casa del ser, es decir, cuando existe en la autenticidad de la existencia.

La metafisica se cierra al simple contenido esencial, que el hombre es esencialmente sólo en su esencia, en cuanto el ser le dirige la palabra. Unicamente en este embargo (= interpelación), "ha" hallado aquello en lo cual habita en su esencia. Sólo desde este habitar "tiene" el "habla", entendida esta como la morada que conserva en su esencia lo ec-stático. El estar en el despejo del ser, lo llamo yo la ec-sistencia del hombre. Sólo al hombre pertenece este modo de ser (Heidegger, 1948/49: 76).

Ser y hombre quedan inextricablemente correlacionados. A esta correlacion (a favor del ser (+2)), la explica Vattimo desentrañando el contenido semantico que Heidegger contiene al verbo ereignen (acontecer, ocurrir, o tambien, transitivamente, hacer ocurrir, instituir) pues este verbo, precisamente, es el que describe la relacion entre el ser y el hombre:

Ereignen, acontecer, ocurrir; Ereignis, evento. El ser ereignet en cuanto "lanza" el proyecto lanzado que es el hombre y acontece el mismo en la medida en que, en dicho proyecto, instituye una apertura en la que el hombre entra en relacion consigo mismo y con los entes, los ordena en el mundo, los hace ser, es decir, los hace aparecer en la presencia (1985/87: 99).

El pensar del hombre no hace al ser, lo repito, pero ese pensar es el que "contruye la casa del ser" (Heidegger, 1948/48: 114). El construir la casa del ser significa pensar el ser, es decir, que el hombre entre en relación consigo mismo y con los entes, que los constituya en el mundo, que los mundanice. El ser se patentiza, entonces, en el horizonte significativo, que es el horizonte del lenguaje. En este sentido hay que entender que el ser se dirige "solo al hombre" (Ib:76). En este mismo sentido cobra cabal validez la afirmación de que es en el mundo del lenguaje donde al hombre se le da "la mas alta posibilidad de ser hombre", como ya se menciono anteriormente. "El pensar el ser tiene la palabra" y, al tenerla, el hombre realiza su esencia. De esta manera, el hombre pensante el ser se constituye en el "guardian" y "pastor" del ser (+3).

Mas los mortales son. Son mientras sea lenguaje (Heidegger, 1950/60: 229).

Algo mas: el lenguaje, al ser la casa del ser, es tambien la sede de los cambios del ser. Es, por consiguiente, no sólo permanencia, sino cambio, transcurso historico. Este es el punto donde juega papel primordial la concepción de Heidegger sobre el arte, en general, y sobre la poesia, en particular. En efecto, al ser la poesia la forma de lenguaje mas original, acuña al ser y a los cambios del ser. Así, la poesia es el fondo que "rige la historia". Por esto, cuando el hombre mora en la cercania de la verdad del ser, el hombre también esta determinado por la historia del lenguaje. "Somos un diálogo- vuelvo a citar- desde el tiempo en que 'el tiempo es'. Desde que el tiempo surgio y se hizo estable, somos historicos. Ser un dialogo y ser historico son ambos igualmente antiguos, se pertenecen uno al

otro y son lo mismo" (Heidegger, 1937/58: 105). Y más adelante añade: "Desde que los dioses nos llevan al diálogo, desde que el tiempo es tiempo, el fundamento de nuestra existencia es un diálogo. La proposición de que el habla es el acontecimiento más alto de la existencia humana ha obtenido así su explicación y fundamentación (Ib:106). Este es el mundo y el destino del hombre.

Una interpretación lucida sobre la relación entre ser, hombre y lenguaje nos la proporciona Apel con las siguientes palabras:

el lenguaje le vale a Heidegger como totalidad en la que se articula el ser que, en las referencias del 'ser' histórico 'en el mundo' propio del hombre, se despeja en su contenido esencial. Después de todo no es un ente que se presenta intramundaneamente, sino, como diría Jaspers, un 'abarcador'; propiamente dicho no 'es' en absoluto -solo el ente 'es'-, sino que se 'temporaliza' como el ser mismo, pertenece al ser y a su historia. El lenguaje es, en la fase de la ec-sistencia humana, el análogo de la estructura vital instintiva de los mecanismos desencadenadores en el mundo animal, verdaderamente 'el instinto racional del hombre', como dice Humboldt. Por ende, se reparte en todas las estructuras de la ec-sistencia histórica, es a la vez estable y fluido, natural y artificial (γύσει και θέσει), clausurado orgánicamente y sin embargo abierto en la travesía hacia las posibilidades del futuro, al mismo tiempo una totalidad frente al individuo y brotando de este cada vez individualizado (1972/85, Ib.: 92-3).

Resumiendo: la casa del ser no es para Heidegger la visión de mundo de las lenguas particulares. La casa del ser es el lugar (semiótico) donde ocurre la Ereignis, es decir, la "apropiación" del ser de los entes y su consiguiente "colocación" en la casa del lenguaje, en forma de iluminación o advenimiento del ser, por obra del lenguaje de hombre. Así, el ser humano habita en la cercanía de la verdad del ser a través del lenguaje. El lenguaje, en consecuencia, termina siendo el suelo duro donde se conjuncionan ser y hombre. Es acertado Apel, cuando dice que para Heidegger el lenguaje resulta el análogo de la

estructura vital instintiva. Es el "instinto" de la razón, lo cual es algo que sobrepasa la concepción cartesiana de razón, pues no es portadora de ideas claras y distintas, sino que es receptora de la iluminación del ser de los entes. "Siempre que el hombre accede desde sus referencias vitales a la comprensión de un ente en su esencia, el ser ya se ha instaurado en la casa del lenguaje", apunta Apel (Ib.: 92). En este contexto teórico, la competencia comunicativa no es algo orgánico, como, esencialmente, tampoco lo es el hombre (Heidegger, 1948/49: 77), sino algo que mana de la raíz racional del hombre inmerso en el lenguaje. Si el ser humano, esencialmente, es lenguaje, su competencia comunicativa será también de la misma índole, pertenecerá no a lo óntico (las cosas, los animales), sino a lo ontológico (el hombre, el ser).

Por ahora estamos en el terreno de las interpretaciones de la concepción de Heidegger sobre la naturaleza del hombre y sus competencias esenciales. Las palabras mencionadas de Vattimo o Apel son puntos de vista sobre una teoría que admite diversas interpretaciones según la perspectiva desde donde se la considere, sobre todo por el tipo de lenguaje con el que se la ha formulado. Pero algunos aspectos de la misma son evidentes y, por ende, comunes en cualquier interpretación. El primer lugar, la reflexión sobre la esencia del hombre e, implícitamente, sobre sus competencias, está enmarcada dentro de un programa teórico más vasto, cual es la pregunta por el sentido del ser. Es decir, Heidegger no se propuso como tema central de su indagación una antropología filosófica, sino una ontología destructiva (destrucción de los resabios metafísicos de la

ontología). En segundo lugar, la ubicación del ser humano en la dimensión existencial, lo coloca simultáneamente en la historicidad y en la lingüisticidad, en otras palabras, allende del mundo natural, no en la *γύσις*, sino en la *θεσις*. Por último, la fenomenología del ser humano es secundaria en relación a la pregunta por el sentido del ser. Este no es el caso de las posturas filosóficas de Gadamer y Apel.

2.3.2.3. Si la casa del ser como reducto de una visión particular de mundo es una concepción restringida y distorsionada de la metáfora heideggeriana que se comenta, como se vio anteriormente, ¿se debería aceptar la concepción del último Heidegger en el sentido de que la casa del ser es la manifestación misma del, ser a través del lenguaje, al pensamiento del hombre atento a la escucha de que el habla hable? ¿No es esta una visión excesivamente ampliada, en cuanto compromete la esencia del hombre a la escucha de la iluminación del ser? ¿Son acaso irreconciliables estas perspectivas sobre el lenguaje y sobre el ser del hombre? ¿Cuál es el aporte de la primera interpretación propuesta sobre la metáfora de la casa del ser, en el sentido de que se la ha de concebir como un lugar sui generis de la relación lenguaje-ser humano?

Al responder a estas interrogantes, me sitúo en la perspectiva del propósito de este estudio. Si nos colocamos en la perspectiva heideggeriana, su amplitud de enfoque parece imprescindible. Su propósito último fue hacer una ontología con miras a la formulación de una nueva metafísica, aunque nunca realizara este posterior objetivo.

No es lugar para discutir este programa. Desde el punto de vista de la formulación de un modelo de competencia comunicativa, baste señalar que el enfoque de Gadamer, Bollnow y Apel con respecto al anterior problema es mas adecuado.

La diferencia entre la propuesta teórica de estos filósofos y la de Heidegger es fundamental. En lugar de la correlación planteada por este último, el ser, por una parte, y hombre y lenguaje, por otra, ellos contraponen hombre y lenguaje. En vez de una ontología y una fallida metafísica, se plantean una gnoseo-antropología, donde el centro vuelve a ser el hombre. Pero dentro de esta nueva perspectiva, el lenguaje sigue siendo para el existente humano el suelo duro donde se constituye y deviene. Más todavía, el lenguaje es la condición para que el ser humano tenga mundo. Es a través del lenguaje como los entes ocupan un lugar en la casa del ser.

No tematizan estos autores, como lo hace Braunstein siguiendo a Lacan, el advenimiento del niño al mundo del lenguaje. Pero Apel cita a Dilthey, quien se refiere a como el niño no se encuentra con un caos de objetos, sino que ellos se le ofrecen en un mundo ordenado en relación de lo que ellos le significan:

Cualquier plaza plantada de árboles, cualquier aposento de asientos ordenados nos es comprensible desde nuestra infancia porque el planear, el ordenar, el valorar humanos como algo que nos es común a todos han asignado su lugar en la habitación a todo espacio y a todo objeto. El niño crece en el orden y las costumbres de la familia que él comparte con los demás miembros aceptando los dictados de su madre dentro de ese entorno. Antes de aprender a hablar se encuentra ya totalmente sumergido en ese medio comunitario. Y los gestos y ademanes, los movimientos y exclamaciones, las palabras y expresiones aprende él a comprenderlos sólo porque estos se le presentan siempre idénticos y con la misma relación con lo que significan y expresan

(Dilthey, *Gesammelte Schriften*, I, 208 y ss. Cit. Apel, 73/85, I: 357).

La condición para que esto acontezca es que el mundo humano se ordena en la casa del lenguaje. Por esto mismo, el rasgo característico que separa al hombre del animal es el lenguaje humano. Ya Homero tipifica al hombre como el ζῷον λόγον ἔχων, el de la voz articulada y los códigos mayas muestran a los humanos lanzando signos al aire. Gadamer, como lo había también hecho Heidegger en Ser y tiempo (1927/80: 42 y ss.), se refiere al malentendido de los intérpretes de Aristóteles respecto a su definición de hombre como ζῷον λόγον ἔχων, animal rationale. En esta traducción, la palabra griega λόγος es entendida como razón o pensamiento, cuando su significado primario es lenguaje. El hombre, pues, difiere del animal por su posesión de lenguaje, en la definición aristotélica. ¿Cuáles son las consecuencias que se derivan de esta pertenencia?

Aristotle once developed the difference between man and animal in the following way: animals can understand each other by indicating to each other what excites their desire so they can seek it, and what injures them, so they can flee from it. That is as far as nature goes in them. To men alone is the logos given as well, so that they can make manifest to each other what is useful and harmful, and therefore also what is right and wrong. A profound thesis. What is useful and what is harmful is something that is not desirable in itself. Rather, it is desired for the sake of something else not yet given, in whose acquisition it aids one. And in the same breath Aristotle adds that with this the sense for right and wrong is given -and all because man, as an individual, has the logos. He can think and he can speak. He can make what is not present manifest through his speaking, so that another person sees it before him. He can communicate everything that he means. Indeed, even more than this, it is by virtue of the fact he can communicate in this way that there exists in man alone common meaning, that is, common concepts, especially those through which the common life of men is possible without murder and manslaughter - in the form

of social life, a political constitution, an organized division of labor. All this is involved in the simple assertion that man is a being who possesses language (1966/76: 59-60).

Segun esto, la comunicaci3n interpersonal es s3lo uno de los aspectos que se deriva de la posesi3n del lenguaje y de la raz3n. La misma posibilidad de la constitucion de un mundo humano, libre de las ataduras de la inmediatez espacio-temporal (**), y por consiguiente, la fundaci3n de la vida 3tica y de la vida social, puede darse solo en y con el lenguaje humano. La tipificaci3n fundamental del ser humano y su consiguiente diferenciaci3n del animal radica, pues, en la posesi3n del lenguaje. Para extremar este distanciamiento, pi3nsese en el hecho de que un animal simplemente es, sin que tenga la posibilidad de cuestionarse sobre su realidad 3ntica, mientras que el ser humano puede decirse (= pensar) que pudo no haber sido. Cuando Sileno exclama que lo mejor para el hombre es "no haber nacido, no 'ser', ser la 'nada'" (**), est3 realizando un acto existencial profundo.

El lenguaje es tambi3n el 'medio en el que se constituye la subjetividad. Ya se vi3 el aporte, parcialmente v3lido, que la teoria de J. Lacan proporciona a este respecto (Cfr. 2.3.1.4.). En la etapa del espejo, el ni3o inicia la identificaci3n de si mismo como diferente al otro en un medio simb3lico, aunque todav3a no lingüístico. Entonces inicia el infante su aventura humana caminando por las sendas del mundo cultural (**).

Para Gadamer, la subjetividad no se da realmente sino en la "idealizaci3n del lenguaje que es siempre inherente a la adquisici3n de la experiencia" (1975/77: 422). El concepto de experiencia es

importante para Gadamer, pues la aventura humana como totalidad se puede reducir a una secuencia de experiencias. A través de ella se constituye no sólo la subjetividad, sino también la intersubjetividad y la objetividad; entre otras experiencias, la de la comprensión, que desde el punto de vista gnoseológico será tratada en el próximo capítulo (Cfr. 3.4.2.1.). La experiencia humana, desde luego, está mediada por el lenguaje. A esa noción Gadamer le dedica un acápite del capítulo 10 de la obra citada (Cfr:421-38).

Ligado a la noción de experiencia está el concepto de formación. La formación "designa, en primer lugar, el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre" (Ib:39). Como el mismo Gadamer señala, este es un proceso estrictamente ligado al orden de la cultura. En efecto, la formación humana exige un desligamiento del orden natural y una trabazón con el orden espiritual, lo cual no significa necesariamente un rechazo o minusvaloración del aspecto natural del ser humano. Pero quien está formado no está sujeto a la inmediatez de la vinculación con la naturaleza, sino que sigue una ordenación racional superior y, en cierta forma, desligada de la misma. La formación incluye, en muchos casos, la dominación de los impulsos naturales, en virtud de un sentido general de la visión del ser humano (←?). La experiencia de la formación instaura, en última instancia, el ingreso y el tránsito por el mundo de la cultura. Este es, seguramente, el sentido de las palabras de Diderot, a pesar del cinismo de su estilo: "Si le petit sauvage était abandonné a lui-meme, qu'il réunit au peu de raison de l'enfant au berceau la violence des passion de l'homme de trente ans,

il tordrait le cou a son pere et coucherait avec sa mere" (Le Neveu de Rameau. Cit. Freud, 1940/73: 3409).

Se puede, sin embargo, objetar todo el razonamiento anterior, defendiendo una tesis naturalista, de la siguiente manera: es evidente que la competencia lingüística es distintiva del ser humano; se acepta también que la constitución de la subjetividad y la experiencia y formación humanas se realiza en el lenguaje. Pero esto, por si mismo, no contradice la tesis del biologismo chomskiano, por ejemplo. En efecto, si todo lo anterior se constituye en el lenguaje, ello no es sino una consecuencia de la facultad de lenguaje, genéticamente constituida. En otras palabras, el ser humano, por sus competencias innatas está capacitado para constituir su subjetividad, su experiencia y su formación.

Hay otro argumento indirecto que podría fundamentar la tesis anterior, que implicaría la radicalización del innatismo chomskiano. Se trata de que tanto Chomsky, como Gadamer y Apel se consideran enraizados en la concepción humboldtiana del lenguaje. Así Chomsky afirma que la única definición cierta de lenguaje es la "genética" (1966/69: 52). Asimismo proclama: "El concepto de gramática generativa, en el sentido moderno, es un desarrollo de la noción humboldtiana de 'forma de lenguaje', sólo si esta última se entiende como forma en el sentido de 'posesion de conocimiento', en terminos aristotélicos" (1966/69: 68). Cuando así se expresa, Chomsky está interpretando el concepto de forma de lenguaje genéticamente, tomando esta palabra en dos sentidos, como causa eficiente (génesis) y como causa material (genes), para emplear los conceptos de Aristoteles, a

quien también menciona. Se podría decir, invirtiendo los términos de Humboldt que el lenguaje es un producto de la fuerza genética, de la energeia de la especie humana.

Para Gadamer el concepto de energeia es fundamental, pero no en el sentido biológico: "Su punto de partida es que las lenguas son productos de la 'fuerza del espíritu' humano [el subrayado es mío]. Allí donde hay lenguaje está en acción la fuerza lingüística originaria del espíritu humano, y cada lengua está en condiciones de alcanzar el objetivo general que se intenta con esta fuerza natural del hombre" (Gadamer: 75/77: 528-9).

Con las anteriores palabras, chocamos con uno de los problemas más discutidos y discutibles. ¿Qué se ha de entender por espíritu que posee energeia? ¿Se trata de una sustancia espiritual, en el sentido de que no está determinada en cuanto a razón suficiente por la materia? ¿Se trata más bien de una característica del ser humano que se ha de suponer para explicar la vida humana superior, en aquello que es justamente diferente del animal? La primera interrogante nos conduciría a una discusión que no sólo es irresoluble filosóficamente, sino que es asimismo no pertinente al presente tema. En cuanto a la segunda interrogante, habría que partir de que, sea cual fuere la respuesta, se presupondría necesariamente que hay algo en el ser humano que explicaría, entre otras cosas, su capacidad para liberarse de la inmediatez natural mediante el lenguaje, su capacidad de autonomía de elección, su capacidad de autorreflexión (pensar que pudo no haber sido), su capacidad de instaurar las condiciones de una comunicación ideal (competencia comunicativa), etc. Pero con las

solas presuposiciones anteriores, no se sale del callejón aparentemente sin salida en que nos mete este problema. Sin necesidad de negar la especificidad de esas características humanas, como por ejemplo lo hace el conductismo, se puede aducir que todo ello no es sino el producto de la vida biológica del ser humano.

Apel recurre a las nociones de fisiognomía y tecnognomía, cuya discriminación podría encaminarnos en la solución de este problema. Recordemos que la experiencia vivencial del hombre es la que posibilita la apertura de mundo. Esa experiencia puede explicarse fisiognómicamente y tecnognómicamente. Es fisiognómica cuando hay una correspondencia entre las características corporales y el modo de dicha experiencia; es tecnognómica cuando la apertura del mundo se centra "en la intervención corporal del hombre (tecnognomía) como condición trascendental de la posibilidad de toda verdad dogmática, ya que sólo el carácter tecnognómico de la comprensión del mundo -condicionada por el lenguaje y condicionante ella misma del lenguaje- explica plenamente un rasgo fundamental de la verdad dogmática que distingue a ésta tanto de la conformidad puramente lógica como de la conformidad factual" (1973/85:I: 128). Por verdad dogmática entiende Apel a la que está ligada a la conformidad de lo enunciado con la particular visión mundo que se acepta acriticamente por haber sido el ámbito en el que se ha formado desde la infancia. Corresponde con el círculo del lenguaje en el que está encerrada cada comunidad humana en sentido humboldtiano, con los marcos de los prejuicios gadamerianos y con los juegos de lenguaje wittgenstenianos.

Es interesante -continúa Apel- la correspondencia que existe entre

vision de mundo "abierta" en el lenguaje y actividad corporal, en el sentido tecnognómico, comprometiendo esta actividad en el habitar el mundo. Pone un ejemplo Apel, proporcionado por Zinsli, en el que muestra cómo el habitante de los Alpes fue conquistando la naturaleza que rodeaba su vivienda con la acción del cuerpo, manejando utensilios (arado, hacha, escopeta, vara de pastor) "poblandola al mismo tiempo de nombres y expresiones". La acción del cuerpo está conjuncionada con la acción lingüística, de manera que se configura así una visión de mundo. De esta manera, añade Zinsli, que "él, inquieto por la seguridad de su existencia y el producto de su trabajo, ponía su acento en los detalles del 'camino ascendente' de manera completamente distinta, casi viéndolo con otros ojos, que el 'alpinismo' floreciente del siglo XIX, y como él articulaba en el lenguaje lo que escapaba al interés de aquél, dejando por otro lado innominado lo que para la fantasía romantica del turista de las alturas evidentemente constituía el motivo de fascinación y núcleo de toda apertura lingüística, como las desiertas regiones montañosas y las altitudes hostiles al hombre" (Cit. Apel, 1973/85, I: 127). Esta misma correspondencia subyace estudios lingüísticos sobre el vocabulario y las actividades predominantes de diversos grupos humanos, como por ejemplo, la riqueza léxica de los antiguos gauchos argentinos sobre términos comprendidos dentro de la actividad de arrieros en comparación con su pobreza sobre términos agrícolas. Ejemplos análogos se pueden encontrar en los pescadores del Caribe respecto al mar, en los esquimales respecto a la nieve o los nómadas del Sahara respecto al desierto.

Hay una consecuencia importante que se puede derivar de las anteriores consideraciones. Es indudable que se ha de tener en cuenta la dotación genética del organismo humano como el sustrato de toda nuestra actividad corporal y que, en buena parte de la misma, ella se efectúa sin la participación de la parte consciente del ser humano. Pero justamente el aspecto tecnognómico implica acción corporal relacionada con la "apertura" de mundo. Se trata de la apertura de la tierra desde lo corporal y en lo lingüístico. Es la actividad corporal la que configura el trabajo, el juego, la consecución de los alimentos, la satisfacción de las necesidades e, incluso, de los impulsos naturales. Pero el ser humano no sólo come, descansa, construye, trabaja, juega, hace el amor, sino que realiza todas estas actividades en una forma que corresponde con el estilo de la visión de mundo de cada comunidad. Ahora bien, si se examinan los anteriores ejemplos, se advertirá que no se trata de automatizaciones o de procesos instintivos. Todo lo contrario, todo ello corresponde con la adquisición de un conjunto de normas públicas de conducta, que son las que constituyen o determinan la competencia de los jugadores de dichas normas.

2.4. El Ser de la Competencia Comunicativa.

¿Cuál es en definitiva la naturaleza de la competencia comunicativa? ¿Se puede extraer alguna consecuencia de la anterior discusión? El mejor modo de responder a estas preguntas, a mi juicio, es revisar brevemente los aportes de algunas teorías expuestas, deslindándolos de los aspectos discutibles o francamente rechazables (49).

Me referiré primero a la reducción del ser humano y de sus competencias al mundo natural por parte de Chomsky y sus seguidores. Según esta concepción, la competencia comunicativa es una de las que forman el conjunto de módulos de la mente. Como todas las competencias humanas (la computacional o gramatical, la artística, la científica o la revolucionaria), su fundamento ha de ser genético. Chomsky no se ocupó de todas las competencias de la mente humana, sino casi exclusivamente de la competencia lingüística, porque, según su antropo-lingüística, ella constituye la esencia humana. En relación a la misma, la competencia comunicativa es de rango inferior, pues el hombre la comparte con los animales. Pero, sea cual fuere el rango, pertenece al orden biológico. Soslayo por ahora la discusión de esta jerarquización de competencias, para enfocar el problema del innatismo y sus consecuencias ontológicas. A este respecto, creo que resulta innegable que hay un sustrato genético en el sustrato neurológico que posibilita la competencia lingüística. El hecho de que el amaestramiento de animales haya logrado el aprendizaje de formas de comunicación notablemente sofisticadas y que incluso se pueda aceptar que las mismas implican el seguimiento de una gramática (Cfr. Patterson, F., 1978; Premack, D., 1970) demuestra el grado de complejidad a la que puede llegar la teoría del aprendizaje; pero, al mismo tiempo, patentiza que se trata de un lenguaje radicalmente distinto al lenguaje humano. Tiene que haber una dotación genética en el niño para que sea explicable porque todos los niños del mundo, en una situación mínimamente normal, puedan generar la gramática de cualquier lengua. Incluso, como lo demostró Bickerton

(Cfr. 2.1.1.3.), pueden inventar una lengua con datos lingüísticos extremadamente heterogéneos. Pero el punto neurálgico del innatismo radica en la explicación que ofrece Chomsky al aporte del contexto social en la adquisición de la gramática. La teoría del disparador de mecanismo generativo fue cuestionada por Piaget, como se vio también en 2.1.1.2.. Este acepta también una dotación genética, pero como principio de acción, no como encendido de un mecanismo generativo insito y que opera automáticamente.

Uno de los argumentos del innatismo es que la internalización de las reglas por parte del hablante competente es inconsciente; esto explicaría que, al generar oraciones, se las estructura gramaticalmente en forma automática. En el proceso de adquisición del lenguaje de la gramática por parte del niño se patentizaría todavía más este automatismo. Cabe, sin embargo, recordar las observaciones de Apel a este respecto. Si bien es cierto que hay un automatismo en la adquisición y uso de la gramática, no se trata de un proceso inconsciente, pues lo que está en juego es el uso de reglas de carácter público y que pueden ser traídas a la conciencia en cualquier momento. Esto resulta evidente en las vacilaciones y autocorrecciones. La competencia lingüística no se da a un nivel inconsciente, en el estricto sentido de este término, sino a un nivel preconscious, por las razones anotadas. La competencia lingüística no es un fenómeno natural regido por leyes, como la caída de una piedra, sino una acción de carácter social y, por ende, público (Cfr. 3.4.1.).

Pero la mayor objeción a la tesis chomskiana es que reduce el carácter esencial del lenguaje humano al nivel de la oración. Este reduccionismo está muy correlacionado con la posición ontológica de Chomsky. En efecto, el estudio del lenguaje tiene para él un propósito fundamental, inquirir por la esencia humana. En última instancia, más que una formulación de una gramática generativa, lo más importante para él es la concepción del homo syntacticus. Dentro de este objetivo, la teoría de los actos verbales le presenta obstáculos insalvables para sostener su tesis innatista y biológica. Las arañas hacen telas, los topos hacen cuevas, el homo syntacticus hace oraciones. Aquí también radica la tesis de que la lengua, más que un instrumento de comunicación, es un instrumento de pensamiento. Pero, nuevamente, se reduce el objeto sin mayores fundamentaciones. En efecto, se supone que el pensamiento opera con oraciones. Pero esto solo acontece con el hablante-oyente ideal generador de oraciones. Si este hablante-oyente ideal fuera también un pensante ideal, no se reduciría a un mecanismo generador de oraciones, sino tendría que ser un ser humano que se comunica consigo mismo. En este caso, solo puede hablar consigo mismo con actos verbales. El homo syntacticus chomskiano está muy lejos de la caña pensante pascaliana o del existente heideggeriano que se interroga por el ser y se problematiza porque pudo no haber sido. Si se concibe al pensar como un hablar consigo mismo, el hablante-oyente competente se dirige interrogaciones, se cuestiona, se informa, se alaba o se critica, en otras palabras, se dirige no oraciones, sino actos verbales.

Para concluir, el mayor aporte de Chomsky desde el punto de vista ontológico es el mostrar que la competencia lingüística es específica del ser humano y que existe una barrera insalvable entre hombre y animal, aunque no se niega que éste pueda también comunicarse.

Según la teoría lacaniana de formación de sujetos, el sujeto lingüístico es un "sujeto prefreudiano" (Braunstein, 1982: 212); es el sujeto del enunciado. El verdadero sujeto es el sujeto de la enunciación, el cual es el núcleo mismo de nuestro ser, o sea, el inconsciente. Ahora bien, el inconsciente sólo adquiere realidad en el discurso de otro, pues no es otra cosa que el reconocimiento como verdad de lo que se manifiesta en los huecos del discurso, único lugar donde aflora. En consecuencia, la consistencia del inconsciente es la de un objeto estructurado como un lenguaje, lo que equivale a decir que, si se puede señalar un objeto estrictamente cultural, ese es el inconsciente lacaniano. Algo más todavía: como la verdadera competencia comunicativa la posee el inconsciente, la misma pertenece al mundo de la cultura. En realidad, como ya se vio en 2.3.1.4., se trata de una hipótesis, pero de una hipótesis diferente a la chomskiana. Para esta última, se trata de una hipótesis sobre un dato genético; para aquella, la hipótesis es sobre una competencia de un ser humano que en sí mismo es, fundamentalmente, un producto social en los niveles simbólico e imaginario.

El consciente es también un efecto del lenguaje. El yo es ante todo una identificación gracias a la cual se distingue de los otros yoes. En realidad, es una inserción sancionada por un nombre que los otros le confieren en el bautismo o en el registro. Sin ese sello, se

hunde en el anonimato y, en un sentido, deja de ser. "Solo no soy nadie; es necesario que otro me nombre", como decía Brecht. En este contexto, el yo asume una serie de actitudes dentro de los cánones del universo semiótico en el que le cupo existir. Los haceres del yo adquieren significado porque son reconocidos por los otros, es decir, por su conformidad o disconformidad con los cánones semióticos de una cultura. El yo, al enunciar, al semiotizar, al hacer, va constituyendo su historia en un marco ideológico o contra él. Pero el yo, al decir algo, sin percatarse de ello, revela lo que el verdadero sujeto desea. Este decir es el que revela al ser del hombre. "Aquí se revelará que el ser del sujeto es un efecto de la significancia, que ahí está el inconsciente, eso 'que del ser viene al decir'" (Lacan:1970:46. Cit. Braunstein:1982:203). De donde se ha de concluir que "El sujeto es un efecto de la significancia" (Braunstein, Ib:204) y que "La tesis de la primacía del significante impone inequívocamente la secundariedad del sujeto" (Ib.).

En este marco teórico, la competencia comunicativa verdadera, la que posee el inconsciente, es un hecho de lenguaje. Ontológicamente, el único hilo que revela al inconsciente es la significancia de la lengua. Sin lenguaje, subsiste el organismo humano. Pero, sin lenguaje, el inconsciente y su competencia comunicativa no acceden a ningún tipo de existencia o de realidad.

Hay que aceptar el reto del psicoanálisis. Después de Freud, la antropología no es la misma que antes de él. Así como el Dasein está en el mundo, el inconsciente está ahí, ineludiblemente. Una concepción no reductiva del ser humano implica la totalidad de sus

dimensiones y competencias, incluido el inconsciente y su competencia comunicativa sui generis. Lo que no significa que se este aceptando ese aditamento de la tesis lacaniana, de que la verdadera competencia comunicativa es la del inconsciente y no la del yo consciente. Así, pues, la teoría lacaniana de la subjetividad nos conduce a descubrir la especial consistencia del inconsciente, cimentada en el lenguaje. Y no sólo el inconsciente, sino también la constitución del yo consciente y de todas sus competencias es un hecho fundamentalmente cultural; he aquí un aporte importante del freudismo a través de la interpretación lacaniana. Aunque partiendo de un punto de vista diferente al de Heidegger o Gadamer, Lacan llega a una meta semejante, allende del biologismo chomskiano o skinneriano.

Wittgenstein (el último) no camina por los meandros de la psique humana ni se ocupa de discriminaciones sutiles como la de significado y significancia por ejemplo. Su mirada escrutadora se fija en el lenguaje ordinario, no en lo que se oculta en los huecos del mismo. El niño nace a un juego de lenguaje y lo aprende como el aprendiz de albañil aprende a conocer las etiquetas de las cosas que ha de pasar al maestro albañil, mediante el uso de las designaciones. Una vez dentro de un juego, transcurre su existencia jugándolo. El ser humano, en consecuencia, no vive un mundo exclusivamente biológico, sino que vive en un juego de lenguaje, sin el cual su quehacer carecería de sentido. Hay que aclarar que el juego de lenguaje que habita el hombre es una configuración superior, pues el mismo está constituido por diversos juegos de lenguaje. Un aire de familia los asemeja a todos y los configura en una unidad superior a la que

designa como juego lingüístico en general. El hombre, pues, es un habitante de un juego de lenguaje y es humano por ello. Sus competencias han de ser concebidas como una capacidad para participar en el uso de los juegos particulares. La competencia comunicativa consiste en la capacidad de uso público del lenguaje humano. Su entidad es, en consecuencia, de naturaleza social, es decir, cultural.

La concepción de Wittgenstein sobre los juegos de lenguaje se asemeja a la noción de acepción de mundo de Humboldt, si se le quita el concepto de energeia. En efecto, el ser humano según aquel está encerrado en un juego de lenguaje, que funge como círculo al que se refería Humboldt. Pero, mientras para este último, esto provenía de la fuerza del espíritu de un pueblo, para Wittgenstein ello es el resultado del uso de los signos que constituyen el susodicho juego. No se concibe, en la filosofía de Wittgenstein la noción de acepción de mundo como la planteó Humboldt y desarrolló y profundizó Gadamer. Con todo, los aportes de Wittgenstein consisten en la determinación de juegos de lenguaje como uso social y, por ende, de naturaleza estrictamente cultural y, como consecuencia de lo anterior, en la noción de regla como seguimiento público y no privado.

Cuando Heidegger concibe al hombre como ser ahí, no lo está considerando como a una estructura fundamentalmente biológica ni como a una esencia abstracta, sino como a un existente. Este es un aporte revolucionario a la ontología del ser humano y de sus competencias. El ser humano es un existente histórico que se pro-eyecta y, al hacerlo, constituye la apertura del mundo y, de esta manera, habita la casa del ser. Sin embargo, como se vio

anteriormente. la meta ultima de la indagacion heideggeriana no es la ontologia del existente humano. sino la pregunta por el sentido del ser. Por esta razon, la interpretacion precisa que se deriva de la lectura del ultimo Heidegger la metafora de que el hombre habita la casa del ser no es la de que esta encerrado en un juego de lenguaje, sino que en la casa del lenguaje se manifiesta el dialogo entre el ser y el pensamiento del hombre, quien, al escuchar al habla del ser, habita cabe el ser mismo.

Ontologicamente hablando, la insondable distancia del existente humano con respecto al mundo inorganico y biologico es que estos ultimos son, pero no existen. Pertenecen al nivel ontico, no al ontologico. Solo el existente humano, al habitar la casa del lenguaje, constituye mundo y ordena las cosas en el. Un ingrediente importante de esta concepcion es que el ser humano es, necesariamente, accion y que, en esta linea de pensamiento, el pensar es una de las formas de accion mas elevadas y propias del Dasein. Otra consecuencia es que la competencia comunicativa ha de ser considerada como una forma de la pro-yeccion historica del existente en el mundo, vale decir, como algo reducido exclusivamente al mundo de la cultura. Lo que resulta inaceptable es que la casa del ser haya de ser concebida como el "lugar" donde se instaura la iluminacion o el acontecer del sentido del ser mediante un dialogo entre ser y pensar del hombre, donde este ultimo desempeña el papel de escucha (mas que de oyente).

El lenguaje es la casa del ser, sin lugar a dudas, pero no en el sentido heideggeriano a favor del ser, sino en el sentido de Gadamer, Bolinow y Apel, a favor del hombre. El existente humano habita la

casa del ser en cuanto a través del lenguaje constituye mundo. No es contradictorio con esta afirmación que se ha de suponer una dotación genética, como sustrato necesario de la competencia comunicativa. Pero, si consideramos al lenguaje como algo más que una estructura de oraciones, habremos de arribar a la concepción de un ser humano que posee la capacidad de constituir un mundo humano a través del lenguaje. Al reducir el lenguaje a la pura generación de oraciones, no solo se ha restringido el objeto lingüístico, sino que se ha escindido la relación lenguaje-mundo, esencial en la concepción existencialista. Por lo dicho anteriormente, una teoría de la competencia comunicativa es más congruente con una concepción antropológica existencial que con una biológica. Para solo mencionar un ejemplo, oigamos a Gadamer:

El lenguaje solo tiene su verdadero ser en la conversación, en el ejercicio del mutuo entendimiento. El entendimiento como tal no necesita instrumentos en el sentido auténtico de la palabra. Es un proceso vital en el que vive su representación una comunidad de vida. En este sentido el entendimiento humano en la conversación no se distingue del que cultivan los animales unos con otros. Sin embargo, el lenguaje humano debe pensarse como un proceso particular y único por el hecho de que en el entendimiento lingüístico se hace manifiesto el 'mundo'... El mundo es el suelo común no hollado por nadie y reconocido por todos, que une a todos los que hablan entre sí. Todas las formas de la comunidad de vida humana son formas de comunidad lingüística, más aun, hacen lenguaje (1975/77: 535).

En la historia del pensamiento humano en general y en la del pensamiento filosófico en particular, se han tomado dos posiciones básicas: la primera es la que establece las diferencias entre las distintas teorías o posturas filosóficas, remarcando lo distintivo y opositivo; la mayor demarcación ha de establecerse entre la perspectiva teórica propia y la ajena. La otra es la que,

reconociendo las diferencias, se percata de los lazos que unen o integran las mas disimiles teorías, pues se las contempla como momentos del pensamiento humano y que, por consiguiente, pueden contribuir con un punto de vista que enriquezca la vision de conjunto. Esta es una característica marcada de la filosofía de K. O. Apel. Esta es la perspectiva que comparto con este filosofo. La pretension es no permanecer solo en las visiones particulares de los distintos horizontes teóricos, sino la de otear el amplio panorama del pensamiento humano con el propósito de integrar los aportes de las teorías particulares.

Si se aplica el anterior principio a la discusión de la ontología de la competencia comunicativa, se puede hacer el siguiente recorrido. Es incuestionable, por ejemplo, que existe un aspecto condicionado de nuestra conducta y es innegable que los métodos conductistas han iluminado estos aspectos particulares de la conducta humana con sus investigaciones. Es valido asimismo el principio metodológico de que la indagacion de la conducta animal contribuya a la explicacion de esta área de la conducta humana. Lo que no es aceptable es la reducción de la conducta huamana a un aspecto particular de la misma. La reducción de la competencia comunicativa al esquema estimulo-respuesta operante es el resultado de la extrapolacion de metodos adecuados para el análisis de aspectos particulares de la conducta humana en cuanto organismo al analisis de la conducta del ser humano como existente.

Esta misma revision teórica se puede hacer sobre las contribuciones de Chomsky o Wittgenstein o Heidegger. En realidad, la exposicion del

presente capítulo y del siguiente corresponde con el anterior principio teórico. Por esta razón, no resultará extraño que la respuesta a la interrogación sobre el ser de la competencia comunicativa sea la de formularla en términos apelianos.

Si he interpretado adecuadamente el pensamiento de Apel, creo que se puede formular la respuesta de la siguiente manera: la competencia comunicativa, desde el punto de vista de su status ontológico, es el a priori trascendental e histórico del pensar y obrar humano con sentido. De la misma manera que el instinto vital es un a priori de la vida orgánica, el presupuesto de una capacidad no innata, en el sentido chomskiano, sino trascendental, en el sentido apeliano, la competencia comunicativa es también un a priori de nuestra vida espiritual. Con esta formulación no se está cayendo en el dualismo cartesiano de la res extensa y de la res cogitans. Ya se vio en qué sentido la explicación tecnognómica de la conducta humana incorpora el hacer del cuerpo en la constitución de mundo en el sentido heideggeriano.

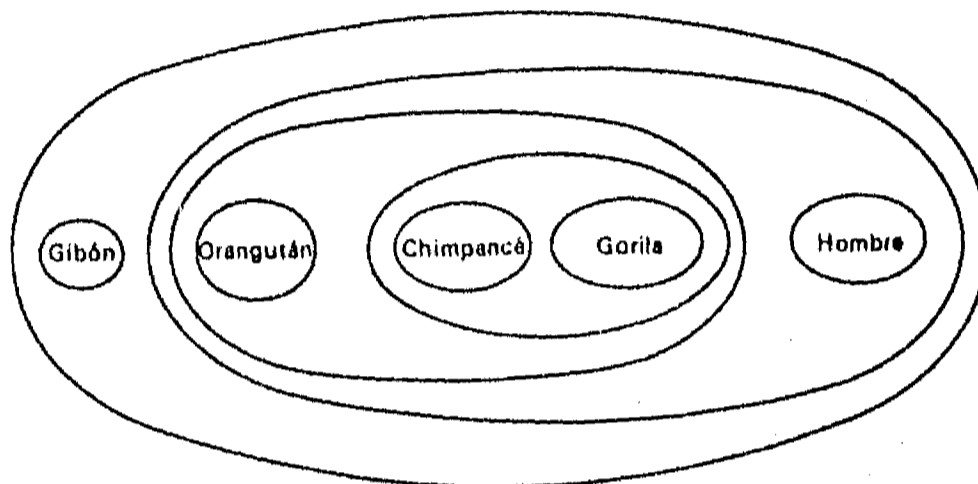
A la competencia comunicativa le corresponde el papel de jugar el juego lingüístico trascendental en el sentido apeliano. Por esta razón, el punto de vista que adopto trasciende también la concepción de Wittgenstein y de Humboldt, sobre el encierro en un juego lingüístico o visión de mundo particular. Concluyo con estas palabras de Apel:

En realidad, lo común entre todos los "juegos lingüísticos" radica, a mi juicio, en el hecho de que con el aprendizaje de un lenguaje -es decir, con la efectiva socialización de una "forma de vida" "entretejida" con el uso del lenguaje se aprende a la vez algo así como el juego lingüístico, es decir, la forma humana de vida; se adquiere básicamente la

competencia para reflexionar sobre el propio lenguaje o forma de vida y para comunicarse con todos los demás juegos lingüísticos. [Además, contra Wittgenstein]... los individuos tienen que ser capaces de introducir nuevas reglas que, en ocasiones, no pueden comprobarse fácticamente en una comunidad de comunicación existente (o de los juegos lingüísticos existentes). En este caso de todos los incomprendidos inventores y descubridores científicos de nuevos enfoques metódicos pero, especialmente, de cuantos, vinculándose al futuro, revolucionan las normas sociales; es decir, de las "formas de vida" enteras y de las reglas de los juegos lingüísticos correspondientes, en el sentido de Wittgenstein. No obstante, dado que tampoco en estos casos podemos hablar de un "lenguaje privado"... a mi juicio, sólo podemos postular una instancia para controlar el seguimiento humano de reglas: el juego lingüístico ideal, en el sentido normativo de una comunidad ideal de comunicación. Cuantos cumplen una regla anticipan, sin duda, este juego ideal del lenguaje como posibilidad real del juego lingüístico al que se encuentran ligados; es decir, lo presuponen como condición de posibilidad y validez de su obrar, en tanto que obrar con sentido; por ejemplo, quienes pretenden actuar con sentido anticipan implícitamente este juego lingüístico; cuantos argumentan lo anticipan explícitamente. Por consiguiente, me atrevería a denominar "juego lingüístico trascendental al que -anticipado siempre en cada juego lingüístico fáctico- puede postularse desde la tesis wittgensteniana de la imposibilidad de un "lenguaje privado" (1973/85, II: 331-2).

NOTAS DEL CAPITULO 2

1. Cuando se insiste en los rasgos comunes de la comunicación animal y humana, se puede llegar a apreciaciones equivocadas si se presta más atención a los detalles que a la visión general de las características del sistema. Se puede encontrar, por ejemplo, analogías con la doble articulación en el lenguaje de las abejas y hallar incluso diferencias dialectales entre la apis mellifera italiana y la suiza. Es por esto ilustrativo el diagrama de Lennerberg sobre una representación, aunque "hipotética" de los sistemas de comunicación entre vertebrados (Op. Cit:271).



2. Luego de analizar las teorías de continuidad con cambios cualitativos o con acumulación discreta (eslabones perdidos), plantea más bien una teoría de la discontinuidad. "Una teoría de la discontinuidad no es lo mismo que una teoría de la creación especial. Ningún fenómeno biológico deja de tener antecedentes. El problema es '¿en qué medida son evidentes los antecedentes de la propensión humana al lenguaje?'. Mi opinión es que no son nada evidentes. El hecho de que la mayoría de los vertebrados vocalice, no es muy informativo. Existen cantidad de indicaciones de que especies diferentes han adaptado ese rasgo común a funciones diferentes, de que han elaborado especializaciones a partir de un potencial común. Ningún animal viviente representa un antepasado primitivo directo de nuestro propio tipo y, por tanto, no hay razón para creer que ninguno de sus rasgos sea una forma primitiva de cualquiera de nuestros rasgos (Ib:267).

3. Cuando Lenneberg escribió Los fundamentos biológicos del lenguaje, se había formulado el modelo generativo del 65, con un componente transformacional complejo. La historia de las transformaciones de las oraciones era uno de los aspectos capitales de la teoría y Chomsky fue presentando diversas alternativas y afinamientos de la misma. Si esto era así, se tenía que postular también su fundamentación biológica. "Además, dice Lenneberg, el

principio transformacional del lenguaje parece ser virtualmente idéntico al principio cognitivo que subyace a la capacidad de categorizar tanto las estructuras ambientales como las estructuras producidas por nuestros movimientos. Donde quiera que el agrupamiento se presente en términos de un común denominador (en otras palabras, una categorización que es, de algún modo, empíricamente determinable, natural para el categorizador, sea este animal u hombre), se halla involucrado un proceso esencialmente 'transformacional'... Las transformaciones de la gramática son transformaciones biológicamente especializadas, aplicables a los patrones acústicos que tienen en el hombre la función de comunicación. Este tipo de capacidad transformacional está, claramente, biológicamente dado, pero las transformaciones específicas que aparecen en un lenguaje o en otro son solo algunas de las infinitas posibilidades posibles" (p. 364). Y más adelante, en relación con un aspecto del componente semántico, relativo a la capacidad de nombrar, dice: "El proceso de formación de conceptos debe estar regulado en alguna medida por determinantes biológicos; por tanto, en todos los lenguajes el nombrar debe tener propiedades formales bastantes similares (p. 408).

4. Los órganos físicos, como el corazón, tienen una anatomía y una fisiología describibles en términos específicos, pero no será posible proceder de la misma manera con el órgano del lenguaje, mucho menos si se lo ha de ubicar en el nivel genético. La postulación de una hipótesis sobre este órgano específico pero no delimitable se asienta en la doctrina racionalista de Descartes.

El filósofo francés propone una interrogante sobre las razones que cualquiera de nosotros pueda aducir al examinar una figura geométrica en la pizarra, por ejemplo un triángulo, para que podamos considerarlo como un triángulo mal dibujado y no como un triángulo geométrico, exacto matemáticamente. "¿Por qué vemos a esta figura como un triángulo mal dibujado? La respuesta que ofrece Descartes es que la naturaleza de la mente es tal que las figuras geométricas regulares hacen de modelo para la interpretación de la experiencia. La mente está hecha de manera que si tuviéramos que desarrollar una ciencia de la mente lo tendríamos que hacer en términos de geometría regular. De ahí que tengamos la necesidad de considerar a toda la figura que contemplamos como una figura geométrica regular, mal dibujada, porque la mente funciona así. Esta es, pues, otra aproximación de S_0 ; de acuerdo con ella, S_0 comporta ciertas condiciones estructurales específicas que se imponen a todo sistema adquirido" (Chomsky-Piaget:1979/83:153).

Se podría aducir contra este razonamiento que se trata de meras elucubraciones de un filósofo, que no guardan correspondencia con el pretendido estudio científico del lenguaje como una ciencia natural, tal como decanta el chomskismo. No basta con la excusa de aducir que, en el caso del órgano del lenguaje, no es posible ostentar datos biológicos concretos. Por esta razón, Chomsky acude a pruebas indirectas y, entre ellas, a los experimentos de D. Hubel y T. Wiesel, acerca de las respuestas específicas de neuronas individualizadas en el córtex visual.

Durante el debate Chomsky-Piaget, Chomsky presentó un alegato en

pro del espíritu cartesiano y los citados experimentos fueron mencionados como prueba fundamental. Por esta razón, es ilustrativo el resumen que sobre los mismos hace Piattelli-Pallmarini: "En los años sesenta, -dice- los neurofisiólogos J. Lettvin, J. Maturana, D. Hubel y T. Wiesel pusieron en marcha una técnica sumamente ingeniosa y sutil que detectaba la respuesta específica de neuronas individuales en el cortex visual cuando se presentaba en el campo visual de un animal una figura determinada (líneas horizontales, verticales, ángulos agudos, puntos en movimiento). El interés del resultado de estos experimentos era el de constatar que, pocas horas después del nacimiento, ciertas neuronas están específicamente sensibilizadas para no responder (es decir, para enviar una secuencia de impulsos eléctricos) más que ante una clase muy precisa de estímulos visuales. Por ejemplo, las neuronas que poseen una predisposición innata para reaccionar cuando una línea horizontal se presenta en el campo visual del gatito recién nacido permanecerán en reposo si se presenta al animal una línea vertical, y viceversa. Hubel y Wiesel llevaron más lejos el experimento, hasta demostrar que un cierto tipo de neuronas especializadas puede permanecer totalmente inactivo si se cria al cachorro, desde su nacimiento, en un entorno pobre en estímulos ópticos (es decir, un largo cilindro en el que solo figuran líneas verticales u horizontales). La clase de neuronas especializadas para recibir la imagen presentada por este entorno "empobrecido" será la única que permanecerá activa, mientras que las otras neuronas ópticas se harán inactivas por falta de estimulación de las sinapsis correspondientes, acarreado así su degeneración progresiva. Esta pérdida de las capacidades visuales puede incluso llegar a ser irreversible" (Chomsky-Piaget, 1979/83:148-9).

5. No solamente el niño acierta siempre, sino que todas las personas realizan siempre la misma inferencia. "¿Por qué? No se trata de una cuestión trivial. No creo a penas en las nociones de simplicidad absoluta o de teoría general de la simplicidad, etc., pero si alguien quisiera creer en ello (aunque no sea este mi caso), diría seguramente que lo más a la izquierda posible es una propiedad más simple que la de sigue al primer sintagma nominal, por la razón sencilla y evidente de que la propiedad lo más a la izquierda posible es totalmente definible en términos de símbolos físicos; para comprender la propiedad lo más a la izquierda posible, basta conocer los símbolos físicos y su orden, mientras que para conocer la propiedad de sigue al primer sintagma nominal, ha de intervenir un cierto tratamiento mental abstracto que indique que este objeto (el hombre que es alto) es una unidad de tipo especial. Naturalmente no existe ninguna marca física, esta unidad no comporta ningún espacio tras si ni nada por el estilo, puesto que tenemos un continuum sonoro. "Sigue" es una noción física concreta, pero "primer sintagma nominal", o "sujeto", es una noción sumamente abstracta, tan compleja que nadie sabe cómo describirla correctamente. Así pues, suponiendo que se considere una jerarquía de procesos inductivos, si un sabio de Marte examinara ejemplos como éstos y planteara la cuestión que todo científico plantearía, es decir, la de cómo pasar al caso siguiente, tomaría en primer lugar la propiedad lo más a la izquierda posible, y

no la propiedad de sigue al sujeto" (Ib:155).

6. John R. Ross, Constraints on Variables in Syntax, MIT, Ph. D. dissertation, 1967. Cit. Chomsky, 1980:285).

7. Cfr. "The language Bioprogram Hypothesis", 1983 (inédito).

8. Según Roger y Brown, el lenguaje del adulto es en general bastante gramatical y lo es específicamente en la comunicación entre padres e hijos ("Development of the first language in Human Species". Cit. Hierro, 1976:58). M. Richelle hacia la misma observación en el II Simposio sobre Conducta Verbal realizado en la Universidad Nacional Autónoma de México en 1982.

9. Dan I. Slobin, en un borrador sobre "Crosslinguistic Evidence for the language-making Capacity", que aparecerá como último capítulo del libro The crosslinguistic study of language acquisition, se propone lo siguiente: "Our concern here is to search for principles that a child may use in beginning to construct a grammar --that is, a system of combinatorial principles according to which particular linear placements of meaningful words and grammatical morphemes results in utterances with regulary predictable propositional meanings and pragmatic force. It will be our conclusion that the application of basic set of OPS (Operating Principles) to any particular input language results in a universally specifiabile "Basis Child Grammar" which reflects an underlying ideal form of human language... The central claim of this chapter is that LMC (Language-Making Capacity) constructs similar early grammars from all input language. The surface forms of these grammars will, of course, vary, since the material provided by the input language vary. What is constant are the basic notions that receive grammatical expression, along with early constraints on the positioning of grammatical elements and the roles that they play in syntactic expression. When we know enough about the Ops with which LMC is equipped, we should be able to predict the early phases of grammar in any new child language that we encounter". El volumen contendrá, como capítulos previos al de Slobin, una serie de revisiones críticas sobre la adquisición de un número de lenguas, como el inglés, francés, alemán, hebreo, húngaro, italiano, japonés, kaluli, polaco, rumano, samoano, castellano y turco.

10. Bickerton propone un bioprograma de las lenguas criollas que, por lo anteriormente expuesto, sería el mismo o semejante al bioprograma del niño que adquiere un lenguaje (lo que Slobin llama la capacidad de hacer lenguaje, LMC) y debiera coincidir con la gramática universal, en el sentido chomskiano. El tipo de presentación se apoya en el modelo generativo del 82 y en la teoría de la X barra de Jackendoff (1977).

Este bioprograma, muy empobrecido en sus categorías, contiene tan solo oraciones, nombres, verbos y modificaciones. Siguiendo la teoría de los Casos de Chomsky, la INFL (un elemento auxiliar del verbo que asigna el caso subjetivo), los verbos, las preposiciones y otros elementos asignan a los nombres un Caso; en este modelo, sólo dos

casos por oracion (sujeto y objeto). De acuerdo con la teoria de la X barra, se asume que los nombres y verbos requieren igual numero de proyecciones. El bioprograma seria el siguiente:

- | | | | |
|-----|-----------|---------------------------------|---|
| (1) | \bar{O} | Comp/O | (donde la linea inclinada indica que no se especifica el orden) |
| (2) | 0 | $\bar{N}/\bar{V}/(\bar{N})/(0)$ | |
| (3) | \bar{N} | \bar{O}
(Det)/ \bar{N} | |
| (4) | \bar{N} | (Num)/ \bar{N} | |
| (5) | \bar{N} | (Adj)/N | |
| (6) | \bar{V} | (Tns)/ \bar{V} | |
| (7) | \bar{V} | (Mod)/ \bar{V} | |
| (8) | \bar{V} | (Asp)/V | |

11. Les langues caucasiennes lui suggerent certaines analyses: Jean Knobloch dans "La situation actuelle de la linguistique sovietique" (p. 220) signales comme ayant inspire Marr cet exemple caucasienn:

nape	signifiant	visage
na	-----	oeil
pa	-----	nez

(J.B. Marcellesi-B. Gardin, 1974:35).

12. A la pregunta de si es cierto que la lengua es una superestructura de la base, Stalin responde:

"No, no es cierto.

La base es el sistema económico de la sociedad en una etapa de su desarrollo. La superestructura la constituyen las concepciones politicas, juridicas, religiosas, artisticas y filosoficas, etc., etc., que las corresponden.

Toda base tiene la superestructura correspondiente. La base del regimen feudal tiene su superestructura, sus concepciones politicas que le corresponden; la base capitalista tiene su superestructura, y la socialista la suya. Si se modifica o se destruye la base, se modifica o se destruye a continuación su superestructura; si nace una nueva base, nace a continuación la superestructura correspondiente.

En este sentido, la lengua se diferencia de la superestructura. Tomemos, por ejemplo, la sociedad rusa. En el curso de los 30 años últimos, en Rusia ha sido destruida la vieja base, la base capitalista, y construida una base nueva, una base socialista. En consonancia, ha sido destruida la superestructura de la base capitalista y creada una nueva superestructura, que corresponde a la base socialista. Por consiguiente, las viejas instituciones politicas, juridicas y otras han sido remplazadas por instituciones

nuevas, socialistas. Sin embargo, la lengua rusa ha continuado siendo, por su esencia, la misma que era antes de la Revolución de Octubre" (J.V. Stalin, 1950/76:1-2).

13. Piaget. Cit. Vigotsky, Op. Cit:170.

14. Ib., pp. 34-5. Vigotsky presenta varias pruebas para demostrar que el lenguaje infantil no sólo tiene una función expresiva y, por ende, relajante de la tensión, sino que se convierte en "instrumento del pensamiento en sentido estricto". Esto sucede cuando se transforma en un medio para la búsqueda y planeamiento de la solución de un problema. Pongamos un caso: "un chico de 5 años y medio se encontraba dibujando un tranvía cuando se le quebró la punta del lápiz; trató, sin embargo de terminar la circunferencia de una rueda, haciendo fuerte presión sobre el papel, pero no quedaban más que una profunda marca sin color; entonces murmuró para sí: 'esta roto'; apartó el lápiz, en su lugar tomó las acuarelas y comenzó a dibujar un tranvía roto, luego de un accidente. Continuó hablando de tanto en tanto sobre el cambio de dibujo" (pp. 32-33).

15. El lenguaje interiorizado no es el aspecto interno del lenguaje externo: es una función en sí mismo. Sigue siendo un lenguaje, es decir, pensamiento relacionado con palabras. Pero en tanto que en el lenguaje externo el pensamiento está encarnado en palabras, en el lenguaje interiorizado las palabras mueren tan pronto como transmiten el pensamiento. El lenguaje interiorizado es en gran parte un pensamiento de significados puros, es dinámico e inestable, fluctúa entre la palabra y el pensamiento, los dos componentes más o menos delineados del pensamiento verbal" (Ib.:160-1).

16. Luria, 1979/80:126.

17. La psicolingüística rusa es un importante contribuyente en las investigaciones actuales. Hörmann le dedica un capítulo en su libro Querer decir y entender (1976/82). Alexander Luria es, sin lugar a dudas, uno de los pilares más sólidos de esta corriente de pensamiento. Su obra está siendo traducida al castellano. Entre otras se pueden mencionar como relacionadas con el problema de esta tesis, a las siguientes Lenguaje y comportamiento (1974), Problemas y hechos de la nueva lingüística (1976), El papel del lenguaje en el desarrollo de la conducta (1979), haciendo la salvedad de que las fechas mencionadas son las de ediciones castellanas, en las cuales no se mencionan las fechas de las ediciones rusas.

18. Cfr. la entrevista con María José Rague, publicada como introducción a un libro de la colección Salvat, dedicado al psicoanálisis, 1979, p. 11.

19. Por ser este un caso tan ilustrativo, copiare el resumen que del mismo hace E. Jones y cita Lorenzer in extenso (1973/76:23-25): "Desde diciembre de 1880 hasta junio de 1882, Breuer trató un caso de histeria muy clásico, el de la señorita Ana O. Era una muchacha de 21

años, de inteligencia poco común, que había desarrollado una amplia gama de síntomas en relación con la enfermedad y la muerte de su padre. 'Presentaba un variado cuadro de parálisis con contracturas, inhibiciones y estados de confusión psíquica'. A ese cuadro se sumaban serias y complejas perturbaciones de la vista y del habla, incapacidad de alimentarse y una penosa tos nerviosa, que fue el síntoma por el cual se pidió la intervención de Breuer. Pero más interesante todavía era la existencia de dos estados de conciencia: uno de ellos era bastante normal, siendo el otro el de un niño malo y caprichoso, semejante al de Sally Beauchamp, el famoso caso de Morton Prince. Era un caso de doble personalidad. La transición de un estado a otro se singularizaba por una fase de autohipnosis, de la que solía despertar con mente clara y normal. Por fortuna, esta fase coincidió con una de las visitas de Breuer, y pronto ella se habituó a contarle los acontecimientos desagradables que le habían ocurrido durante el día. Entre estos, terroríficas alucinaciones, después de las cuales se sentía aliviada. Cierta vez le describió con todo detalle la primera aparición de determinado síntoma y, para gran asombro de Breuer, ello determinó su completa desaparición. Habiendo cobrado conciencia del valor de este procedimiento, la paciente siguió describiendo a Breuer un síntoma tras otro. Lo llamó 'cura de palabra' (talking cure) o 'limpieza de chimenea' (Chimney sweeping), en inglés, porque había olvidado por entonces su lengua materna, el alemán, y no podía hablar sino en inglés. Cuando se le pedía que leyera algo en italiano o en francés lo hacía en seguida y fluidamente, pero en inglés. Después de algún tiempo, y en vista de la abrumadora cantidad de material, Breuer agregó a esta 'talking cure' de la tarde sesiones matinales de hipnosis artificial. Para esa época, el dedicar todos los días, y por más de un año, horas enteras a un solo paciente, y por añadidura a una histerica, era prueba de paciencia, de interés y de visión poco comunes. Gracias a ello el arsenal terapéutico se enriqueció con un nuevo método, que Breuer llamó 'catarsis', y todavía hoy se asocia con su nombre y suele utilizarse con frecuencia. Conoció por Freud, con más detalles que los relatados por él en sus escritos, las peculiares circunstancias en que hubo de ponerse fin a ese novedoso tratamiento. Es evidente que Breuer había desarrollado con relación a su interesante paciente lo que hoy llamaríamos una fuerte contratransferencia. En todo caso, parece que no hablaba de otra cosa, y su mujer se fastidió hasta ponerse celosa. No lo demostró abiertamente pero se mostró malhumorada y susceptible. Breuer, absorvido su pensamiento en otras cosas, tardó mucho tiempo en comprender el motivo de ese estado de ánimo. El descubrirlo le provocó una violenta reacción -verosimilmente una mezcla de amor y sentimientos de culpa- y decidió poner fin al tratamiento. Así se lo comunicó a Ana O., que por entonces ya se sentía mucho mejor, y se despidió de ella. Pero esa misma tarde tuvieron que volver a traerlo a casa de la paciente, a quien encontró en un estado de enorme excitación. La paciente, que él hasta entonces había tenido por un ser enteramente asexuado, y que en todo el tratamiento nunca había aludido a ese prohibido tema, sentía ahora los dolores de un falso parto histérico (pseudociesis), culminación lógica de un embarazo

imaginario que se había desarrollado, inadvertidamente para Breuer, a consecuencia de sus cuidados médicos. A pesar de su espanto, consiguió calmarla mediante hipnosis, antes de escapar despavorido. Al día siguiente partió con su mujer a Venecia, donde pasaron una segunda luna de miel; la hija concebida en ese viaje se suicidó sesenta años después, para sustraerse a su deportación por los nazis. Esta relación de los hechos se confirma por una carta que Freud envió a Martha y contiene, en esencia, la misma versión. Martha se identificó enseguida con la mujer de Breuer, y expresó su esperanza de que nunca le sucediera nada parecido, a lo cual Freud respondió criticando su vanidad por imaginar que otras mujeres pudieran enamorarse de su marido: "Para experimentar vicisitudes como las de Mathilde, es preciso ser la mujer de un Breuer". En cuanto a la infeliz paciente, no siguió tan bien como podría inferirse de los informes publicados por Breuer. Sufrió recaídas y debió internarse en un sanatorio de Gross-Enzersdorf. Un año después de terminado el tratamiento, Breuer confió a Freud que ella estaba 'completamente destruida' y que le deseaba la muerte 'para que la pobre se librase de tanto sufrimiento'. No obstante, la paciente se repuso y abandonó la morfina. Varios años después, Martha relató en dos cartas dirigidas a su madre, que 'Ana O.', amiga de ella y luego su pariente política, la había visitado muchas veces. Por entonces se sentía bien durante el día; pero al caer la noche seguía padeciendo estados alucinatorios. Berta Pappenheim ('Ana O.') no sólo era muy inteligente, sino sumamente atractiva por su apariencia y por su personalidad. En el sanatorio en que se la había internado, el psiquiatra que la atendía se enamoró de ella. Su tiránica madre, cerca de 1890, la llevó a Francfort. Pero, nacida y educada en Viena, Berta conservó la gracia, el encanto y el humor característico de las vienesas. Un par de años antes de morir compuso cinco notas necrológicas de intención humorística acerca de ella misma para otras tantas publicaciones. Pero un costado mucho más serio de su personalidad se reveló cuando, a los 30 años, se consagró al trabajo social; fue la primera mujer que lo hizo en Alemania, y una de las primeras en el mundo. Fundó un periódico y varios institutos donde impartió la enseñanza de esa profesión. Consagró buena parte de su tiempo a la causa de la mujer, en particular de su emancipación. Pero también mucho fue lo que hizo en favor de los niños. Realizó varias expediciones a Rusia, Polonia y Rumania, para salvar niños que habían quedado huérfanos a consecuencia de 'pogroms'. Permaneció soltera y vivió muy devotamente".

20. La explicación del estadio del espejo es una comunicación presentada ante el XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis, realizado en Zurich en 1949 y constituye pieza fundamental en el pensamiento lacaniano. No sólo se trata de una teoría fundamental sobre el ser humano, sino que se plantea la tarea capital del psicoanálisis. "En el recurso, que nosotros preservamos, del sujeto al sujeto, el psicoanálisis puede acompañar al paciente hasta el límite extático del "Tu eres eso", donde se le revela la cifra de su destino mortal, pero no está en nuestro solo poder de practicante el conducirlo hasta ese momento en que se empieza el verdadero viaje" (1961/71:18). La lectura de este texto requiere de por sí un trabajo

hermeneutico. Al efectuarlo, y al preparar la sintesis expuesta en la presente tesis, me orientó la brillante exposición de Nestor Braunstein en las obras ya mencionadas.

21. Teilhard de Chardin, en una línea de pensamiento distante del sustrato ideológico de Lacan, coincide con este planteamiento, cuando propone que se ha de considerar que en todo objeto de la realidad hay que buscar, detras de su apariencia externa, la interioridad del mismo. Esto vale no solo para lo que el llama "el fenómeno humano", titulo del libro, sino para todos los seres, incluso en los no vivientes. La idea de un espejo intraorgánico habria que concebirla en terminos de la "interioridad del ser viviente" (1955/74:67-74).

22. Se trata de un proceso de gran complejidad que, por razones de economia, hay que soslayar. "También en la medida en que se efectua el corte, la separación con el otro, la experiencia especular aparece como anticipo de la castración simbólica. El sujeto entra a funcionar como uno en un sistema de intercambios con los demás, con el padre y con la madre en primer término. 'La constitución del circuito del intercambio no es otra cosa que la puesta en lugar de la estructura edipica'" (Braunstein, 1980:112).

23. Miller, J., Ib.

24. Miller, J., en el "Índice razonado de los conceptos principales" de los Escritos de Lacan, 1966/71:365.

25. "Los simbolos envuelven, en efecto, la vida del hombre con una red tan total, que reúnen antes de que él venga al mundo a aquellos que van a engendrarlo 'por el hueso y por la carne', que aportan a su nacimiento con los dones de los astros, si no con los dones de las hadas, el dibujo de su destino, que dan las palabras que lo harian fiel o renegado, la ley de los actos que lo seguirán incluso hasta donde no es todavia y más allá de su misma muerte, y que por ellos su fin encuentra su sentido en el juicio final en el que el verbo absuelve a su ser o lo condena --salvo que se alcance la realización subjetiva del ser-para-la-muerte--" (Lacan, p. 98. Cfr., Braunstein, 1980:102-3).

26. Lacan, en Le Seminaire, t. XI, dedica el c. XIII a desentrañar esta noción capital para la formación de analistas (1973:209-20).

27. "Y a esto es lo que responde nuestra fórmula de que el inconsciente es el discurso del Otro, en la que hay que entender el 'de' en el sentido del de latino (determinación objetiva) de Alio in oratione (completese: tua res agitur).

Pero tambien añadiendo que el deseo del hombre es el deseo del Otro, donde el 'de' de la determinación llamada por los gramáticos subjetiva, a saber la que es en cuanto Otro como desea (lo cual da el verdadero alcance de la pasión humana)". (Lacan, 1966/71:326).

28. Según Lacan, al sujeto real lo sustituye Hegel por un sujeto legal. Sin embargo, es Freud quien supera esta concepción, cuando, al proponer el desciframiento de la estructura significativa, patentiza el verdadero yo. "Pero no es necesaria esta genesis para que la estructura significativa del sintoma quede demostrada. Descifrada, es patente y muestra impresa sobre su carne la omnipresencia para el ser humano de la función simbólica" (Ib:158-9).

En Braunstein (1980), el estudio "Hacia una teoría del sujeto" ocupa una parte central y, dentro del mismo, la noción de sujeto que se analiza es la fundamental.

29. "Ser de no-ente, es así como adviene Yo (Je) como sujeto que se conjuga por la doble aporía de una subsistencia verdadera que queda abolida por su saber y de un discurso donde es la muerte la que sostiene a la existencia" (Lacan, 1969/71:I:314). "Le statut de l'incoscient, que je vous indique si fragile sur le plan ontique, est éthique. Freud, dans sa soif de vérité, dit -Quoi qu'il en soit, il faut y aller- parce que, quelque part, ce inconscient se montre" (Lacan, Le séminaire:XI:34).

30. Salvat, 1979:11.

31. "Es curioso notar, dice Lacan, incluso no estando este caso absolutamente probado, que las palabras son el único material del inconsciente. No está probado, pero es probable (y en cualquier caso, yo nunca he dicho que el inconsciente sea una reunión de palabras, sino que el inconsciente está precisamente estructurado... como un lenguaje". Lacan, 1972:35; Cit. Braunstein, 1982:182). Cita Braunstein, a continuación, a J. A. Miller, comentando que estas palabras son un resumen de toda la obra de Lacan: "Es la consecuencia, quizás intrínsecamente infinita, de las consecuencias de la tesis de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje... digo 'tesis' y no 'dicho', 'axioma' o 'teorema;'... porque es indemostrable (aunque) de todas maneras refutable; bastaría para ello con un contraejemplo, que hasta el día de hoy no ha llegado: tesis en consecuencia incesantemente verificada" (Algorithmes de la psychanalyse". Ornicar? 16:1978:15).

32. "La importancia de Lacan estriba en que ha mostrado que a través de las palabras del enfermo y de los síntomas de su enfermedad se exprese la estructura, el sistema del lenguaje, y no el sujeto. Antes de cualquier existencia o de cualquier pensamiento humano existiría, entonces, un saber, un sistema que nosotros descubrimos". (Foucault, citado por Lorenzer, 1973/76:110).

33. Al finalizar el Informe de Roma, publicado en los Escritos I con el nombre "Función y campo de la palabra", Lacan dice: "La experiencia psicoanalítica ha vuelto a encontrar en el hombre el imperativo del verbo como la ley que lo ha formado a su imagen. Maneja la función poética del lenguaje para dar a su deseo su mediación simbólica. Que os haga comprender por fin que es en el don

de la palabra donde reside toda la realidad de sus efectos; pues es por la vía de ese don por donde toda realidad ha llegado al hombre y por su acto continuado como él la mantiene" (pp. 138-9). En el mismo informe, unas páginas antes, Lacan se refiere a la frase de Goethe, "En el principio era la acción", donde se contraponen a la primacía del verbo, concebido como pensamiento cristalizado; el psicoanalista vuelve a postular que es el verbo quien estaba en el principio, pero es un verbo creador, pues él mismo es "acción de nuestro espíritu que continúa esa creación renovándola siempre" (p. 91). No es de extrañar, entonces, que Lacan haya impugnado una interpretación de su discípulo Laplanche, quien postulaba que "l'inconscient est la condition du langage"; es justamente lo contrario, responde Lacan en una entrevista con Anika Rifflet-Lemaire, resumida en el libro de esta última, Lacan: Enunciar como hace J. Laplanche -dice Lacan- que "l'inconscient est la condition du langage", va directamente en contra de aquello sobre lo cual sus enunciados no dejan en absoluto ninguna duda posible, es decir, que al contrario 'le langage est la condition de l'inconscient'" (1970/81:395). Si se aceptara la interpretación de Laplanche, se conferiría al inconsciente una entidad prelingüística. Para Lacan, por el contrario, no existe en el ser humano en cuanto tal nada que sea previo al lenguaje: "El hombre habla, pero es porque el símbolo lo ha hecho hombre" (1966/71:96).

34. "Los mortales son aquellos que pueden hacer la experiencia de la muerte como muerte. El animal no es capaz de ello. Tampoco puede hablar." (Heidegger:1959/87:193). "Porque la planta y el animal, y si bien puestos en la tensión de su medio, nunca están libremente colocados en el despejo del ser -y sólo este es 'mundo'- por eso les falta el 'habla'. Y no porque les falta el habla se hallan suspensos -sin mundo- en su medio. Pero en esta palabra 'medio' se concentra todo el misterio de los 'seres con vida'. El habla no es en su esencia exteriorización de un organismo, ni expresión de un 'ser con vida'. Por eso ella nunca se deja pensar con justeza y justicia esencial a partir de su carácter de signo, ni aun de su carácter de significación. Habla es despejante-ocultante llegada del ser mismo." (Heidegger)

35. La traducción de la "Carta sobre el humanismo" que se tuvo a mano durante la redacción del presente capítulo ofrece una variante en la traducción: 'La palabra -el habla- es la casa del ser. En su morada habita el hombre'. Se prefiere sin embargo la versión acotada, porque no solamente es más usual (Cfr. Bollnow:1984:13; Apel:1973/85; Bruce:1982), sino porque es más pertinente contextualmente con la obra de Heidegger.

36. Cfr. Walter Navia "Sobre la visión de mundo en W. v. Humboldt" (Inédito).

37. "¿Qué significa hablar? La opinión corriente constata: hablar es la acción de los órganos de fonación y de audición. Hablar es la expresión fonética y la comunicación de estados de ánimo humanos. Estos son guiados por pensamientos. Tres aspectos, según esta caracterización del habla se dan por convenidos: Primero, y antes

que nada, hablar es expresar... A continuación, el hablar es considerado una actividad del hombre... el hombre habla. Y, finalmente, la expresión producida por el hombre siempre representa y expone lo real o lo irreal." (Heidegger, 1959/87:15).

38. "Cuando, en el alma, despierta verdaderamente el sentimiento de que el habla no es mero medio de intercambio para la comprensión recíproca, sino un verdadero mundo que el espíritu debe poner entre sí y los objetos a través de la labor interna de su fuerza, entonces el alma se halla en el verdadero camino para encontrar y poner siempre aun algo más en el habla." (Humboldt, Sobre la diversidad de la construcción del habla humana y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la especie humana, párrafo 20:205. Cit. Heidegger:1959/87:223). La concepción de W. V. Humboldt sobre el lenguaje crece en importancia en el pensamiento contemporáneo. Una prueba de ello es que sus propuestas teóricas son retomadas por autores tan dispares como Chomsky, Apel, Cassirer y el mismo Heidegger. Una de sus concepciones más importantes, la de la forma del lenguaje, contiene una riqueza cuya explotación rinde sus frutos en la actual hermenéutica. "Lo constante y uniforme en este trabajo del espíritu (el de la articulación de la materia) para elevar el sonido articulado a la expresión del pensamiento, concebido en su relación y expuesto sistemáticamente tan completa como sea posible, -dice- constituye la forma de la lengua" (Über Verschiedenheit. Cit. Arens, 1969/75:277). Es verdad que Humboldt relaciona forma de lenguaje con la particular visión del mundo de un pueblo. Pero cuando se examina la relación de la lengua con el pensamiento, la idea encierra algo más poderoso: "El lenguaje es el órgano creador del pensamiento". La actividad intelectual, enteramente, espiritual, que discurre por completo en nuestro interior y, en cierta manera, sin dejar huellas, se hace externa y aprehensible para los sentidos por medio del sonido en el acto de hablar. De ahí que ella y el lenguaje sean uno e inseparables. Pero está también de por sí atada a la necesidad de establecer una vinculación con los sonidos; de otro modo, el pensamiento no puede alcanzar claridad y la representación no puede convertirse en concepto. La inseparable unión del pensamiento, de los órganos fonadores y del oído es, para el lenguaje, inalterable en la originaria tendencia de la naturaleza humana, no en la posterior tendencia hacia la ilustración" (Ib.:282). En este contexto, la forma interior del lenguaje es equivalente a las formas del pensamiento humano, o siguiendo a Apel cuando interpreta a Humboldt, a las ordenaciones del mundo condicionadas por el lenguaje (1973/85, I:173). Dentro de esta línea de pensamiento, veamos lo que dice Humboldt con respecto a la relación entre lengua y cosmovisión: "La creación del lenguaje es una necesidad íntima de la Humanidad, es no sólo un medio comunitario y externo de intercomunicación, sino también connatural a ella e imprescindible para el desarrollo de sus facultades espirituales y para la obtención de una visión del mundo, a la que sólo puede llegar el hombre, aclarando y precisando su pensamiento en el pensamiento que es común a otros..." (Ib.:275-6).

39. "Mas esencial que cualquier establecer reglas es que el hombre encuentre el camino de la estancia en la verdad del ser. Sólo la estancia concede la experiencia de lo sostenible. El sostén para todo comportamiento lo obsequia la verdad del ser. 'Sosten' significa en nuestra habla: la 'guardia'. El ser es la guardia que resguarda de tal forma al hombre en su esencia ec-sistente hacia la verdad, que esta aloja a la ex-istencia en el habla. Por ello es el habla a la vez la casa y la morada del ser humano. Sólo porque el habla es la morada de la esencia del hombre, pueden las humanidades (modos de ser humanos) históricas y los hombres no estar en casa de su habla, de suerte que se convierte en el recipiente de sus ajetreos." (Heidegger:1948/49:117). "El hombre esta mas bien 'lanzado' por el propio ser en la verdad del ser, para que ec-sistiendo de esa suerte resguarde la verdad del ser, para que a la luz del ser aparezca (=luzca) el ente como el ente que es... Para el hombre, empero, queda abierta la pregunta de si encuentra lo que cuadra a su esencia, lo que corresponde a su destino; pues conforme a éste ha de resguardar, a fuer de ec-sistente, la verdad del ser. El hombre es el guardián del ser." (Heidegger, 1948/49:84). "Ahora el lenguaje aparece como el modo mismo de abrirse la apertura del ser... la historia... de la palabra ser... determina y define el horizonte de la existencia histórica del hombre en su relación con el ente" (Vattimo, 1985/87:112). "De la misma manera que el hombre, en las palabras de W. V. Humboldt, 'va tejiendo el lenguaje a partir de sí mismo' y al mismo tiempo 'se entreteje en él', así constituye el lenguaje no precisamente una jaula que aprisiona al hombre sino una casa en la que éste puede vivir confiadamente. Tal la profunda formulación de Heidegger: 'El lenguaje es la casa del ser. En esa morada habita el hombre'. Pero como el hombre 'sin morada' de nuestros días ha fracasado en tal habitar, la misión consiste, siguiendo la palabra de Heidegger, en que 'los mortales aprendan nuevamente a habitar el lenguaje". (Bollnow, 1984:13).

40. "Al subjetivismo y al objetivismo metafísicos se contraponen, antes bien, un proyecto de sentido del ser que lo concibe trascendiendo la totalidad del ente, pero que está también en una relación peculiar con el hombre, la cual constituye, como ha aclarado Ser y tiempo, el Da, el ahí en el cual las cosas al aparecer llegan a ser" (Vattimo, 1985/87:97).

41. El problema de la Diferencia es una cuestión ontológica que Heidegger plantea como reacción a la concepción metafísica. Sobre ella, Ferrater Mora dice: "Heidegger ha hablado en diversas ocasiones de la 'diferencia ontológica' (ontologische Differenz). Se trata en sustancia de la diferencia entre el ser y el ente (...), diferencia que sobrepasa cualesquiera otras diferencias. Por otro lado, la diferencia ontológica puede asimismo concebirse como una diferencia en el ser; en este sentido la diferencia está también estrechamente relacionada ontológicamente con la identidad." (Diccionario de Filosofía. Cfr., Gadamer, 1975/84:322).

42. "De seguro que no (la Metafísica es humanismo), si es existencialismo y sustenta la frase de Sartre: précisément nous sommes sur un plain ou il y a seulement des hommes (L'Existentialisme este un humanisme, pag. 36). En vez de esto, si pensamos partiendo de Sein undo Zeit, habría que decir: précisément nous sommes sur un plain où il y a principalement l'Être." (Heidegger, 1948/49:88).

43. "El hombre no es el déspota del ente. El hombre es el guardian del ser. Con este 'menos' no pierde nada el hombre, sino que gana -porque arriba a la verdad del ser-. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad estriba en ser llamado por el ser mismo a la custodia de su verdad. Este llamado viene como el disparo del que arranca el lanzamiento del existir. El hombre es en su esencia -que es propia de la historia del ser- aquel en cuyo ser, en cuanto ec-sistencia consiste en habitar en la proximidad del ser. El hombre es el vecino del ser" (Heidegger, 1948/96).

44. "En nuestra opinión, aquí hay que buscar precisamente la función y el significado del lenguaje para los hombres. El lenguaje ofrece la posibilidad de salir del plano del comportamiento sometido a la dimensión del tiempo; de hacer consciente en la memoria del comportamiento y conservarlo en ella (y solo en ella), de trazar un plan de acción futura, de devanar el hilo del comportamiento futuro, y al, mismo tiempo tenerlo en la conciencia, y desde allí, desde esta forma de existencia completamente diferente, hacerlo brotar a la temporalidad del comportamiento, como para Atenea de la cabeza de Zeus." (Hörmann, Pg:54)

45. Según una antigua leyenda, el rey Midas persiguió durante mucho tiempo al viejo Sileno. Cuando lo apresó, lo apremió para que le respondiera a una pregunta fundamental: ¿Qué cosa debía el hombre preferir a toda otra y estimar por encima de todo? Cuando Sileno rompió por fin el silencio pertinaz, le respondió: "Raza efímera y miserable, ¿porqué me fuerzas a revelarte lo que más te valiera no conocer? Lo que debes preferir a todo es, para todos, lo imposible: es no haber nacido, no 'ser', ser la 'nada'. Pero después de esto, lo que mejor puedes desear es... morir pronto" (Nietzsche, El origen de la tragedia, 1975: 32-3).

46. Aunque Habermas no es un filósofo existencialista, algunos de sus puntos de vista concuerdan con lo que se está exponiendo. Por esto considero pertinente citar estas opiniones, la suya y la de Erikson respecto a la identidad del yo: ". The identity of the ego signifies the competence of a speaking and acting subject to satisfy certain consistency requirements. A provisional formulation by Erikson runs as follows. 'The feeling of ego identity is the accumulated confidence that corresponding to the unity and continuity which one has in the eyes of others, there is an ability to sustain an inner unity and continuity.' Naturally ego identity is dependent on certain cognitive presuppositions; but is not a determination of the epistemic ego. It consist rather in a competence that is formed in social interactions. Identity is produced through socialization,

that is, through the fact that the growing child first of all integrates itself into a specific social system by appropriating symbolic generalities; it is later secured and developed through individuation, that is, precisely through a growing independence in relation to social systems." (Habermas, 1976/79:74).

47. "El que todo esto implique formación quiere decir que no se trata de cuestiones de procedimiento o de comportamiento, sino del ser en cuanto devenido... La formación comprende un sentido general de la medida y de la distancia respecto a sí mismo hacia la generalidad. Verse a sí mismo y ver los propios objetivos privados con distancia quiere decir verlos como los ven los demás... La conciencia formada supera... a todo sentido natural en cuanto que éstos están siempre limitados a una determinada esfera. La conciencia opera en todas las direcciones y es así un sentido general." (Gadamer, 1975/77:46-7).

48. Apel, 1973:85:II:331-2. Esta misma tesis aplicada a la teoría del conocimiento recibe la siguiente formulación: "La consecuencia más importante de tener en cuenta el a priori de la comprensión lingüística me parece ser que el 'punto culminante' de la deducción trascendental de las condiciones de la posibilidad y validez del conocimiento no sólo tiene en miras la síntesis trascendental de la apercepción" (en el sentido de la unidad de la conciencia del objeto y de la autoconciencia) sino, además una síntesis trascendental de la interpretación signo-sentido y de la formación del consenso de la verdad en la comunidad de interpretación de los investigadores... Si la cosa en sí no es definida como incognoscible sino como cognoscible infinitamente, esto implica el postulado de una comunidad de interpretación de los cognoscentes también infinita." (Apel:1974/77:242). "...la posibilidad de semejante acuerdo... presupone: el acuerdo lingüístico mismo en cada juego lingüístico posible está vinculado a priori a reglas que, no sólo no pueden establecerse mediante 'convenciones', sino que posibilitan las 'convenciones'; por ejemplo, la norma de respetar las reglas en el contexto social, que implica entre otras cosas, la norma del discurso verdadero. A mi juicio, tales metarreglas de todas las reglas establecidas convencionalmente no pertenecen a determinados juegos lingüísticos o formas de vida, sino al juego lingüístico trascendental de la ilimitada comunidad de comunicación". (Apel, 1973/85:235).

3. GNOSEOLOGIA DE LA COMPETENCIA COMUNICATIVA

3.1. Las diversas opciones.

El planteamiento gnoseológico sobre la competencia comunicativa pende de la cuestión sobre el status ontológico de la misma: si la competencia comunicativa ha de ser considerada como un objeto natural, se ha de investigarla como se hacen las ciencias naturales; si, por el contrario, es un objeto fundamentalmente cultural, se tiene que acudir a los principios gnoseológicos y a los métodos de las ciencias culturales.

Cabe, sin embargo, plantearse si la anterior oposición no peca de exagerado simplismo. ¿No sucedera con la competencia comunicativa, como lo que acontece con la psicología, tal como lo problematizó Luria, esto es, que se trata de objetos que pertenecen a dos mundos, al natural y, simultanea o predominantemente, al cultural?

3.2. El Punto de Vista Cientificista¹

Desde que Galileo instauró los principios y la metodología de la experimentación científica, la reflexión filosófica y epistemológica sobre el conocimiento científico ha tomado diversos y hasta opuestos rumbos. Uno de estos caminos es el del cientificismo, el cual, en breves palabras, es la doctrina que identifica la teoría del saber general con la teoría del saber científico.

¹. Se utiliza el término científicista por dos razones: primero, porque es un concepto generalizante. Cualquier otra designación, empirismo, positivismo, justificacionismo ingenuo, es particularizante. Segundo, sigue la tradición de pensadores como Apel y Habermas, quienes le restan al término toda connotación peyorativa.

Según esto, el conocimiento verdadero o válido se reduce al de las ciencias naturales. Sobre lo demás "mejor es callarse" como apodícticamente lo proclamó el primer Wittgenstein. ¿Cuáles son los supuestos teóricos de este postulado? ¿Cuáles son las características del tipo de conocimiento que se deriva de él? ¿Qué clase de interés de conocimiento le subyace? ¿A qué aporías conduce cuando el objeto de conocimiento es la competencia comunicativa del ser humano? Estas son las interrogantes que se irán contestando a continuación.

Apel plantea que hay una presuposición tácita fundamental en la epistemología de la lógica de la ciencia unificada. (El concepto de ciencia unificada nos remite al postulado fundamental antes mencionado, sobre la restricción del saber al que se logra en las ciencias naturales). El presupuesto es el siguiente: "that one solitary subject of knowledge could objectify the whole world, including his fellowmen. To put it another way, it inherits the presupposition that the knowing subject can, in principle, win objective knowledge about the world without at the same time presupposing knowledge by sign-interpretation or intersubjective understanding, which cannot have the character of objectivity and nevertheless may be improved upon in a methodical way" (1972:5).

"Objetivar el mundo", significa ante todo, que el conocimiento se reduce a describir el objeto tomado como tal, como hecho que está ahí, como dato científico. Esto significa a su vez que estos hechos objetivos se han de sujetar a leyes (regularidad, iteratividad, predictividad de los fenómenos), lo cual ha valido para que las ciencias naturales sean denominadas nomológicas (Cfr. Habermas,

1983/85:131; Cassirer,1942/72). Un presupuesto básico que posibilita el objetivismo es que el objeto de conocimiento (fenómenos, procesos naturales causalmente determinados) existe con independencia del pensamiento que el sujeto pueda concebir sobre él. Asimismo, la objetivización del mundo requiere que el sujeto de conocimiento (entendimiento puro, organismo o ente cognoscente) no exprese nada de sí mismo, únicamente se reduzca a describir y explicar. Sólo podrá ser objetivo, si suspende totalmente todo juicio de valor. Por último, el sujeto cognoscente es concebido como un ente solitario y solipsista. Entre él y el objeto hay una tajante e irremisible separación.

¿Cómo se explica entonces que los descubrimientos científicos puedan ser reconocidos intersubjetivamente? La respuesta es la siguiente: Hay un medio que relaciona hecho y sujeto, y éste es la lógica de la ciencia. Por esta razón, se ha de construir un lenguaje ideal de la ciencia, el lenguaje lógico matemático, con el cual se puedan correlacionar los hechos objetivos de una manera unívoca. La estructura y funcionalidad de este lenguaje, desde luego, está destinada a la descripción y explicación de un mundo de puros objetos. Para ello se precisa de otra presuposición -dice Apel-, "Conventions are needed to construct 'semantical frameworks' as possible languages of science with the help of a metalanguage, which is, in practice, the non-formalized language of the science already being used" (Ib:6). Sin embargo, las convenciones y el metalenguaje sobre ellas implican, como anota Apel, la ruptura del principio de que un hombre solitario pueda hacer ciencia. Sobre esta discordancia

se volverá más adelante. Ahora, es necesario detenerse en el principio del solipsismo metodológico.

El solipsismo metodológico es una presuposición del positivismo y del empirismo, aunque hunde sus raíces al origen del pensamiento moderno (el ego cogitans de Descartes, el entendimiento puro kantiano, la mónada de Leibnitz). Su tematización más lúcida fue efectuada por los positivistas lógicos. En el Tractatus, Wittgenstein tomó el toro por los cuernos cuando dijo:

5.6. Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo.

5.61. La lógica llena al mundo, los límites del mundo son también sus límites.

El lenguaje lógico matemático reduce los hechos, que son el mundo, a proposiciones atómicas. Lo que está allende de este conjunto de proposiciones está también allende de mi mundo. Y eso es impensable y, por ende, indecible: "Lo que no podemos pensar no podemos pensarlo. Tampoco, pues, podemos decir lo que no podemos pensar" (Ib). Ahora bien, si ese mundo en cuanto cognoscible se reduce a los límites de mi lenguaje, la cuestión estriba en si ese lenguaje es comunicable o no. En caso negativo se postula el solipsismo metódico:

5.62. De hecho, lo que el solipsismo quiere decir es ciertamente correcto, sólo que no puede decirse, sino mostrarse. Que el mundo es mi mundo se muestra en los límites del lenguaje (el lenguaje que yo solo entiendo) significan

los límites de mi mundo.

La rigurosidad con que razona Wittgenstein lo obliga a la aclaración de que el "quiere decir" no significa decir, sino sólo "mostrar". Si se mantuviera el querer decir, se estaría aceptando implícitamente el metalenguaje, negado reiteradamente por

Wittgenstein, y se estaría contradiciendo con la explicación taxativa: "el lenguaje que yo solo entiendo". Más adelante añade:

5.631. El sujeto pensante, representante; no hay tal cosa.
5.64. Aquí vemos que el solipsismo, estrictamente aplicado, coincide con el realismo puro. El yo en el solipsismo se contrae a un punto sin extensión y allí permanece la realidad coordinada con él.

Al no ser sujeto pensante ni representante, este "Yo" no es el yo existencial, sino es el "yo" en cuanto correlato del mundo, el cual está constituido, a su vez, por el conjunto de proposiciones atómicas. Para resumirlo en las palabras de Apel, los positivistas lógicos parten del "tacit assumption that objective knowledge should be possible without intersubjective understanding by communication being presupposed... Modern logical (semantical) empiricism also leapfrogs the communicative function of lenguaje by postulating a language which would be a priori intersubjective by being simple objective and universal" (Ib:10). No solamente no presuponen la comunicación, sino que se afirma que 'one alone' could recognise somethings as something and practice science in such a manner" (Apel,1980:147. Cit. Norton,1981:154). Más todavía, se considera imposible la comunicación sobre los datos sensibles individuales, que son la fuente del conocimiento mediante proposiciones atómicas. "La totalidad de proposiciones atómicas inteligibles para mí y, por tanto, todas las proposiciones inteligibles para mí, son inteligibles para nadie más. Toda comunicación es, en consecuencia imposible" (Urmson,1956/78:160) (*). No sólo se postula un conocedor solitario y se asume que, según el principio de objetividad, la comunicación es imposible, sino que se excluye por principio la presuposición de otras mentes, no en el

sentido de su existencia, sino de la posibilidad de comunicación.

De esta manera, el objetivismo absoluto de la ciencia contemporánea, fundado en el solipsismo metodológico, llega a un callejón sin salida. Por una parte se ha de postular que la cosa en sí, el conjunto de objetos que constituyen el mundo físico, puede ser conocida sin ningún tipo de relativización (la mediación del lenguaje entre el sujeto y la cosa en sí no puede ser considerada). Con este principio se niega que la cosa en sí es relativa al modo de saber y de querer del sujeto cognoscente. Por otra parte, entre los objetos a conocer están los que pertenecen al mundo biológico (animales y seres humanos), que por principio son idénticos a los objetos físicos. El que se analice a estos últimos como objetos simplemente observables y el que no se considere a los objetos humanos como otros seres pensantes sino como simples organismos cuya conducta puede ser medida de la misma manera que los objetos físicos, permite concluir que el conjunto de objetos susceptibles de estudio científico pueden ser contemplados como la cosa en sí verdadera y absoluta, analizable en un espacio y tiempo también absolutos, con el modelo de la física. Pero, entonces, ¿qué sucede con el sujeto cognoscente de esta realidad absoluta? A este respecto, apunta Gadamer:

¿Pero es verdad que este mundo es un mundo del ser en sí, que ha rebasado ya toda relatividad al estar ahí y cuyo conocimiento puede en consecuencia recabar el título de ciencia absoluta?... Ni el universo biológico ni el universo físico pueden negar la relatividad al estar ahí que les es propia... Tampoco el mundo de la física puede querer ser el todo de cuanto es. Pues incluso una ecuación universal que transcribiese todo cuanto es, de manera que incluso el observador del sistema apareciese en las ecuaciones del mismo, seguiría presuponiendo al físico, que en su calidad de calculador no sería al mismo tiempo el calculado. Una física que se calculase a sí misma y fuese su propio autocálculo no

dejaría de ser una contradicción en sí misma (1975/77:541-2).

Es interesante notar cómo los conductistas, anclados en el solipsismo metodológico, pueden legitimar su discurso sobre la conducta humana. Wittgenstein había dicho en el Tractatus que no había sujeto pensante ni representante (Cfr. 5.631). Esto significa que para la ciencia, un sujeto que piensa y, supuestamente, que tenga la capacidad de representar al mundo, no existe, pues, si se lo acepta en el modelo de conocimiento logicista del primer Wittgenstein, se tendría que aceptar a fortiori el cosujeto y, por consiguiente, la comunicación. "La mente humana no es una entidad, ni un proceso, ni una clase de hechos, ni un receptáculo radicalmente distinto de los hechos tangibles o de las cosas" (2). A partir de lo anterior, la negación de la existencia de entidades abstractas, como los conceptos, los universales o las proposiciones, es perfectamente coherente. Pero no se niega la existencia de otras entidades que podríamos llamar concretas, como las sensaciones y estados. Sin embargo, siendo lo importante el modo de hacer las cosas, es decir, el uso, las entidades concretas "son improcedentes, en tanto que su presencia no es esencial para su uso -y, por tanto, el significado- de las expresiones que antes se utilizaban para designarlas. Un hombre enojado, por ejemplo, puede o no experimentar un sentimiento interno de cólera, pero lo esencial para esta cólera es que esté dispuesto a actuar de un modo colérico" (Gellner, 1959/62:23). De esto se deriva aquella famosa definición de significado del segundo Wittgenstein: "el significado es el uso" y el análisis de este significado hará abstracción de los procesos mentales internos que puedan o no corresponder con la

conducta externa, que es el uso público de las palabras. "Pero esta teoría del lenguaje es la verdadera base de un importante método de razonamiento: el exámen del empleo de las 'palabras mentales'. De esto se deduce, sin que pueda sorprender, que la teoría conductivista de la mente es la valedera" (Ib:24).

De lo dicho se puede extraer una consecuencia interesante para el presente estudio. El cientificismo, al objetivar la conducta humana y al reducir la capacidad lingüística humana a conducta verbal, renuncia por principio a describir o explicar la competencia comunicativa, la cual supone un sujeto competente de comunicación. Y la competencia, desde Chomsky, es una hipótesis sobre una realidad mental humana; implica, por lo tanto, sujeto representante. En el caso de la competencia comunicativa, ella implica además capacidad para jugar juegos de lenguaje, vale decir, es una hipótesis de lo que se necesita saber para jugarlos, y no un simple método para enumerarlos y para describir su uso.

La concepción científicista es un método de conocimiento que corresponde con un interés humano específico. Si objetiva los datos y concibe un sujeto solitario, estos presupuestos se enraizan en el hecho de que se conoce el mundo natural para manipularlo. Y en este propósito específico demostró extraordinaria eficacia. Pudo así oponer el extraordinario avance de la ciencia y la tecnología con la situación caótica de la filosofía tradicional, sobre todo después de las conmociones que produjeron las teorías de Freud, Nietzsche y Marx. Cuando esta teoría del conocimiento se aplica a la conducta humana, resulta una consecuencia lógica: el sujeto humano puede y ha

de ser manipulado. Aplicado este principio a la educación, brota la tecnología educativa; aplicado a la cultura, la ingeniería de la conducta (Skinner, 1971/72; Apel, 1972:4).

Por último, la aplicación del científicismo al estudio del lenguaje terminó en una taxonomía. La lingüística, reclamando el principio del inmanentismo, se hizo descriptiva más que explicativa. Las limitaciones metodológicas de este punto de vista fueron señaladas por Chomsky desde su primera obra publicada.

3.3. El Racionalismo Crítico.

En una posición diferente del científicismo, al cual Popper llama "justificacionismo ingenuo" (Cfr. Lakatos, 1970/75:206 y sgtes), el racionalismo crítico trasciende las restricciones metodológicas del mismo. Frente al solipsismo metodológico plantea la teoría del consenso de Peirce (3) o la del justificacionismo sofisticado de Popper (Cfr. Lakatos, op. cit.); frente al objetivismo a ultranza, plantea la relevancia de los datos; frente al descriptivismo, practica el explicacionismo.

El propio científicismo encerraba el germen para la superación del solipsismo. Al presuponer las convenciones, tenía que aceptar también las reglas que rigen sus convenciones. Sin reglas, las convenciones se convierten en arbitrariedad, idea inadmisibles en un esquema científicista. Pero ¿es posible seguir una regla sin abandonar simultáneamente el solipsismo? Y fue el segundo Wittgenstein quien se volvió contra el Wittgenstein solipsista. En el párrafo 199 de las Investigaciones, dice: "Is what we call obeying a rule something

that it would be possible for only one to do, and to do only once in his life? This is of course a note on the grammar of the expression to obey a rule". Pero es más explícito en el párrafo 198: "Interpretation by themselves do not determine meaning". En otras palabras, el lenguaje privado es imposible, porque nadie privadamente puede seguir una regla, como acota Apel (passim). En este sentido -continúa-, es necesario pensar con Wittgenstein, contra Wittgenstein y más allá de Wittgenstein. Desde este punto de vista, el análisis descriptivo del uso del lenguaje a partir de un sujeto solipsista, como practica el conductismo y el propio Wittgenstein, termina en un contrasentido. En efecto, "following a rule is, in principle, dependent on the context of a public language game it follows that the describer of a language game must participate, in a certain sense, in the language game to be described. Otherwise the describer could never be sure that the rules which he supposes as followed in his description are the same as those followed by the participants of the language game" (Apel, 1975:55). Mucho tiempo antes que Apel, Charles Sanders Peirce planteó en 1978 una teoría antípoda al solipsismo metodológico: la concepción de que el consenso de la comunidad ilimitada de investigadores es fundante del saber científico. ¿Qué es lo científico para este filósofo? El conjunto de informaciones científicas, siempre y cuando su validez haya sido obtenida por consenso no coactivo y durable. El problema básico de la ciencia, que a su vez se constituiría en garantía de su proceso, no es el de la verdad de sus enunciados (adaequatio rei et intellectus), sino que el conocimiento sea adquirido con el método adecuado. Ahora

bien, si la ciencia es un conjunto de enunciados que la componen (un hecho de discurso), si todos esos enunciados son siempre revisables y si, a pesar de esta revisabilidad, la ciencia existe como cuerpo de conocimientos fundados, ello se debe al hecho de que el consenso de la comunidad de investigadores establece la verdad de los enunciados.

Conocer la realidad significa para Peirce algo diferente que para el cientificismo. Mientras para éste la realidad es algo radicalmente separado del sujeto cognoscente, para la concepción pearceana, la realidad es puesta por los procedimientos de la lógica de la investigación. La realidad no es otra cosa que lo cognoscible y, por lo que se dijo anteriormente, depende del sistema de referencias desde donde se la conoce. Por esta razón, el conocimiento de la realidad está mediado por los conocimientos anteriores, y por las interpretaciones de otros sujetos de conocimiento. En consecuencia, el proceso de conocimiento es discursivo, un paso de un conocimiento a otro. Y el fundamento donde descansa es el consenso incondicionado de la comunidad de investigadores, consenso desde luego no arbitrario, sino sujeto a reglas que justifiquen su validez (*). La obtención y acrecentamiento del conocimiento científico, por consiguiente, no solamente no es solipsista, sino que requiere como conditio sine qua non la comunicación intersubjetiva.

Uno de los prominentes teóricos de lo que Apel llama el racionalismo crítico es Karl Popper, aunque no es seguro si éste aceptaría esta etiqueta. Yendo a los aspectos de su teoría que interesan a esta exposición, partamos del rechazo por parte de Popper

de la tajante división entre enunciados de hecho y enunciados teóricos, tan importante para el científicismo. El fundamento es que "no hay ni puede haber sensaciones que no estén impregnadas de expectativas" (Lakatos, op.cit:212), de manera que no resulta valedera psicológicamente esa dicotomía. Por otra parte, la ciencia está constituida de enunciados que no pueden derivarse sino de otros enunciados. "Ningún enunciado de hecho puede nunca demostrarse a partir de un experimento. Los enunciados solo pueden derivarse a partir de otros enunciados, no pueden derivarse a partir de hechos: los enunciados no pueden derivarse a partir de las experiencias, 'igual que no pueden demostrarse dando porrazos a la mesa'" (Ib). Por esta razón, "Todos los enunciados de la ciencia son teóricos e, incurablemente, falibles" (Ib). A partir de estos principios, Popper propone una metodología de la investigación científica que denomina el falsacionismo metodológico. Su propuesta básica es que una teoría no puede ser justificada, sólo puede ser falsada. Si una teoría no es falsable, ella no es científica. Por esta razón, es indispensable la discusión sobre los criterios para establecer la falsabilidad de una teoría. De la misma manera que para Peirce había que cuidar la fundamentación para establecer la verdad de los enunciados, para el falsacionismo metodológico hay que establecer, en el marco del convencionalismo, los convenios que justifican la falsación de teorías. "Estos convenios -esto es lo importante- están institucionalizados y respaldados por la comunidad científica; el veredicto de los científicos experimentales es quien da la lista de los falsadores aceptados" (Ib:221). Nuevamente

encontramos propuestas gnoseológicas alejadas del solipsismo metodológico.

Popper plantea también una metodología más exigente que la del falsacionismo metodológico a la que denomina falsacionismo sofisticado. Baste decir que, según este programa gnoseológico, las teorías científicas no sólo deben cumplir el requisito de ser falsables y el quehacer de los científicos no debe reducirse a falsar una teoría, sino que, al falsarla, debe proponer necesariamente una teoría mejor (²). Se trata, pues, de una contrastación de teorías o de series de teorías, lo que implica, desde luego, el diálogo intersubjetivo de los investigadores.

La objetividad pura implicaba el sujeto puro. Entre las diversas concepciones, la tábula rasa resultó la comparación más afortunada para explicar este supuesto que garantizara la objetividad. Pero, según el racionalismo crítico, "el teórico... tiene que abordar los fenómenos desde sí mismo, en el sentido de una creatividad espontánea con conceptos y teorías de carácter ideal y darles a la luz de estos conceptos y teorías el carácter de datos científicamente relevantes" (³). El racionalismo crítico ve en la elaboración de hipótesis explicativas 'cargadas de teoría' (que no hay que confundir con las 'generalizaciones' meramente descriptivas de 'síntomas' y que se atreven a suponer una realidad detrás de los llamados 'datos de observación'), el rasgo característico de las teorías clásicas de la física matemática moderna. El 'racionalismo crítico' ve, en suma, el fundamento de la ciencia no primariamente en los datos de la experiencia y en la lógica, sino en la elaboración creativa de

teorías, sólo en cuyo contexto adquieren relevancia la lógica y los datos" (Apel, 1973/85, II:225).

Los entes naturales, las cosas, no son objetos de la ciencia por sí mismos; por ello tienen que constituirse en datos relevantes y sólo podrán ser tales si cumplen con los requisitos preestablecidos por el investigador. La metáfora de Galileo mediante la cual designa a la naturaleza con el nombre de "vasto libro que está siempre abierto ante nuestros ojos" (Il Saggiatore, cuestión 6), puede ser interpretada en el puro sentido objetivista, si la lectura del mismo es reproductora y pasiva; puede también interpretarse desde la perspectiva del racionalismo crítico, si se concibe a su lectura como un acto creativo. Quizás por esta ambigüedad, Heisenberg prefiere suponer que no se trata de una lectura, sino de un interrogatorio: el investigador plantea "preguntas específicas a la naturaleza, por medio de experimentos" (1964/67:14). Y toda pregunta está cargada de la teoría de su fuerza ilocutiva (?).

El racionalismo crítico supera también otro presupuesto del científicismo, la idea de que los datos empíricos como resultado de una descripción preceden toda comprensión y, por lo tanto, a la explicación. Dicha presuposición implica que lo dado objetivamente es describable por sí mismo. Pero, si se acepta lo anterior, hay que admitir también que eso describable necesariamente ha de ser algo. Esto es justamente lo que el objetivismo no toma en cuenta, que la descripción de los datos de la experiencia como siendo algo presupone, como dice Apel, la respuesta a la pregunta "What a Thing is" (1972:25). Ahora bien, esta presuposición ineludible nos conduce

a la siguiente conclusión objetivista: "This primary understanding of the data of the world is internally connected with understanding human language and forms of life" (Ib.). Lo dado objetivamente es describable por sí mismo. Lo que este objetivismo no toma en cuenta es que la descripción de los datos de la experiencia como siendo algo presupone -dice Apel- la respuesta a la pregunta "what a thing is". This primary understanding of the data of the world is internally connected with understanding human language and forms of life" (1972:25).

3.4. El Punto de Vista Hermeneútico-dialéctico.

Antes de pasar al punto de vista hermeneútico-dialéctico, es conveniente un nuevo análisis, esta vez desde la óptica gnoseológica, de la teoría de la gramática generativo transformacional. Los criterios que nos deparará este sondeo en profundidad no sólo esclarecerán el status gnoseológico de la ciencia que elaboró Chomsky, sino que nos permitirán adentrarnos en los principios de las ciencias comprensivo-hermeneúticas y, simultáneamente, nos develarán la competencia comunicativa. El camino a seguir partirá de Chomsky, se revertirá contra él para, al final, trascenderlo.

3.4.1. Explicación científica y comprensión hermeneútica en Noam Chomsky.

Aunque Chomsky es, desde el punto de vista de la ontología de la competencia (lingüística), un biólogo y, desde esta perspectiva, plantea que se ha de emprender "el estudio de los seres humanos como

organismos del mundo natural" (1965/79:191), desde el punto de vista gnoseológico no es científicista. Ya se hizo hincapié en el c. 1 en sus críticas a las pretensiones científicas del conductismo. En la misma línea de razonamiento se pueden tipificar sus críticas al descriptivismo y la taxonomía lingüística. Cuando Chomsky, siguiendo a Peirce y Popper, como también se acotó en el capítulo antes citado, se propone formular un modelo de la competencia, no se satisface con la mera descripción de datos concretos reunidos en un corpus de observables, sino pretende explicar qué es el mecanismo llamado competencia gramatical y, de esta manera, se aparta radicalmente del científicismo.

En 1971, Apel presentó una ponencia a la Jornada Anual del "Institut für Deutsche Sprache" sobre "La teoría del lenguaje de Noam Chomsky y la filosofía contemporánea (Un estudio filosófico-científico)", publicado en 1972 e incluido en 1973 en la obra ya citada, La transformación de la Filosofía, t. II. El punto de partida es la dificultad de situar a Chomsky en el científicismo, en el racionalismo crítico o en la gnoseología comprensiva y hermeneútica, por el hecho de que el lenguaje implica la dificultad de su clasificación, pues, por una parte, presupone un núcleo fijo de raigambre biológica y, por otra, es algo también artificial (convencional si se recuerda a Saussure). El lenguaje es, entonces, un objeto que pertenece a dos mundos: el de la naturaleza y el de la libertad. Si esta discriminación es adecuada, hay que interrogarse primeramente qué tipo de gnoseología es la adecuada para estudiar la lingüística y, luego, qué representa este conocimiento para la

filosofía de la ciencia. Apel plantea el problema en los siguientes términos:

Entonces quedará claro, a mi juicio, que esta lingüística tiene que "explicar" por una parte el fenómeno cuasi-natural de una competencia lingüística de carácter instintivo como factum antropológico a partir de la ley cuasi-natural de la generación gramatical de las reglas y de las condiciones que limitan la selección de gramáticas específicas; mas, por otra parte, tiene que "comprender" y reconstruir normativamente de un modo adecuado la aplicación libre, creativa y -en el sentido de una conciencia de las normas- autoexplicativa de las reglas gramaticales en el "habla" y en la "comprensión" sobre la base de la competencia gramatical y comunicativa del sujeto y el objeto de la lingüística. Precisamente esta posición intermedia de la moderna teoría lingüística entre la ciencia natural nomotética y explicativa y la ciencia social comprensiva es la que la convierte en tema paradigmático de estudio para la filosofía de la ciencia (Ib:243-54).

Por un lado la lingüística ha de ser una ciencia explicativa y nomológica de un fenómeno que se enraiza en la biología humana y que, por ello, es instintivo y preconsciente (que es lo que Chomsky denomina facultad de lenguaje, gramática universal, mecanismo de adquisición del lenguaje, competencia (lingüística), don biológico, dato genético); por otro lado ha de ser una ciencia comprensiva, pues su objeto es la aplicación de reglas, lo cual implica la consciencia de normas. Al emplear Apel el término "cuasi-natural" para referirse a la competencia lingüística, está reconociendo desde luego la raíz genética de la misma, y al mismo tiempo, está haciendo la salvedad de que ese objeto no es totalmente natural o, más exactamente, no es fundamentalmente natural. En efecto, el comportamiento de ese objeto de conocimiento es distinto al de los objetos de las ciencias naturales (cosas inanimadas o seres animados), pues no se trata de un objeto mudo, sino de uno parlante, el cual por esta precisa característica, es asimismo un virtual sujeto de ciencia. Por esto

mismo, la comprensión del fenómeno lingüístico se realiza desde la competencia lingüística del científico como sujeto de conocimiento y desde la competencia lingüística del objeto de conocimiento (el hablante-oyente), quien concluye siendo no sólo un potencial sujeto de conocimiento, sino un ineludible cosujeto de conocimiento.

Para completar el planteamiento del problema, Apel considera que un científico social debe plantear las interrogantes básicas que formula Winch interpretando al segundo Wittgenstein. La respuesta a las mismas proporcionará criterio suficiente para discriminar las ciencias del hombre (también la lingüística y la teoría de la competencia comunicativa) de las ciencias naturales. Las preguntas son las siguientes: "Las reglas que el científico ha de relacionar con la conducta de los objetos humanos de la ciencia sólo para 'describir' los llamados 'datos', ¿son seguidas por estos objetos qua sujetos de la conducta? ¿Cuáles son, por ejemplo, los criterios en virtud de los cuales puedo yo saber si un hombre, cuya conducta 'observo', lee, escucha la radio, juega al ajedrez, enciende la luz, etc? ¿Cómo puede saber un lingüista si lo que llama un native speaker de hecho habla y, de ese modo, sigue unas determinadas reglas?" (Ib:256). La respuesta es que este conocimiento es solo posible a través de la comunicación con el objeto de conocimiento, mediante un juego lingüístico (*). Esto significa que se trata no solo de explicación, sino también de comprensión. Con respecto al juego lingüístico, este ha de ser desde luego el juego lingüístico de la ciencia particular, el cual implica el seguimiento de reglas de un juego lingüístico superior y general, que es el consenso de la comunidad ilimitada de comunicación de los

científicos (Cfr. Apel, 1972:11; 1973/85, II:235).

Como se dijo en el primer capítulo, Chomsky se propuso convertir a la lingüística en una ciencia explicativa de acuerdo con el paradigma de la ciencia física, matemáticamente formalizada y elaborada con el método abductivo. Analicemos ahora este programa científico distinguiendo la propuesta científica de Chomsky y la realización científica de la misma. Se obviarán las contraposiciones del chomskismo con el empirismo conductista, pues sobre esto ya se abundó en las partes precedentes.

Chomsky propone sucesivos modelos de la competencia lingüística de una hablante maduro normal y de un niño que adquiere un lenguaje. Esta investigación está enmarcada en la indagación de una teoría de la mente humana, como parte de un programa de desentrañamiento antropológico de lo que es la esencia humana. Se trata, desde luego, de hipótesis falsables, de acuerdo con el falsacionismo sofisticado de Popper: cada teoría debe necesariamente no sólo explicar los hechos que la anterior teoría explicaba, sino que debe tener más fuerza corroborativa, es decir, predecir hechos nuevos no previsibles en la anterior e, incluso, prohibidos por aquella (?).

Cabe preguntarse ahora: ¿Qué es lo que exactamente hipotetizan esas teorías? ¿Será la constitución del dato genético, como haría suponer la comparación de su hipótesis con la teoría del núcleo del sol, propuesta por Chomsky? En este caso, la lingüística sería una ciencia radicalmente natural; pero un examen de las hipótesis chomskianas nos alejan de la anterior interpretación. En efecto, sus modelos están constituidos por reglas de formación, reglas de transformación y

reglas de interpretación. Son reglas de carácter cibernético, que indican no lo que algo es, sino lo que ese algo hace. El resultado de su aplicación es la generación de infinita cantidad de oraciones gramaticales. De esto se deduce que las teorías chomskianas no son una explicación del núcleo biológico fijo como la del núcleo del sol de los físicos, sino de lo que ese don genético conoce, es decir, de lo que hace, en el sentido chomskiano del término. Por esta razón, la competencia es un mecanismo (device), idea inspirada en el estudio sobre la naturaleza de la inteligencia humana del médico español Juan Huarte de San Juan. El concepto de device lo extrae Chomsky de la idea de ingenio, en el sentido de capacidad generativa (paridora) y creativa de Huarte (1º). En este sentido la teoría generativo-transformacional es un modelo de lo que un ingenio (mecanismo) genera, tomando este término en su sentido matemático computacional, es decir, en el de aplicar reglas.

De lo anterior proviene la particular matematización del modelo chomskiano, diversa de la matematización de los científicos. Mientras para estos últimos, la matematización es la garantía previa de la univocidad y objetividad del conocimiento o, como dice el mismo Apel, es "la única presuposición a priori" (1972:5), para Chomsky, la matematización deriva de la propia teoría lingüística, de manera semejante a la matematización de Newton, que derivó de su teoría gravitacional. Apel contrapone esta postura teórica a la lingüística matemática de Carnap, la cual deriva axiomáticamente de la matemática lógica y no a la inversa, como acontece con la gramática generativo transformacional. No se trata, pues, de un sistema axiomático, cuya

consistencia se fundamenta en criterios internos, sino de un sistema de postulados que han de verificarse empíricamente (¹¹).

Entonces surge la pregunta: ¿Es la lingüística una ciencia explicativa como lo declara reiteradamente Chomsky? (¹²). Si la respuesta es afirmativa, ¿sería la lingüística una ciencia explicativa al modo como lo son la física y la química? En caso de respuesta negativa, ¿cuál es el sentido que da Chomsky al término explicativo?

Sanders (1974/79:17) especifica el concepto de explicación científica en los siguientes términos:

Desde el punto de vista que comúnmente se tiene acerca de la naturaleza de la explicación científica, como lo han expuesto, por ejemplo, Braithwaite (1953), Hempel (1966) y Nagel (1961), sólo puede decirse que una serie de proposiciones teóricas T explican un hecho F, si de T puede derivarse deductivamente una proposición que describa F y si T incluye por lo menos una ley L, necesaria para esa derivación. En otras palabras, una condición necesaria de toda explicación es que incluya la aplicación de una o más leyes científicas.

Analizando esta caracterización de explicación, pareciera que es en todo aplicable a la teoría lingüística de Chomsky, salvo en la necesidad de que la teoría T deba incluir "por lo menos una ley L necesaria para esa derivación". Si los postulados chomskianos son considerados leyes, entonces la lingüística y la física tendrían el mismo status gnoseológico. Pero Sanders advierte que el punto álgido es justamente ese y, por ello, tras efectuar la aclaración de que se ha considerado en general a las gramáticas como constituidas por reglas y no por leyes, plantea la pregunta clave:

¿Significará esto, entonces, que las gramáticas son inherentemente incapaces de generar explicaciones, o al menos del tipo de las que se logran en química o en física? (Ib.).

El concepto de ley está íntimamente ligado al concepto de ciencia

natural al punto que el conjunto de las mismas forman lo que se llaman las ciencias nomológicas. Lo específico de estas es que "formulano e verificano ipotesi di leggi relative a certe uniformità empiriche" (Habermas, 1967/70:31). Si el objeto de las leyes es la univocidad empírica, una consecuencia lógica es que se ha de poder predecir la reiteración del fenómeno, en virtud de que la hipótesis apunta a la relación causa-efecto. Conocida o postulada la causa, se ha de obtener o implicar el efecto. La concepción tradicional del conocimiento científico de la naturaleza significaba tener la capacidad de leer en el gran libro de la naturaleza, el cual estaba escrito con lenguaje matemático. Se descubrirían así las leyes que gobiernan al mundo natural. La revolución kantiana, al considerar a la causalidad como una de las categorías a priori del sujeto trascendental, puntualizó que las leyes son un tipo de explicación de los fenómenos físicos. En la actualidad, se precisa más el concepto de la ley natural, cuando se lo hace depender no tanto de la lectura objetiva del libro de la naturaleza, sino de las preguntas específicas que el científico formula a la naturaleza. "El concepto de 'ley natural' cambia así gradualmente -dice Heisenberg-; su importancia no se advierte en su generalidad, sino en sus consecuencias concernientes a las regularidades de los detalles. Se convierte en una regla para las aplicaciones técnicas. La característica más importante de una ley natural se advierte en hecho de que permite al científico preveer qué sucederá en un experimento dado" (1966/67:14).

Resulta obvio que, en el sentido que le confiere Heisenberg, la lingüística chomskiana no puede contener ninguna ley natural, pues

ella es empírica, más no experimental. Tampoco se pueden encontrar y analizar hechos lingüísticos sujetos a la causalidad. Al señalar Sausurre que una de las características fundamentales del signo lingüístico es la arbitrariedad, eliminó toda posibilidad de encontrar la relación causa-efecto en ninguno de los niveles de la lengua (Cfr. Hammarstrom, 1978:26-27). Por último, los hechos lingüísticos no son repetibles, antes al contrario, son permanentemente nuevos.

No es de extrañar que, al analizar la lingüística desde la perspectiva de las ciencias naturales, Dretske concluya que, si en algún aspecto la lingüística es explicativa, ha de serlo en referencia a las reglas y no a las leyes. "El lingüista recurre a, o depende de reglas en vez de leyes para sus explicaciones (1974/79:37). Y más adelante: "Las gramáticas son sistemas de reglas, no de leyes" (Ib.). Lo que es extraño es que se acepte como una característica distintiva de la gramática generativo transformacional que sea una ciencia explicativa, en oposición al descriptivismo taxonómico. Los diccionarios de lingüística, por su parte, sancionan esta tipificación (Cfr. Abrahams, las entradas explicación y adecuación explicativa). Pero, entonces, hay que aclarar que el sentido del término explicación no puede ser el mismo que el de la física, tal como está implícito en las palabras de Heisenberg.

Debemos por lo tanto rastrear otros sentidos del término explicación. Ante todo hay que advertir la semejanza de una definición de explicación en Sanders (explicación = un tipo de comprensibilidad), Dougherty (explicación = inteligibilidad) y Hamarstron (explicación = clarificación). Los datos gramaticales resultan comprensibles,

inteligibles, aclarados, cuando una teoría proporciona un patrón conceptual a la luz del cual se desvanece lo ininteligible y opaco. También se podría parafrasear que una teoría tiene adecuación explicativa si proporciona la teoría de la intuición del hablante o de la capacidad del niño para evaluar y seleccionar la gramática adecuada a los datos lingüísticos que le acceden del medio ambiente lingüístico. Pero, entonces, esta explicación no es la misma que la explicación de la física.

En este mismo contexto, se puede discutir si las reglas gramaticales son equivalentes a las leyes, pese al rechazo de Dretske. También cabrá preguntarse si Sanders y Dougherty no hacen juegos de palabras cuando se refieren a los términos leyes y reglas. El primero, por ejemplo, después de reconocer que ambos términos son significativamente distintos, afirma prudentemente: "parece claro que las reglas gramaticales no son reglas más legítimas ni leyes menos legítimas que los paradigmas representados por las leyes físicas o químicas (Ib:17). De esta manera se puede poner en un mismo saco los conceptos "distintos" pero igualmente "legítimos" de regla y ley. Y esto es así, a pesar de que el punto de partida del estudio de la lengua, según el mismo autor, es que se trata de un objeto no natural, sino "cultural" (Ib:23). Más todavía, al estudiar la lengua, el lingüista la considera exclusivamente qua objeto simbólico. "De esta manera, todos los objetos lingüísticos, tales como palabras, morfemas, sintagmas, oraciones, discursos, son partes de significantes y significados simbólicamente equivalentes. El estudio de los sonidos articulados pertenece al dominio de la fisiología y de la física

acustica y el estudio de los significados, al dominio de la teoría de la cognición o de la lógica natural; por lo tanto, el campo de estudio de la investigación y explicación lingüísticas lo constituyen únicamente las relaciones simbólicas que existen entre significantes y significados en las lenguas naturales" (Ib:26). De lo anterior deduce: "Por esta razón, las leyes y teoremas gramaticales son fundamentalmente de carácter ecuacional" (Ib.). Dougherty, por su parte, no explicita esta singular equiparación, pero está implícita en el tratamiento que hace de lo que es un modelo o teoría, en general, y un modelo gramatical, en particular (13).

¿Es posible equiparar reglas y leyes en el conocimiento científico de las ciencias naturales? ¿No son acaso las leyes otra cosa que reglas para la sistematización del conocimiento o, si se quiere seguir a Heisenberg, reglas para preveer qué sucederá en un experimento dado? ¿No se reducen las leyes a reglas del juego de lenguaje científico?

Si bien las leyes científicas, desde la perspectiva de un metalenguaje sobre los conceptos científicos, pueden ser considerados como reglas, la inversa no es verdadera. La legalidad de la naturaleza, fundada en la relación causa-efecto, es considerada como necesaria. Las leyes naturales no se infringen, porque pertenecen al reino de la necesidad. Si se encuentra un contraejemplo, la ley debe reformularse. La ley está concebida de tal manera que sólo pueda predecir regularidades. ¿Será éste el caso de las reglas tal como las concibió Chomsky? Las reglas de derivación, de transformación o de interpretación han de ser formuladas de tal manera que lo que generen

sea un número infinito de oraciones gramaticales y nunca una agramatical. Se establecería pues un nexo de necesidad entre las condiciones iniciales y el estado final. Pero, mientras la física establece nexos factuales, los nexos entre las reglas chomskianas son de carácter lógico. Dadas estas reglas, las derivaciones, transformaciones e interpretaciones deben ser de esta manera y no de otra. El hecho de que el modelo como totalidad sea una hipótesis de una facultad innata del hablante no invalida lo que se está afirmando, es decir, que si de alguna necesidad hay que tratar en el modelo chomskiano es de una de índole lógica y no de índole empírica. En cuanto al aspecto de la violabilidad de las reglas, se reserva el tema para más adelante. En consecuencia, el uso del término ley como algo correlativo a regla, tal como lo hace Sanders, resulta un juego de palabras. Las reglas de la gramática chomskiana no corresponden con las de las ciencias naturales.

Hecha esta aclaración, llegamos a un aspecto medular de la gnoseología chomskiana. La hipótesis de la gramática generativo transformacional está constituida por una secuencia de reglas que guardan entre sí una relación de necesidad lógico-computacional, de manera tal que "dadas las 'reglas de formación' (y el léxico) tiene que poder generarse primero la estructura profunda, y luego, con ayuda de las 'reglas de transformación', la 'estructura superficial' de todas las oraciones de una lengua" (Apel, 1973/85, t. II: 259). Este tipo de formulación corresponde -según Apel- con un enfoque teórico-especulativo fundado en una metafísica racionalista. Según este enfoque, la apelación chomskiana a la filosofía del racionalismo

(por ejemplo, a las res cogitans, a la teoría de las ideas innatas, al orden a priori de las ideas simples de Leibnitz) es "que semejantes teorías sobre los presupuestos a priori del conocimiento no son ellas mismas verdades a priori, más bien entran a formar parte, como un contenido sustancial, de la hipótesis empíricamente contrastable de una lingüística moderna que viene a integrarse en la psicología como teoría de la capacidad lingüística o de la adquisición del lenguaje" (Ib.).

Este planteamiento, prosigue Apel, plantea problemas como el siguiente: ¿Sería de hecho posible convertir todos los presupuestos a priori del conocimiento en objeto de las hipótesis empíricamente contrastables de una ciencia particular...?" (Ib:260). Apel no analiza todas las consecuencias ni saca una conclusión clara de semejante interrogante; plantea simplemente algunos ejemplos que van desde Descartes y Kant, pasan por Humboldt y llegan a Bierswisch. Lo que resulta claro es que Chomsky habría traducido el trascendentalismo kantiano en "una teoría del conocimiento empíricamente contrastable. Esta teoría lingüístico-psicológica de la facultad humana del lenguaje constituiría entonces una ciencia empírica que (al mismo tiempo) tendría por objeto sus propias condiciones de posibilidad y validez" (Ib:261). Estas condiciones de posibilidad y validez no se fundarían en un a priori del conocimiento científico, al contrario, ellas mismas serían el objeto de estudio o, más específicamente, de construcción teórica del lingüista. Si otras ciencias descubren sus limitaciones y las trascienden en virtud de un a priori de las mismas, al aplicar el método de la gramática generativo transformacional, el

propio lingüista (nosotros mismos, dice Apel), como sujeto cognoscente de la competencia lingüística, descubriría y, al mismo tiempo, trascendería las propias limitaciones empírico trascendentales de la ciencia lingüística (14). Pero Apel no se detiene aquí, pues, ante este planteamiento, encuentra dos posibilidades: negarlo, lo cual le parece absurdo, o "adoptar una concepción dialéctica de los presupuestos del pensamiento y el conocimiento. De acuerdo con esta concepción, las 'formas innatas de la experiencia' serían a la vez las condiciones trascendentales de posibilidad de la experiencia" (ib:262). De esta manera el innatismo chomskiano se constituiría en un postulado trascendental de la propia ciencia (15).

Si esto es así, el programa científico de la gramática generativo transformacional es diferente al programa de Newton en su fundamentación de la física. El lingüista, al tematizar la facultad del lenguaje,

no cuenta aquí con los presupuestos subjetivos (trascendentales) de su propio conocimiento como si operasen detrás de él, sino que en cierto modo tiene que tenerlos ante sí como objetos de conocimiento científico. En este punto es ya problemático que una lingüística tan ambiciosa como la de Chomsky pueda identificarse enteramente a sí misma como un tipo de teoría explicativa según leyes en el sentido de la ciencia natural. ¿No debe tener -al menos en parte- el carácter de una teoría que reconstruye normativamente la competencia humana basada en reglas? La lingüística generativa habría entonces que concebirla -en cuanto reconstrucción normativa- no en analogía con una teoría empíricamente contrastable, como por ejemplo la física de Newton, sino en analogía con la lógica y la matemática constructivas (operacionales), cuya instancia de contrastación estaría en el diálogo de quienes argumentan competentemente. Pero como por otra parte, tiene que ser concebida -en un sentido más fuerte que la lógica y la matemática -como re-construcción de una competencia fáctica- y, en el sentido de la variedad empírica de los sistemas lingüísticos, diferenciada -basada en reglas, en esta medida habría que entenderla en analogía como las ciencias

hermeneúicas, las cuales tienen siempre que construir las posibles relaciones de sentido y al mismo tiempo re-construir los documentos lingüísticos empíricamente dados (Ib:262-263).

Una ciencia así concebida está muy lejos de la concepción científicista: la lingüística no puede ser una ciencia explicativa de las condiciones biológicas del aspecto inconsciente o preconsciente de la construcción gramatical. Tampoco puede la lingüística comulgar con la concepción de la separación del sujeto y del objeto, tal como lo prescribe el científicismo, pues ella misma debe reconstruir, en el modelo de competencia del hablante-oyente ideal, la competencia de la propia ciencia. Al mismo tiempo, está distanciada del racionalismo crítico, porque el modelo está concebido como una re-construcción de la competencia basada en normas que requieren "una confirmación hermeneúica mediada" (Ib), la de la intuición del hablante competente en diálogo con el científico.

Dos consecuencias importantes se pueden extraer del anterior análisis: La primera, que la lingüística generativa es ciencia cultural o social, a pesar de Chomsky, porque al tematizar la competencia lingüística, se implica la capacidad de seguir reglas para generar oraciones por parte del sujeto-objeto humano de la lingüística. Esto se ha de entender no en el nivel de realización concreta por parte de los hablantes-oyentes concretos, pues éste no es el objeto de la lingüística, sino en el nivel de competencia donde el objeto es un hablante-oyente ideal, pero humano, y el sujeto es un científico también humano. Así mismo, en la metodología de la contrastación del modelo se ha de contraponer la reconstrucción idealizada efectuada por el científico con la intuición del hombre

parlante competente. La segunda, que la lingüística generativa es también una ciencia explicativa, desde el punto de vista de que es una hipótesis de los procesos inconscientes no constatados y probablemente no constatables que, en algún nivel neurofisiológico, se producen en el hablante-oyente humano idealizado. Esta hipótesis es, así mismo, una teoría gramatical: "it is descriptively adequate to the extent that it correctly describes the intrinsic competence of the idealized native speaker" (Chomsky, 1965:24) y, además, "it offers an explanation for the intuition of the native speaker on the basis of an empirical hypothesis concerning the innate predisposition of the child to develop a certain kind of theory to deal with the evidence presented to him" (Ib:25-26). Por esto, el hablante competente sigue las reglas de un modo in o preconsciente. En convergencia de las dos consecuencias antedichas, la lingüística chomskiana está entre las ciencias comprensivas y las explicativas.

El supuesto del innatismo provoca un problema gnoseológico que nos permitirá penetrar más en la lingüística chomskiana como programa científico. Por un lado, la hipótesis innatista debe explicar la generación creativa de oraciones bien formadas y, por otro, debe afrontar el hecho ineludible de que "los hombres eligen y siguen las reglas, hipotéticamente supuestas, como seres que hablan y comprenden" (Apel, 1973/85, II:266).

Este es un punto capital. Es evidente que el hablante concreto, al emitir oraciones, no apunta su atención a las reglas que las generan, lo que demuestra que sigue las reglas de una manera inconsciente o preconsciente. Pero no es posible comparar esta prosecución de reglas

por parte de un hablante como el seguimiento de reglas por parte de una piedra que cae o del movimiento de los astros que siguen las leyes de la gravitación universal. Ni las piedras ni los astros pueden llegar a tener consciencia de las reglas a las que están sujetas; en cambio, el hablante las tiene que poder comprender como reglas "normativamente válidas" (Ib:267), como lo prueba el hecho de la autocorrección en caso de infracción de las mismas. Esto constituye una paradoja sui generis: el seguimiento de las reglas, al tener un fundamento genético, ha de ser inconsciente, pero, al mismo tiempo, las reglas son normativas de carácter social y público (de donde vendrá la distinción gramaticalidad -aceptabilidad que se analizará más adelante en sus implicaciones gnoseológicas). No se puede eludir este problema señalando que la aceptabilidad que funda la normatividad no es una característica de la competencia, sino de la realización. Si bien esto último es cierto ateniéndonos a la teoría de Chomsky, no es menos cierto que el científico debe recurrir al hablante concreto, cuando la hipótesis de la competencia formulada "no se adecúa con la regla que sigue el hablante como norma" (Ib.). Cuando esto sucede, pueden darse las siguientes alternativas al analizar la conducta del hablante: 1) no ha seguido la regla; 2) no ha podido seguir la regla; 3) no ha seguido correctamente la regla; y, 4) no ha querido seguir la regla. Para explicar estos hechos, el lingüista tiene dos alternativas: 1) recurrir a las leyes naturales para explicar el fallo; y 2) constatar una desviación intencionada, la cual sólo puede ser considerada como desviación en relación con la regla supuesta.

Este último caso nos permite una contraposición entre ciencia

comprensiva y natural. Si la piedra no cayó conforme a lo previsto por las reglas-leyes, no se puede decir que la piedra se equivocó ni se le puede consultar sobre su comportamiento. En cambio, al sujeto parlante se le puede atribuir equivocación o infracción de normas, y se le puede consultar. En el primer caso, si el científico desea aplicar su conocimiento de leyes, lo hará utilizando técnicas basadas en leyes invariables. Presupondrá que la ley está formulada de acuerdo con el orden de la naturaleza. En cambio, en el modelo lingüístico, la aplicación práctica de reglas consiste en lo que Chomsky denomina creatividad gobernada por reglas o creatividad que cambia reglas. La primera se refiere a la capacidad recursiva del modelo y permite generar infinita cantidad de oraciones nuevas; la segunda está localizada en la realización y provoca la desviación de reglas que pueden incluso afectar el sistema. En este caso, las reglas están consideradas "como algo que discutimos, que seguimos cuidadosamente, pero que también cambiamos e incluso infringimos conscientemente, como sucede por ejemplo en el uso irónico, poético-metafórico o filosófico-especulativo del lenguaje" (Ib:268).

Surge ahora la cuestión sobre si, en el caso de las reglas que gobiernan, se ha de hacer una hipótesis explicativa como el de las ciencias naturales. Los universales sustantivos parecen constituir un caso de reglas que se siguen instintivamente a nivel de rasgos semánticos y, más específicamente, a nivel de rasgos fonológicos. Si los universales formales son una conditio sine qua non de la facultad de lenguaje, tendrían que ser seguidos también de un modo inconsciente. Sin embargo, el mismo Chomsky acota que sobre estos

universales formales se pueden construir lenguajes formales que no estén ligados a ellos (los niños no pueden aprenderlos o les resultan muy dificultosos) y, entonces, sucedería con ellos lo que no es posible con las leyes naturales, es decir, que pueden ser tenidas "ante nosotros como 'reglas' (cuasi-normas) que pueden ser alteradas o no seguidas" (Ib.:268-269). Mientras que a las leyes naturales ni los objetos naturales ni los hombres pueden optar por seguir, a los universales gramaticales, sí. La violación de la frase sensible al contexto que determina que frases nominales en posición precedente a verbos como llorar, por ejemplo, deben tener el rasgo +humano, permite la construcción de oraciones corrientes como "El viento llora", "Los sauces lloran", etc. En este sentido, como ya se dijo anteriormente, ni siquiera entre el caso límite entre instinto y cultura que representan los universales gramaticales se puede hablar propiamente de reglas consideradas como leyes. Son a lo más cuasi-leyes, argumenta Apel, o para decirlo con sus propias palabras:

En suma: las reglas de la gramática, aunque sean elegidas de un modo cuasi automático por cada ser humano, en virtud de un mecanismo instintivo innato, entre una clase de posibles sistemas de reglas, son internalizadas como parte de las normas sociales, lo que quiere decir en el sentido de una conciencia de normas (Ib.:270).

La noción de conciencia de normas es introducida por Chomsky en la distinción entre gramaticalidad y aceptabilidad. El uso aceptable de oraciones implica la conciencia reflexiva sobre normas de carácter público y social por parte del hablante. Su fundamentación radica en el consenso de los hablantes, el cual norma los criterios y límites de la aceptabilidad. Según ellos, una oración con un número de incrustaciones múltiples que supere la norma, aunque gramatical, es

rechazada como inaceptable. Esto significa que inclusive la gramaticalidad, en cuanto que es requisito indispensable de la aceptabilidad, debe ser "reflexivamente considerada por el 'hablante competente' en el sentido de una norma social" (Ib.). Se puede enunciar lo anterior de la siguiente manera: la aceptabilidad supone consciencia de normas de carácter social e implica la gramaticalidad. Al implicar la gramaticalidad, la aceptabilidad considera a las reglas gramaticales como parte de un juego lingüístico de carácter público que ha de ser seguido por todo partícipe del mismo, pues, como acertadamente dice Wittgenstein, nadie puede seguir solo una regla ni una sola vez.

Desde el punto de vista gnoseológico, la lingüística tiene por objeto no a un objeto mudo ni a lo que a este objeto le acontezca, sino lo que hace un sujeto, con la particularidad de que lo que precisamente hace es hablar. En este sentido, la lingüística de Chomsky corresponde, a pesar de Chomsky, con el tercer tipo de ciencia, es decir, las ciencias hermenéutico-comprensivas.

La confirmación de este acerto radica en la tesis de que la lingüística, como ciencia empírica falsable, postula a la intuición del hablante competente como la "instancia última e irreductible de decisión en la contrastación empírica de la 'adecuación descriptiva' de una teoría lingüística" (Ib:271). No se afirma con esto que el hablante consultado pueda dar cuenta de las relaciones estructurales de las oraciones sometidas a su juicio, sino solamente que puede hacer proposiciones sobre su aceptabilidad e, incluso, sobre su grado de aceptabilidad. Esto significa que se convierte en el sujeto-objeto

con el que se establece una relación hermeneútica que es incompatible con las teorías empiristas y positivistas del cientificismo, impropia para el racionalismo crítico y específica de las ciencias hermenéutico-comprensivas.

Sin embargo, el programa gnoseológico manifiesto de Chomsky tiene objetivos diferentes. El principio básico de su quehacer científico, lo reitero, es elaborar una ciencia explicativa. Por esta razón, tiene que remarcar el carácter instintivo de la competencia y, a fortiori, negar que sea posible la introspección sobre el mecanismo abstracto de las reglas. Aceptar esta posibilidad le quitaría el carácter inconsciente al seguir reglas y haría peligrar la tesis del innatismo (16). Asimismo, la gramática generativo transformacional es un modelo construido matemáticamente que contiene en sí las posibles gramáticas de las lenguas particulares como constructos teóricos, más las reglas para la evaluación y selección de gramáticas. Vistas así las cosas, comenta Apel, este modelo parece más "una simulación bien lograda de la conducta lingüística por medio de computadoras" que un modelo explicativo de la conducta del hablante. Ahora bien, un modelo así concebido incluye en sí una teoría sobre generación de gramáticas y una metateoría sobre la evaluación de las reglas que seleccionan gramáticas. En este sentido, "su 'explicación' empírico-analítica tiene entonces que poseer el carácter de una reconstrucción normativa de la capacidad de formar teorías idénticas en el sujeto y el objeto de la ciencia" (Ib:275). Hay todavía algo más que exige la naturaleza del modelo y que lo lleva a trascenderse a sí mismo. El científico reconstruye una teoría de la competencia del sujeto-objeto de la

ciencia, el ser humano parlante, y esta teoría no sólo ha de ser idéntica a la teoría de la competencia que él mismo posee como sujeto parlante y que usa al reconstruir la competencia de sujeto objeto, sino que, por el principio justificacionista, ha de ser contrastado mediante la comunicación con el mismo sujeto-objeto. Así, la justificación del modelo lo vincula necesariamente a la comunicación entre el sujeto y el objeto de la ciencia. Si el modelo se redujera verdaderamente a una simulación cibernética, la falsación se debiera lograr en la comunicación de la computadora con el hablante competente. Como este no es el caso, la teoría chomskiana termina en una reconstrucción hermenéutica, contra Chomsky.

De todo lo anterior, Apel concluye que "la teoría lingüística de Chomsky parece cumplir una doble misión. Por una parte permite inferir una prognosis de la estructura que de hecho exhiben todas las oraciones correctamente formadas a partir de hipótesis nomológicas y condiciones iniciales. En tal medida constituye una teoría expli.W^N^]va. Pero esta explicación y predicción de la estructura de todas las oraciones correctamente formadas coincide con una función reconstructiva iluminadora en lo que se refiere a la posible corrección normativa de las oraciones gramaticales. Sólo esta última afirmación puede en rigor ser confirmada por medio de la llamada introspección del hablante competente" (Ib:276-7). Así realizada, la lingüística deja de ser una ciencia sólo explicativa (lo ha de ser en un aspecto, si se acepta la parte innata de la facultad del lenguaje) y termina siendo una ciencia hermenéutico-comprensiva.

3.4.2. La hermenéutica contemporánea.

¿Qué es exactamente una ciencia hermenéutico-reconstructiva? Esto implica: ¿qué son las ciencias hermenéuticas? ¿Qué es la hermenéutica? Al plantear estas interrogantes, llegamos a una encrucijada. Por una parte están los herederos del positivismo lógico, quienes o desestiman completamente la noción de hermenéutica por considerarla oscura y misteriosa (neopositivismo anglosajón, estructuralismo francés), o la malinterpretan para sacarle algún provecho (17); por otra parte, la hermenéutica tiene una larga tradición que va desde Aristóteles y llega a Schleiermacher y Dilthey (18). Recogiendo esta larga tradición, la hermenéutica es actualmente objeto de las más importantes corrientes del pensamiento europeo, sobre todo alemán, tanto desde la perspectiva estrictamente gnoseológica, como de la filosófica. Para los fines específicos de este trabajo, la exposición sobre la hermenéutica y las ciencias hermenéutico-reconstructivas se reducirá al análisis de dos proyectos gnoseológicos (y filosóficos) contemporáneos, el de Gadamer y el de Apel-Habermas (19). A continuación se aludirá a la controversia entre Gadamer y Habermas y, por último, se extraerán las consecuencias relativas al propósito del presente trabajo.

3.4.2.1. La concepción hermenéutica existencialista de Hans-Georg Gadamer.

Para Gadamer, la dilucidación de la hermenéutica es un problema simultáneamente gnoseológico y existencial. Desde el primer punto de vista, Gadamer no sólo no acepta la restricción metodológica que

imponen las ciencias naturales, sino que su propósito es trascenderla rastreando y mostrando "lo que es común a toda manera de comprender", como lo plantea en su libro fundamental, Verdad y Método (1975/77:13). De esta manera, propone la superación de reducir la objetividad, vale decir, lo que es cognoscible, a lo que las ciencias naturales consideran objetivo. Esta delimitación, según Gadamer, no es aconsejable, "no se recomienda" (Ib:646). Desde el punto de vista existencial, el problema de la comprensión no es solo un asunto gnoseológico, sino que es el modo propio del ser humano en cuanto existente (Dasein). La comprensión científica es sólo una de las formas de comprensión del hombre y no necesariamente la más importante. Por esta razón, al tratar el problema gnoseológico resulta indispensable relacionarlo con el problema existencial. Hasta qué punto están inextricablemente unidos estos dos puntos de vista se puede colegir de la relación que establece Gadamer entre la reflexión sobre la ciencia y el puesto que ésta ocupa en la sociedad contemporánea, y la problemática del ser humano que se deriva de esa situación. Por esta correlación específica, Sullivan tacha a la hermenéutica gadameriana de "política" (1985:93).

Analizaré ahora la teoría hermenéutica de Gadamer con algún detalle. Al efectuar esta tarea, habré de referirme necesariamente a los aspectos más relevantes de la analítica hermenéutica de Heidegger, pues Gadamer, su discípulo, desarrolla la hermenéutica que Heidegger concibe como un aspecto de su ontología y, luego, la lleva a consecuencias ulteriores, esta vez en el contexto de una filosofía práctica. Demás está decir que el pensamiento heideggeriano aparecerá

desde la óptica de su discípulo. Se hará también referencia a la distinción aristotélica entre distintos tipos de saberes, pues ella es fundamental en la filosofía de Gadamer.

Como se indicó en el c. 1, la obra fundamental de Heidegger, Ser y Tiempo, es una ontología del existente humano. El punto de partida de su análisis fenomenológico es la "facticidad del estar ahí (Dasein)" (20), es decir, el ser humano considerado no en su esencialidad, sino en su existencia. Si se parte del hecho de que la realidad primordial son los entes existentes, la fenomenología ha de partir del existente humano, porque es el único ente que se pregunta por su ser, por el ser de los otros entes existentes y por el ser en cuanto tal. En consecuencia, es el único al que se le abren los otros existentes y el único que se abre a la comprensión de los otros existentes (21). Asimismo, la misma facticidad del ser ahí implica su historicidad, problema neurálgico en el pensamiento heideggeriano.

El ser ahí, al ser un ser-en-el mundo, tiene tres constituyentes ontológicos: el encontrarse, el comprender y el habla. El encontrarse es "el temple, el estado de ánimo" (Heidegger, Ib:151) en el sentido de disposición afectiva ante el mundo, tomando este término no en el sentido psicológico, sino en el ontológico. No se analizará este constituyente en este trabajo. El segundo, la comprensión, merecerá más atención en el presente capítulo, mientras que al tercero, el habla, se le dedicará más espacio en el siguiente.

Hay que desligarse, ante todo, del sentido corriente del término comprender, como proceso psicológico de aprehensión o como acto lógico de intelección conceptual. En la ontología heideggeriana, comprender

se refiere a la relación primaria del existente humano como insertado en el mundo. "Comprender -dice Gadamer, interpretando a Heidegger (22)- es la forma originaria de realización del estar ahí, del ser-en-el-mundo... Comprender es el carácter óntico original de la vida humana misma" (1975/77:324). No se trata de una relación "objetiva" entre una substancia cogitans y una res extensa cartesianas, ni entre un yo trascendental y su correlato noemático husserliano, sino entre un existente que es en sí mismo un proyecto y el hecho existencial de estar "en" el mundo. La realización misma del ser-ahí es el comprender. En este sentido, el comprender totaliza la proyección del ser ahí en el mundo. El "encontrarse" es simultáneamente un comprender, de la misma manera que es un comprender estar ante las cosas en cuanto utensilios o estar con los otros co-existentes.

La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado... que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de "hermenéutica". Designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el

conjunto de su experiencia de mundo (Ib:12).

Esto se afinca en el hecho de que la comprensión patentiza que el existente humano es un "poder ser". El 'ser ahí' es en cada caso aquello que el poder ser y tal cual él es su posibilidad" (Heidegger, Ib:161). En este sentido, "el comprender es el ser de tal 'poder ser' (Ib.). Siendo esto así, el comprender está en la raíz de las estructura del ser-en-el mundo, en cuanto que éste es poder ser. Y como el poder ser concierne a todos los modos de relación del

existente humano con el mundo (el estar ante las cosas, el tener solicitud por los otros existentes humanos y el de volver sobre sí mismo), el comprender está en la raíz de todos los tipos de relación del Dasein con el mundo (23).

Ligada a la comprensión como poder ser, está la idea de proyección. Al ser el comprender poder ser del existente humano, el comprender son las posibilidades hacia las cuales el Dasein se proyecta (pro-eyecta) a sí mismo. ¿Es el comprender el que proyecta al ser ahí o es el ser ahí el que se pro-eyecta en sus posibilidades? Ambas situaciones son un mismo momento del ser ahí, nada más que vistas desde distintas perspectivas. Por una parte, por el hecho mismo de que el Dasein sea pura posibilidad, el comprender proyecta al Dasein en el significado del mundo; por otra, el Dasein se pro-eyecta en el mundo porque el mismo es pura posibilidad. Hay que advertir, sin embargo, que este proyectarse no implica "un plan concebido con arreglo al cual organizaría su ser el 'ser ahí'" (Ib.), ni que el ser ahí tematice ese comprender como proyecto, porque el hecho de ser-en-el mundo es ya comprender como proyecto afincado en el poder ser. En otras palabras, todo existente humano es proyecto y comprensión. ¿Significa esto que que este proyectarse es un impulso ciego e irracional? ¿Significa que el proyectarse carece de orientación, de sentido?

Heidegger distingue varios tipos de comprender (24), entre los cuales hay uno propio y genuino, que brota del "peculiar sí mismo" (Ib:163-164), y que, por esto mismo, se entronca con la realización prospectiva o, más exactamente, pro-eyectiva del ser ahí. Este

comprender auténtico (en oposición al comprender de la inautenticidad existencial) es el que permite la comprensión de sí mismo como posibilidad perfeccionable. Heidegger menciona el verso de Píndaro, consonante con la autenticidad existencial del comprenderse como proyecto: "Llega a ser lo que eres".

Este comprender no es intuición ni pensamiento, derivados lejanos del mismo. El término alemán Verstehen, comprender, no sólo tiene un significado cognoscitivo, aclara Gadamer, implica además,

conocer, reconocer, desenvolverse con conocimiento de algo. El que "comprende" un texto (o incluso una ley) no sólo se proyecta a sí mismo, comprendiendo, por referencia a un sentido -en el esfuerzo del comprender-, sino que la comprensión lograda representa un nuevo estadio de libertad espiritual. Implica la posibilidad de interpretar, detectar relaciones, extraer conclusiones en todas las direcciones, que es lo que constituye al "desenvolverse con conocimiento" dentro del terreno de la comprensión de los textos. Y esto vale también para el que se desenvuelve adecuadamente con una máquina [y con herramientas]... lo que es verdad es que en último extremo toda comprensión es un comprenderse (Ib:326).

En este texto, parece que Gadamer no se detiene en los detalles sutiles de Heidegger en relación a la distinción entre comprender e interpretar. Según este último, "el proyectar del comprender tiene la posibilidad peculiar de desarrollarse. Al desarrollo del comprender lo llamamos interpretación. En ella el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido" (Heidegger, Ib.:166). Pero nuevamente insiste este autor en que la interpretación no es todavía un conocimiento que se pueda expresar cognoscitivamente con una proposición determinativa (23). De la misma manera que la distinción entre "encontrarse y comprender únicamente señala dos constituyentes del ser ahí que no operan sucesiva sino simultáneamente, así también no sólo el encontrarse, sino también toda relación del ser ahí con el

mundo, mucho antes de su tematización cognitiva, es ya interpretar. "Todo simple 'ver' antepredicativamente lo 'a la mano' es ya en sí mismo interpretativo-compresor" (Ib.:167).

Hasta este momento se indicó tan sólo que interpretar es el resultado del desarrollo del comprender y que están inextricablemente unidos pero ¿cuál es la diferencia entre ambos? La respuesta es: en el interpretar, el comprender se apropia de lo comprendido; al efectuarse esto, "lo comprendido... tiene la estructura de algo como algo (Ib.). Hay dos aspectos que es necesario comentar en esta determinación del interpretar: primero, que este apropiarse ha de ser "interpretado" como un darse cuenta de, no necesariamente cognitivo; segundo, que la estructuración de lo comprendido como algo tendrá importantes consecuencias ulteriores en la concepción hermenéutica y en la reflexión sobre la acción comunicativa.

El punto extremo del desarrollo de la comprensión en interpretación se alcanza cuando la misma es formulada con una proposición, a la que Heidegger define como "una indicación determinante comunicativamente" (Ib.:175). Haciendo una interpretación simplista de esta definición, se advierten dos elementos tradicionales de la lógica, el sobre que se asevera algo, es decir, el sujeto que se señala o indica, y lo que se predica o determina. Lo relativamente nuevo es que Heidegger confiere a la proposición una dimensión que la lógica abstrae, la comunicación. No efectuaré en este momento un análisis de esta propuesta heideggeriana tan importante para la presente tesis, pues él mismo será realizado en el siguiente capítulo cuando se proponga un modelo comunicativo a partir de la filosofía existencial de

Heidegger. Lo que sí es pertinente para esta parte es la relación no sólo entre proposición y lenguaje (que es patente de por sí), sino también entre comprensión, interpretación y lenguaje. Pero antes de referirme a este tema, son necesarias unas aclaraciones sobre la noción de praxis.

La superación de la dicotomía entre razón teórica y razón práctica es tema fundamental en la filosofía de Gadamer. La tematiza no sólo en Verdad y Método, sino a lo largo de toda su obra, en artículos, conferencias y ponencias. Cabe mencionar especialmente los artículos recopilados en Reason in the Age of Science (1982), "What is Practice? The Conditions of Social Reason", "Hermeneutics as Practical Philosophy" y "Hermeneutics as a Theoretical and Practical Task". Otro artículo fundamental es "The Problem of Historical Consciousness" (1979). Comparando el pensamiento de Gadamer con la tradición filosófica, no es descaminado afirmar que, si Descartes aisló a la razón teórica de tal manera que la misma resultaba incapaz de tematizar el mundo ético; si Kant dividió el mundo del conocimiento, proponiendo como objeto de la razón teórica al fenómeno y al noumeno como objeto de la razón práctica; si Hegel pretendió subsumir a la segunda en la primera; Gadamer, siguiendo a Aristóteles, al identificar hermeneutica y filosofía, concluye que "philosophy is practical philosophy" (1976/82b:111).

Gadamer se remite a la distinción aristotélica entre los saberes teórico, práctico y poético. La importancia de la misma radica en el hecho de que permitirá iluminar en qué sentido la filosofía, toda filosofía debe ser práctica (aspecto secundario en la presente tesis),

en qué sentido este modelo de saber es asimismo modelo de conocimiento hermeneútico y, lo más importante, en qué sentido los saberes práctico y productivo permiten un enfoque integral de la competencia comunicativa.

¿En qué consiste la distinción entre estos tipos de saberes? (2º). La diferencia no radica en las metodologías, sino en los objetos que caen bajo el lente de cada uno de ellos, pues para Aristóteles, el método depende de la naturaleza del objeto. El saber teórico tiene por objeto los cuerpos con movimiento propio (la física, en el sentido aristotélico) y los objetos metafísicos (Dios, el alma). Su modelo es la ciencia matemática, cuyas características fundamentales son que se trata de un saber exacto, inalterable, fundado en la demostración y que por esto cualquiera puede aprender. El tipo de conocimiento es la episteme fundada en las archai o principios. El objeto del saber práctico está relacionado con el ser moral del hombre, en el cual incluye Aristóteles el ser político. El saber moral debe comprender lo que se le exige al hombre como ser moral en circunstancias concretas. Su objeto, en consecuencia, es la acción humana considerada positiva o negativamente como buena. Toma en cuenta al agente de esa acción y a los conocimientos que él tiene para aplicar el saber moral a una situación concreta. Este saber aplicar ya no es una episteme como el saber teórico, sino una phrónesis, prudencia. El saber moral difiere del saber teórico en que no es un conocimiento objetivo de cosas, sino que el saber afecta al que lo conoce. Se trata de "algo que tiene que hacer" (Gadamer, Ib:385). Las decisiones morales particulares no se adoptan por procedimientos de inferencia

deductiva. El saber poético, en cambio, es el saber productivo, techne. Su objeto es el trabajo que tiene que ser producido. Su agente no es un obrante, sino un producente. El saber producente tiene que ver con el conocimiento y habilidad que el citado agente posee para elaborar el producto de su acción. El ejemplo al que se refiere Aristóteles es el constructor de barcos, un típico artesano que sabe ejecutar un trabajo y cuyo saber puede ser enseñado.

Hay analogías y diferencias entre los saberes moral y productivo. Refiriéndonos a las primeras, ambas se relacionan con la acción humana; ambas implican un saber que debe ser aplicado a una circunstancia concreta; las dos requieren una decisión por parte del agente sobre los medios para obrar correctamente o lograr el éxito de la acción; en ambos casos se requiere de un hacer reflexivo por parte de los agentes.

Pero las diferencias son fundamentales. El saber moral tiene por objeto el obrar humano (en el sentido kantiano del término) relacionado con lo bueno, mientras que el saber práctico tiene por objeto la acción humana en cuanto productiva, el hacer en oposición al obrar. En el primer caso, el hombre no dispone de sí mismo como el artesano dispone de la materia prima con la que elaborará el producto. Al obrar correctamente, se perfecciona el hombre, pero no se produce a sí mismo. El saber moral es un saberse, en el sentido de que lo sabido es para sí mismo, mientras que el saber práctico es un saber para algo (el saber teórico es un saber en sí mismo). La apropiación de estos saberes es marcadamente distinta como lo es también la aplicación de los mismos:

una techne se aprende, y se puede también olvidar. En cambio, el saber moral, una vez aprendido, ya no se olvida. No se confronta con él de manera que uno se lo pueda apropiarse, igual que se elige un saber objetivo, una techne. Por el contrario, uno se encuentra ya siempre en la situación del que tiene que actuar, ...en consecuencia uno tiene que poseer y aplicar siempre el saber moral. Por eso el concepto de la aplicación es tan problemático; sólo se puede aplicar algo cuando se posee previamente. Sin embargo, el saber moral no se posee en forma tal que primero se tenga y luego se aplique a una situación concreta. Las imágenes que el hombre tiene sobre lo que debe ser, sus conceptos de justo e injusto, de decencia, valor, dignidad, solidaridad, etc... son en cierto modo imágenes directrices por las que se guía. Pero hay una diferencia fundamental entre ellas y la imagen directriz que representa, por ejemplo, para un artesano el diseño del objeto que pretende fabricar. Por ejemplo, lo que es justo no se determina por entero con independencia de la situación que le pide justicia, mientras que el eidos de lo que quiere fabricar el artesano está determinado por el uso para el que determina (Ib:338-339).

A pesar de lo explícita de esta larga cita, conviene enfatizar en dos aspectos: primero, los saberes prácticos y productivos son fundamentalmente distintos porque aquel no es un saber acabado, rotundo y explícito como el saber práctico. Este, en cambio, puede ser tan específico que puede ser formulado con reglas generativas. En el campo tecnológico se manifiesta lo anterior en la automatización de la producción mediante computadoras. En segundo lugar, hay que señalar que la aplicación del saber a la situación concreta es también diversa: en el caso del saber práctico, la aplicación puede reducirse a la adecuación de lo general a lo particular, en el caso del saber moral no puede darse una aplicación sin un proceso previo de interpretación de la norma moral aprendida en relación con su concordancia con la situación particular. La aplicación de las directrices del que quiere ser honesto es distinta de la aplicación de las directrices del eidos del constructor de barcos.

De lo anterior se deriva otra diferencia conceptual en la relación entre medios y fines. En la aplicación del saber moral, aquella no se restringe a fines particulares, sino que la selección de los fines afecta al ser moral como totalidad. Es el conjunto de fines los que pueden ser morales o no. En cambio, el saber técnico está orientado a la finalidad específica del mismo. La eticidad afecta toda la vida; la habilidad técnica, sólo un aspecto de la misma. De la misma manera, la selección de los medios depende, en el saber técnico, de la simple adecuación con los fines. Lo esencial es el objetivo, los medios son simplemente adecuados o no. Pero, en el caso del saber moral, la selección de los medios es en sí misma una elección moral. Esta discriminación es también importante para diferenciar la comunicación humana como simple proceso técnico o como acto ético. Y de aquí también habrá que definir si al conocimiento de la competencia comunicativa debe accederse como a un saber práctico o como a una techne.

Es necesaria una última aclaración sobre los tipos de saberes que, siguiendo a Aristóteles, discrimina Gadamer. Los saberes moral y productivo, aunque distintos, son tipos de praxis. ¿Significa esto que entre teoría y praxis existe una barrera insalvable? De ninguna manera, nos responde Gadamer citando al Estagirita en un enunciado categórico: "Theoria itself is a practice () (Pol. 1325b 21ff. Cit. Gadamer, 1967/77b:90).

El último constituyente del ser ahí es el habla, en el sentido de lenguaje. Se vio ya en 2.3.2. la importancia que el lenguaje tiene en la analítica del ser ahí y la relevancia que adquiere en el último

Heidegger. Se discutió también sobre las interpretaciones que se pueden atribuir a la metáfora viva "el lenguaje es la casa del ser" y se mencionó que Gadamer, para acuñar su pensamiento de manera más profunda, recurre también a otra metáfora, cuando se refiere al "centro del lenguaje" (1963/77:548).

Si el lenguaje es morada del ser, es el "lugar" donde se constituye y deviene históricamente el Dasein. Allí se inicia su vida espiritual, allí se opera su configuración existencial y allí se desenvuelve en el hogar simbólico que lo nutre. Complementaria con el sentido de las metáforas anteriores es la expresión reiteradamente repetida por Gadamer: "Language is the fundamental mode of operation of our being-in-the-world and the embracing form of the constitution of the world" (1966/76:3). Si el ser humano es un Dasein actuante, el lenguaje es su fundamental modo de operación y, a través de esta operación, el lenguaje constituye el mundo, la casa del ser. Desde el lenguaje, como centro, apunta Gadamer, "se desarrolla toda nuestra experiencia y en particular la experiencia hermenéutica" (27).

El concepto de experiencia ha sido esquematizado y simplificado por el positivismo al adjudicarlo a los procedimientos científicos. Pero la experiencia es un fenómeno existencial primordial. A través de la misma los objetos que no son el existente se van constituyendo y con ellos el mundo. La experiencia resulta en apoderarse de los objetos, de percatarse de que ellos son de una manera de la que no nos habíamos dado cuenta anteriormente. Por eso, en la experiencia, siempre surge lo imprevisto, lo nuevo que se está comprendiendo. Una vez experimentada una experiencia, no se la vuelve a repetir; sólo hay

experiencia con un suceso nuevo. En esto se encierra la conciencia de la finitud del ser humano; una experiencia siempre encierra la pérdida de algo, es decir, de lo que se ha experimentado.

Esta finitud se hace más patente cuando el objeto de experiencia no pertenece a la inmediatez de la vivencia, sino que se trata de un objeto pasado y alejado, como es la tradición. En este caso, la experiencia tiene un solo asidero, el lenguaje, a través del cual hablará la tradición, como si fuera un tú. Este es un caso arquetípico de la experiencia hermeneútica (Ib:428-35), al que me referiré más adelante.

Resumiendo, el ser ahí se pro-eyecta en el mundo, como compresor e intérprete del mismo. La relación básica del ser ahí con el mundo es práctica y, en este sentido, se ha de entender a la comprensión e interpretación existenciales como relaciones prácticas, antes que cognoscitivas. El ser ahí, al ser proyecto, es intrinsecamente temporalidad. Esta proyección temporal constituye la experiencia comprensiva del ser ahí, la cual se realiza en el medio del lenguaje, porque "un ser que puede comprenderse es lenguaje" (Heidegger, 1927/67:17).

En este marco de pensamiento, se puede analizar lo que Gadamer llama "la mejor definición de hermeneútica". Es la siguiente:

The best definition for hermeneutics is: to let what is alienated by character of the written word or by the character of being distantiated by cultural or historical distances speak again (1979:83).

Hay muchos elementos en esta definición. En primer lugar, alguien habla y este alguien puede tener la configuración de un texto escrito o puede ser un objeto distanciado del que escucha, temporal o

culturalmente. En segundo, eso que habla está alienado, pero no en el sentido que se había dado al término alienado en el psicoanálisis. Se trata, por los ejemplos, de objetos culturales (texto o hecho histórico, o también de hecho perteneciente a otra cultura). Ese alguien o algo, en tercer lugar, habla, es decir, se manifiesta simbólicamente. Por último, no es suficiente que ese alguien o algo hable, sino que es necesario que hable de nuevo. Analizaré a continuación estos elementos.

Lo primero que cabe observar en esta definición es que los objetos que han de ser interpretados hermenéuticamente se circunscriben a textos escritos y hechos históricos distanciados temporal o culturalmente. Se trata de hechos culturales muy específicos los que menciona esta "mejor" definición. ¿Significa esto que la hermenéutica delimita su objeto sólo a estas manifestaciones del espíritu? ¿Cómo compaginarla con la analítica de Heidegger que instaaura la hermenéutica en la relación omnipresente del comprender-interpretar el mundo? Veamos que nos dice Gadamer cuando especifica los objetivos de la hermenéutica en "On the Scope of Hermeneutical Reflection" (1967/76:18).

Philosophical hermeneutics takes as its task the opening up of the hermeneutical dimension in its full scope, showing its fundamental significance for our entire understanding of the world and thus for all the various forms in which this understanding manifest itself: from interhuman communication to manipulation of society; from personal experience by the individual in society to the way in which he encounters society; and from the tradition as it is built of religion and law, art and philosophy, to the revolutionary consciousness that unhinges the tradition through emancipatory reflection.

Al objeto restringido de la definición de Gadamer se opone ahora una

amplia gama de objetos que conforman un conjunto inespecificable, pues abarcan la totalidad del comprender del ser humano ("entire understanding of the world"). Planteado en estos terminos el objeto de la hermeneutica, el mismo coincide con el objeto de la filosofia hermeneutica (2^a) y, por ende, rebasa el objeto restringido de la "mejor" definicion. El mismo Gadamer se encarga de explicar esta aparente incoherencia: "Despite this vast scope and significance, however, individual explorations necessarily start from the very limited experiences" (Ib.). Desde este punto de vista, la mostracion de la alienacion de los objetos mencionados en la definicion es mas ilustrativa para la tipificacion de la hermeneutica como filosofia y metodo. Esta circunscripcion ilustrativa permitira una mejor comprension de la situacion hermeneutica total del ser humano. Hecha esta aclaracion, paso a explicar en que consiste el metodo hermeneutico propuesto por Gadamer.

La caracteristica de los interpretanda es que son objetos alienados. Esta condicion consiste en el hecho de que, por diversas circunstancias ajenas al texto mismo, sea obra de arte, hecho historico o hecho perteneciente a otro juego lingüistico cultural (2^a), el sentido del mismo ha sido distorsionado. Puede ser, en el caso del objeto del arte, que la dictadura de los criticos haya impuesto una sancion fundada en el prestigio que gozan en el ambito social, puede ser tambien que se impongan motivaciones ideologicas que sacralizan una forma de arte y descartan otras, como acontecio con el rechazo de las formas burguesas y formalistas de arte, en tiempos de nacional socialismo o del estalinismo. Otro tanto acontece con los

hechos históricos del pasado distante, como es el caso en América Latina, cuya "historia" mitifica héroes por razones ideológicas o políticas. Puede darse asimismo un caso interesante: el de la distorsión histórica por razones metodológicas. Gadamer presenta como ejemplo a las reconstrucciones históricas "objetivas", realizadas en concordancia con los métodos de las ciencias naturales. En cualquiera de estos casos, el texto, es decir, el pasado histórico, ha sido mostrado, escrutado tal vez microscópicamente, pero no ha hablado. Incluso pueda darse una alienación hermenéutica. Este fue el caso de la "ciencia hermenéutica" tradicional, la cual "has been absorbed into the idea of modern science" (1966/76:7). Para cumplir con esta exigencia alienante, había que inventar analogías con las ciencias objetivas. Si las ciencias naturales operaban con generalidades, las ciencias culturales debían hacerlo con regularidades; si las primeras accedían a las generalidades aplicando el método inductivo, había que emplearlo también en las segundas, aunque haciendo la salvedad de que, en el primer caso, se trataba de la inducción lógica y, en el segundo, de la inducción "artístico intuitiva" (Cfr. 1975/77:31-7).

El problema de la oposición entre ciencias naturales y ciencias hermenéuticas está implícito en la definición que se comenta. Los objetos propuestos en la misma corresponden todos al mundo cultural, pero está implícito que hay otros pertenecientes al mundo natural. Si de los primeros se ocupan las ciencias hermenéuticas y de los segundos las ciencias naturales, ¿no se está estableciendo una dicotomía irreconciliable entre ambos mundos? ¿No implicaría esta separación de mundos un regreso al dualismo cartesiano?

Para Heidegger, el existente humano no construye su mundo en el sentido en que construyen su mundo las ciencias. El ser-en-el mundo es una condición existencial originaria. Se podría decir, de otra manera, que el modo de ser del ser ahí es estar-en-el mundo. Al ser un proyecto histórico, se constituye su mundanidad vital. El mundo, en el sentido existencial, no puede tener dicotomías, sino deviene una unidad con el ser ahí mediante la comprensión. La actitud científica, ya se apuntó anteriormente, no es la actitud vital existencial originaria del ser humano. Esto tampoco significa que se tiña a la misma con algún carácter intrínsecamente negativo desde el punto de vista humano. Se trata simplemente de formas de vida particulares dentro de la consistencia vital del ser humano. Estas formas de vida construyen sus propios mundos, donde el término mundo ya no tiene el sentido existencial primario. Mundo, en este caso, tal vez puede traducirse con el término de Apel, "esferas de vida", correlacionado con la concepción de juegos de lenguaje de Wittgenstein. Desde este mismo punto de vista, se puede hablar de mundos físico, biológico y humano, o mundos científico y cultural, etc. Hecha esta aclaración, paso a examinar algunos problemas que emanan de la anterior división y su correlación con el lenguaje.

El primero puede ser enunciado así: si la comprensión, toda comprensión, se realiza en el lenguaje, se debería postular un lenguaje para todo tipo de comprensión, lo cual contradice el hecho de que existen diversos juegos de lenguaje, no sólo para las ciencias naturales y las ciencias culturales, sino también para las distintas esferas de vida. Por otra parte, el objeto de ambos tipos de

conocimientos es radicalmente diverso. Para las ciencias naturales, lo dado es lo que está allende del ser humano; en cambio, para las ciencias culturales lo dado es "lo producido" por el ser humano. Para concluir, la oposición entre ambas a partir de sus diferentes objetos de estudio tomaría la forma de la pseudo-contraposición entre objetivo y subjetivo.

En cuanto al primer problema, se ha de recordar que el lenguaje de las ciencias es una construcción artificial, pero derivada del lenguaje natural. Más todavía, la lingüística del ser humano es la que permite y posibilita que, desde el centro del lenguaje, cree el mundo de la apariencia y el mundo científico. Recordando a Cassirer, el mundo simbólico está constituido no sólo por el mundo científico, sino por el mundo del arte, el mito y la religión. Cada uno de ellos es construido en un juego lingüístico diferente; pero detrás de todos ellos (como por ejemplo, detrás de los variados juegos lingüísticos correspondientes a diversas culturas y diversas épocas de las mismas), se ha de suponer como condición de su posibilidad un juego lingüístico trascendental, como lo postula Apel, según se detallará más adelante.

La diferencia evidente entre ambos tipos de conocimientos es el objeto. De esto, sin embargo, no se deriva la contraposición objetivo-subjetivo. Si la investigación en las ciencias naturales fuera radicalmente objetiva, los descubrimientos tendrían que resultar del juego del azar, como alguna vez lo postuló Skinner (Cfr. c. 1). Gadamer se refiere a este tipo de trabajo científico en el que países como EE.UU. y Rusia invierten sumas gigantescas con resultados precarios. En el caso de que se quisiera aplicar este método a la

investigación histórica, Gadamer se mofa del trabajo del historiador, coleccionador de datos, quien habría logrado encontrar el dato numérico 1991, el único verdaderamente pertinente e interesante (1966/76: 12). De hecho, como se vio anteriormente, la investigación no es objetivamente pura. La mera selección del tema implica los intereses subjetivos del investigador. La investigación es la realización de un programa al que se le ha conferido un sentido. Está asimismo sujeta a una estructuración que se correlaciona con los supuestos epistemológicos y gnoseológicos que la sustentan. El experimento, tal como apunta Heisenberg (Cfr.), es lo que el experimentador prepara para que responda a las preguntas previas que se le formulan. Por eso, los datos "objetivos" son lo que el investigador seleccionó, acondicionó y tipificó como tales datos. De donde resulta que, incluso en la investigación científico natural, algo debe "hablar otra vez", según la definición de hermenéutica que se comenta (30).

¿En qué consiste este hablar de nuevo en las ciencias hermenéuticas? Para responder a esta pregunta se puede hacer un análisis hermenéutico de la comprensión de los distintos objetos culturales, ya sea un texto literario, una obra de arte, un mito o un hecho histórico. Gadamer realizó este trabajo no sólo en Verdad y Método, sino a lo largo de todo su trabajo teórico. No es posible traer ahora a colación todos los casos que ilustran el método hermenéutico. Por esta razón, me referiré al que resultó ser arquetípico desde la reflexión distheyana sobre las ciencias del espíritu, es decir, a la historia. Al hacerlo, hay que advertir que

el objeto historia no es algo homogéneo ni estático. Pongamos como por ejemplo: Las guerras de la independencia latinoamericana. Este objeto está constituido con muchos hechos, desde una batalla a un objeto de arte, desde una proclama a la situación de los criollos o de los indígenas. ¿Qué significa, en este contexto, dejar que un hecho u objeto histórico (relevante) hable de nuevo?

Ante todo debemos partir del hecho de que el intérprete, el sujeto cognoscente, nosotros mismos, en cuanto seres históricos, estamos viviendo en la trama de la tradición. Al nacer en una lengua y al formarnos en el marco del conjunto de discriminaciones, valoraciones, objetivaciones, normativas del juego de lenguaje de nuestra propia cultura, el ser humano aprendió a ver, oír, sentir, valorar, conocer y actuar en el conjunto de prejuicios de esa cultura particular. Nadie se escapa del suelo firme de los prejuicios, son los anteojos desde los cuales percibimos la realidad y bajo cuya óptica actuamos y obramos. Este es un hecho tan fundamental, que Gadamer lanza un alegato contra el "prejuicio contra los prejuicios" que, en nombre de la objetividad, esgrimía la Ilustración. El prejuicio no sólo no es radicalmente negativo, sino que, por el contrario, es la condición de todo conocimiento. No existe la situación del sujeto cognoscente-objeto conocido ideales, sin sustrato histórico cultural previo. "En realidad no es la historia la que nos pertenece -dice Gadamer siguiendo a Heidegger-, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que

vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser" (Ib:344). De manera que, justamente para tener la experiencia de la verdad objetiva, es necesario partir del suelo firme de nuestra situación histórica, la cual está sustentada de prejuicios. Pensar de otra manera no es más que una ilusión (31).

No sólo el interprete, nosotros por ejemplo, se encuentra inmerso en su historicidad y, por ende, cargado de prejuicios, sino también el objeto histórico, un texto por ejemplo, se ofrece al intérprete únicamente desde su historicidad (32). Por esto, su cabal interpretación requiere que el objeto histórico esté temporalmente distanciado del intérprete, para que los prejuicios de éste no impidan la manifestación de sentido de aquél. Pero ¿cómo es posible hablar de cabal interpretación, si desde el principio y por principio el objeto de estudio es contemplado desde el color de los lentes del prejuicio? Esto requiere algunas aclaraciones.

Ante todo, la lectura de un texto antiguo no significa para la hermenéutica contemporánea reconstruir el sentido objetivo del texto o el sentido que el autor quiso darle al mismo o el sentido que pudo haber sido interpretado por sus contemporáneos o, por último, el sentido que habría tenido el texto en sí mismo para los lectores de su época. Todas estas alternativas son impertinentes al caso de la reconstrucción histórica del sentido de un texto, porque nunca se puede reconstruir lo que él mismo significaba sin contar

simultáneamente con el conocimiento que el lector actual tiene sobre lo que se supone era el lector normal de una época pretérita. En otras palabras, esa reconstrucción se efectúa desde los prejuicios del lector actual (Cfr Apel, 1980a:248). Desde este punto de vista, el objeto cultural, el texto, nunca es idéntico a sí mismo. No sucede lo mismo con la identidad del objeto de las ciencias naturales, el cual puede ser estudiado continuamente en mayor profundidad, sino que el objeto cultural es lo que el investigador hermenéutico, desde su temporalidad intrínseca, va considerando como objeto siempre cambiante. Por esta misma razón, el texto dirá siempre más de lo que quiso decir el autor. Cada nueva lectura constituirá un texto nuevo con un sentido también nuevo (33).

De aquí se ha de extraer una conclusión radical. El verdadero objeto cultural nace de la correlación entre el objeto y la comprensión que sobre él se va teniendo en el transcurso de la historia: "El verdadero objeto histórico no es un objeto, sino que es la unidad de lo uno y de lo otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico. Una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de este requisito yo le llamaría 'historia efectual'. Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual" (Gadamer:Ibid:370). En este caso y sólo en este caso, el texto ha hablado otra vez. "Cuando se comprende, se comprende de un modo diferente" (Ib:367).

Surge ahora la acusación de que esta concepción conduce a un relativismo. Bernstein se refiere al mismo en "What is the Difference

that Makes a Difference. Gadamer, Habermas and Rorty" (1982). La acusación de relativismo se afianza en la defensa de los prejuicios hecha por Gadamer. Pero, este autor, la conciencia de los prejuicios es fundamental en su teoría gnoseológica, pues es justamente esta conciencia la única que puede garantizar la objetividad del conocimiento (34). Si el existente humano accediera al conocimiento del objeto histórico prejuzgando que carece de prejuicios, que asume una limpieza objetiva semejante a la tabula rasa, incurriría en un error de apreciación, porque, como se vió anteriormente, nadie puede vivir en la ilusión de que está libre de prejuicios. En consecuencia, la reflexión de que la existencia humana se constituye en la trama de los prejuicios del juego lingüístico particular de una cultura es indispensable para poder objetivar un conocimiento. En primer lugar, distinguiendo los "prejuicios verdaderos, bajo los cuales se puede acceder al conocimiento, de los "prejuicios falsos", que son los que producen los mal entendidos (Ib:369). Sólo quien tiene conciencia de sus prejuicios podrá liberarse de aquellos que distorsionan la comprensión del objeto. Pero, cuando esto suceda, ¿no quedan todavía los llamados prejuicios verdaderos como elementos desfocalizadores de una objetividad? Si el investigador hermenéutico se limpió de los primeros, la presencia de los segundos sigue siendo indispensable para la constitución del objeto histórico como diferente; sólo con esta categorización el objeto histórico puede acceder al conocimiento o, si se quiere de otra manera, la conciencia de la presencia de los propios prejuicios en tanto que prejuicios permite la penetración comparativa con los prejuicios de otros juegos

de lenguaje que no pertenecen a la "esfera común" del propio juego de lenguaje. "Esta es la condición hermenéutica suprema -dice Gadamer-. Ahora sabemos cuál es su exigencia: poner en suspenso por completo los propios prejuicios" (Ib:369). Sólo así el texto podrá hablar otra vez, pues no es posible que el texto hable en condiciones en que está alienado por nuestra subjetividad inconsciente o preconsciente o por la subjetividad de otros investigadores prejuiciados de "objetivismo". Es necesario que hable otra vez después del despojo de los malentendidos y después de la toma de consciencia de cuál es la perspectiva desde la que se le está haciendo hablar, ya no ingenuamente, sino otra vez.

Nos resta ahora, una vez que se establecieron las condiciones para que se produzca la interpretación, dilucidar en qué consiste esta experiencia hermenéutica fundamental. Para describirla, hay que acudir a la analogía que Gadamer hace con el juego, pues, como bien insiste Bruce (1980:92), la interpretación tiene la forma del juego. Simplificando la explicación del mismo, "el juego sólo cumple el objetivo que le es propio cuando el jugador se abandona del todo al juego. Lo que hace que el juego sea enteramente juego no es una referencia a la seriedad que remita al protagonista más allá de él, sino únicamente la seriedad del juego mismo. El que no toma en serio al juego es un aguafiestas (Gadamer, Ib:144). Se trata, pues, de la seriedad en el juego mismo. Cuando esta seriedad compromete a los jugadores de manera que este compromiso resulte el importante en el juego, ya no se puede hablar propiamente de juego sino de apuesta o ritual. Este, por ejemplo, fue el caso del juego de la pelota llamado

Ulama en Nahuatl, practicado por algunas culturas mesoamericanas como competencia de vida o muerte. Tampoco en estos casos específicos se pueden llamar juego a las citadas competencias, sino ritual sagrado. Debe haber, en consecuencia, seriedad en el compromiso de los jugadores, pero con la condición de que esta seriedad no pase a ser el sujeto del juego. Mientras el juego no sea apuesta o ritual, lo que se manifiesta como sujeto del mismo es el juego mismo a través de la acción de los jugadores (33).

¿Cuál es el juego que juega la interpretación hermenéutica? El juego del diálogo. En todo diálogo hay un yo y un tú. Pero en el caso de la experiencia hermenéutica, esos polos tienen características diferentes al de la conversación. En un lado tenemos un yo interpretante, en el otro un tú texto. Sin embargo, quien ha de hablar otra vez no es el yo sino el tú. Al mismo tiempo, este tú es el objeto de estudio, pero es un objeto sui generis. En efecto, la tradición no es un simple acontecer externo que se objetiva, sino que "es lenguaje, esto es, habla por sí mismo como lo hace un tú" (Ib. :434). El juego, entonces, consiste en que el yo hace hablar al tú. Si hablara el yo, se negaría la experiencia hermenéutica, la cual no puede ser monológica. El carácter de diálogo del juego hermenéutico se patentiza justamente porque el yo interprete interpreta cuando hace hablar al tú texto. Este análisis rememora la propuesta de Bathine sobre la interpretación del texto literario como un diálogo entre el lector y el texto.

Ahora bien, todo diálogo implica necesariamente la noción de consenso. ¿En qué consiste el consenso en el juego hermenéutico? No

es una confluencia de intereses ni tampoco una empatía psicológica con los sentimientos o intenciones del interlocutor. Para que se efectúe realmente la comprensión hermenéutica es indispensable que sea el texto el que hable, pero no como algo subjetivo, sino como algo objetivo. Es un acuerdo en la cosa:

Partimos del lema de que en principio comprender significa entenderse unos con otros. Comprensión es, para empezar, acuerdo. En general los hombres se entienden entre sí inmediatamente, esto es, se van poniendo de acuerdo hasta llegar a un acuerdo. Por lo tanto, el acuerdo es siempre acuerdo sobre algo. Comprenderse es comprenderse respecto a algo. Ya el lenguaje muestra que el "sobre qué" y el "en qué" no son objetos del hablar en sí mismos arbitrarios de los que la comprensión mutua pudiera prescindir al buscar su camino, sino que son más bien el camino y el objetivo del comprenderse. Y cuando puede decirse de dos personas que se entienden, al margen de en qué y sobre qué, esto quiere decir que no sólo se entienden en esto y lo otro, sino que en todas las cosas esenciales que unen a los hombres (Ib:232-3).

El comprender, por consiguiente, rebasa la noción de empatía, que se queda en la simple reproducción de vivencias. Comprender es llegar a un consenso no sobre las personas, sino sobre la cosa, sobre el significado que el sentido de un texto muestra. De esta manera, la comprensión en la cosa es un acuerdo sobre el conjunto de relaciones significativas relativas a la cosa, lo cual se realiza siempre en el lenguaje y a través del mismo (Cfr. Ib:461-2) (36).

Lo anteriormente dicho resulta relativamente transparente cuando se lo aplica al diálogo entre dos personas en la vida cotidiana. Los términos empleados por Gadamer apuntan claramente en este sentido. Con todo, cuando se aplica el mismo esquema al diálogo con un texto histórico, la situación diferente obliga a hacer unas aclaraciones que, por otra parte, no se ocupa de hacer Gadamer. En la comprensión hermenéutica, el yo es el intérprete, el tú el texto, y la cosa que se

ha de comprender e interpretar es el sentido del texto. Por otra parte, cuando se señala como tú al texto, lo que se alude es su significatividad lingüística, vale decir, el sentido que ostenta como objeto semiótico. Los hombres se entienden sobre la cosa de que están hablando y que eligen como tema común para ponerse de acuerdo, aunque sea de manera implícita. Cuando esto no se cumple, la conversación se frustra. Esto no puede suceder en el diálogo interprete-texto sobre el sentido de este último, por razones obvias. Esto lo advirtió Gadamer, quien dice: "El texto hace hablar a un tema, pero quien lo logra es en último extremo el rendimiento del intérprete... Lo que uno entiende es que está comprendiendo el texto mismo. Pero esto quiere decir que en la resurrección del sentido del texto se encuentran ya siempre implicadas las ideas propias del intérprete" (Ib:466-7). Se trata, por consiguiente, de un diálogo sui generis, donde uno es el que pregunta por el sentido de un texto y él mismo hace responder al texto, lo hace hablar.

Nos resta detenernos en la palabra "de nuevo" de la definición hermenéutica. Su importancia metodológica se deriva del hecho de que la propuesta hermenéutica es que un texto hable desde la cosa. Esta patentatización del sentido "verdadero" no ocurre de la manera simplista descrita hasta ahora. Se trata de lograr que se produzca el acontecimiento de la comprensión del sentido. Cuando surge un primer sentido del texto determinado por el texto mismo, es decir, por la cosa, ese ha sido elaborado a partir de las expectativas de sentido del intérprete. Pero este, al estar consciente de las desviaciones, arbitrariedades o limitaciones provocadas por sus prejuicios, sabe que

debe elaborar nuevamente ese sentido primero, efectuando sucesivas revisiones a los sucesivos sentidos que vayan emergiendo. Se produce entonces lo que Heidegger denominó el círculo hermenéutico, como un método de partir de la subjetividad y acceder a una objetividad, haciendo hablar al texto de nuevo (37).

Se puede explicar esto mismo desde otro punto de vista. Ver el pasado histórico o el presente transcultural es considerarlo desde el horizonte del intérprete. A su vez, el pasado histórico es un horizonte de significación. Se trata, pues, de dos horizontes, el horizonte que busca la comprensión y se desplaza hacia el otro horizonte, al cual se ha de hacer hablar. La meta no es lograr un consenso, en el sentido de acuerdo entre opiniones divergentes, sino en buscar "la comprensión de lo ajeno". Ninguno de los horizontes es cerrado, sino que ambos se desplazan en el transcurso permanente del tiempo, en su temporalidad. Lo que acontece es un proceso, o con más precisión, una acción de búsqueda infinita de comprensión. Es infinita, porque los sentidos siempre han de ser revisables. Siempre ha de haber un punto en el tránsito del comprender desde el que se anticipará la emergencia de un nuevo sentido. En esto consiste la verdadera experiencia de la verdad hermenéutica en las ciencias culturales. Las páginas que Gadamer dedica a la comprensión de la obra de arte, sobre todo de la poesía, son una excelente muestra del análisis hermenéutico.

Retornando a la acotación anterior sobre la preocupación de Gadamer de superar la oposición entre la razón teórica y la razón práctica, se puede señalar a la búsqueda del conocimiento desde la perspectiva

hermenéutica como un caso de conjunción ejemplar. La hermenéutica es una búsqueda, una acción. Pero es una acción orientada al conocimiento teórico. Se puede decir, entonces, que la hermenéutica es eso práctico ($\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$) que tiene el conocimiento teórico. Ahora bien, para lograrlo, se ha de aplicar lo teórico, es decir, los principios o esquemas de acción cognoscitiva, recurriendo a la ayuda de la frónesis, es decir, a un saber práctico. Pero es el caso que la frónesis, en cuanto saber práctico, orienta la acción teórica hacia un acto que debe ser bueno. De donde se deduce (esta es una conclusión fundamental), que la hermenéutica es un saber moral (Ib:385; 1978/81:132 y sgts.),

...frente a esta ciencia "teórica", las ciencias del espíritu forman parte más bien del saber moral. Son ciencias "morales". Su objeto es el hombre y lo que este sabe de sí mismo. Ahora bien, este se sabe a sí mismo como ser que actúa, y el saber que tiene de sí mismo no pretende comprobar lo que es. El que actúa trata más bien con cosas que no siempre son como son, sino que pueden ser también distintas. En ellas descubre en qué punto puede intervenir su actuación; su saber debe dirigir su hacer (Ib, 1975/77:386).

Según la explicación que se dió y según las palabras de Gadamer, en la raíz misma del proceso hermenéutico y en sus objetivos últimos, se unen los saberes teórico y práctico.

Algo más. La posición de Gadamer es antípoda del objetivismo científico y de la postulación de la ciencia neutral de Weber. No sólo porque concuerda con el postulado nietzscheano de que "all statements dependent upon reason are open to interpretation, since their true or real meaning only reaches us as masked and deformed by ideologies" (Cfr. Gadamer, 1963/79:112), sino también porque todos los tipos de saberes dependen de intereses específicos de conocimiento

(idea también nietzscheana y retomada por Habermas en Knowledge and Human Interest). Adviértase, en el último caso, que se trata de intereses de las ciencias, no de los científicos particulares. Estos pueden estar motivados personalmente por el desinterés del conocimiento puro o por intereses subalternos; en estos ejemplos, el término interés posee un sentido psicológico, no gnoseológico. En cambio, en este último sentido, interés es lo que subyace a un tipo de conocimiento. El interés que subyace a las ciencias naturales, por ejemplo, es el de dominio y manipulación de la naturaleza, al cual Habermas llama interés estratégico.

Coherente con la concepción de ciencia hermenéutica, las ciencias culturales, que tienen por objeto al hombre, no pueden formularse según el interés de las ciencias naturales. Cuando esto se acepta, la ciencia cultural tiene por objeto la manipulación del hombre por el hombre. Pero, si en el caso de las ciencias hermenéuticas "el saber debe dirigir el hacer" y todo tipo de conocimiento es moral, esto se fundamenta en el hecho de que la praxis, en el sentido de saber práctico, está supeditada irrecusablemente al bienestar del hombre y no a su manipulación. Por este principio básico, la reflexión gnoseológico-hermenéutica de Gadamer, a lo largo de toda su obra, resulta ser una acusación y un proceso a la inadecuada utilización de la ciencia y técnica contemporáneas. En contra de la moderna mitificación de la ciencia, Gadamer postula que lo más importante de la reflexión hermenéutica es la autocomprensión del hombre en esta era de ciencia.

La filosofía hermenéutica, considerada en la pura fenomenología de

la comprensión verdadera y en el logro de la fusión de horizontes como una propuesta de objetividad para las ciencias culturales, puede ser tildada de conservadora, en el sentido de que se detiene en la simple comprensión de la fusión de horizontes, sin ocuparse de tomar una actitud crítica y liberadora ante el conocimiento. De hecho, esta es la acusación que Habermas hace a Gadamer en la conocida disputa entre ambos pensadores. Para Gadamer, como para Wittgenstein y los filósofos analíticos que influyen en el pensamiento anglosajón de manera determinante, todo estaría "en orden", según Habermas. Pero Gadamer, apoyándose justamente en una renovada concepción de praxis como acción ética, considera que las objetivaciones de los mundos ajenos o propios no necesariamente son positivas, sino que pueden ser negativas, que no están en orden (38). La crítica ocupa un lugar en el método hermenéutico de Gadamer.

Nos resta dar un último paso para integrar la anterior explicación de la fundamentación hermenéutica de las ciencias culturales o del espíritu al tema de la competencia comunicativa. Para ello es necesaria una aclaración previa: si la definición de hermenéutica que se ha ido comentando tiene por objeto la comprensión de lo alejado temporal o culturalmente, ¿no implica esta delimitación la exclusión de los objetos próximos, como por ejemplo la comunicación cotidiana, y, por ende, el automático relegamiento de estos últimos a una pre-comprensión o, utilizando los términos de Apel, a una pre-hermenéutica? Dejemos al mismo Gadamer responder a esta cuestión:

In Warheit und Methode I have tried to describe more accurately and in a larger context how this process of challenge mediates the new and the old and thus constitutes a communicative process built in the model of dialogue. From

this I derive hermeneutic's claim to universality. It signifies nothing less than the language forms the base of everything constituting man and society (1963/79:109).

No sólo la comprensión hermenéutica que fundamenta la filosofía existencial correlaciona la comprensión del texto histórico con la estructura de la comunicación como diálogo, sino que este modelo se universaliza para comprender la constitución del hombre y de la sociedad. Vale decir, si la comprensión es un originario del existente humano, la estructura de la misma, que se configura como la estructura de un diálogo, describe la naturaleza del ser humano y de su constitución en la sociedad. En consecuencia, todos los aspectos fundamentales de su ser como existente humano han de tener una configuración semejante. Esto es aplicable también a un modelo de la conversación, como lo pergeña el mismo Gadamer en la conferencia citada (1963/79:150 y sgtes). Sus penetrantes observaciones sobre el papel que juegan los prejuicios y las anticipaciones en la conversación serán utilizadas al formular el modelo de la competencia comunicativa en el siguiente capítulo. Por ahora, basten extraer las siguientes conclusiones de la concepción hermenéutica gadameriana:

1. La analítica de la comprensión del existente humano desde la perspectiva de la situación hermenéutica nos abre el horizonte para aproximarnos a los objetos culturales o fundamentalmente culturales, como es la competencia comunicativa humana.

2. La hermenéutica contemporánea se aparta del modelo científico para explicar los hechos humanos, como lo pretendió todavía la hermenéutica romántica (Schleiermacher, Dilthey). Asume, asimismo, una posición para comprender la situación no sólo de las ciencias

culturales, sino de la posición del hombre en la era de la ciencia.

3. Concordando con lo que se planteó en el capítulo primero, no es posible plantear el fenómeno de la comprensión hermenéutica y, por ende, de la comunicación humana sin, al mismo tiempo, tematizar la naturaleza del ser humano.

4. La concepción gadameriana es logocéntrica, en el sentido de que, al insistir en la comprensión en la cosa, relega las otras funciones universales de la comunicación, como son los aspectos expresivo y apelativo.

5. Aunque no elude la producción verbal, la hermenéutica se concentra en el aspecto interpretativo recéptico de la comunicación. Es interesante, por ejemplo, el paralelismo por oposición que propone Gadamer entre hermenéutica (interpretación) y retórica (producción).

3.4.2.2 La concepción hermenéutica crítica de K.O. Apel y J. Habermas.

Según Apel, la contribución ineludible de la fenomenología hermenéutica de Heidegger a la gnoseología contemporánea fue el haber reaccionado contra el reduccionismo de la "lógica de la ciencia" y el haber posibilitado su superación al plantear estructuras "cuasi-trascendentales" cuando describe el fenómeno de la comprensión. En efecto, analizando la pre-estructura existencial del comprender se advierte que, al partir de la noción de ser en el mundo, se supera automáticamente el idealismo gnoseológico platónico o hegeliano; al plantear que el Dasein es un ser-con, se imposibilita el solipsismo metodológico del primer Wittgenstein; al constituirse la

estructura de la precomprensión en el medio lingüístico y, por ende, en la dimensión histórica, a través del diálogo del círculo hermenéutico, se cuestiona la alternativa entre apriorismo y empirismo; y, en cuanto al Dasein es un proyecto (pre-ser-se "del" "ser ahí") en sentido al futuro, se pone en tela de juicio la idea husserliana del conocimiento desinteresado (Cfr. 1973/85:I:23).

A partir de lo anterior, una gnoseología que incluye el a priori de la corporeidad y que establece al lenguaje como la base de la intercomunicación gnoseológica, se proyecta en las direcciones temporales (correspondientes de los modos de conocimiento) al futuro (fantasia), al presente (percepción sensorial) y al pasado (recuerdo) y, por último, bosqueja "la posibilidad de fundar la verdad qua conformidad de los juicios o enunciados en el 'descubrimiento' del sentido que, a la vez, encubre o en la 'desocultación' del sentido que, a la vez, oculta, en virtud de la 'síntesis hermenéutica'... de algo en tanto que algo en su 'constitución' o 'significatividad' " (Ib.:24).

Como se vió anteriormente, Gadamer camina por las sendas abiertas de Heidegger y radicaliza su pensamiento. Apel enraiza su pensamiento en la historicidad de la comprensión y, por ende, en la concepción hermenéutica del conocimiento. Pero difiere radicalmente en el problema de la fundación normativa de los criterios de validez del conocimiento. Al plantearlo, ataca la concepción gadameriana de que la depuración de los prejuicios pueda efectuarse sin proporcionar al mismo tiempo un método para discriminar los buenos prejuicios de los malos y, en última instancia, para lograr determinar justificadamente

cuáles son los correctos. Por esta carencia de criterios de justipreciación de prejuicios, Gadamer es criticado como relativista (Cfr. Skirbekk:1980:2; Bernstein:1982:2-3). Gadamer por su parte, se defiende aduciendo que él no pretende proponer un método, sino describir "lo que hay" (1968/73:606-7). Asimismo, considera un malentendido implicar "en todo esto la famosa distinción kantiana entre quaestio iuris y quaestio facti (Ib.:XV). La quaestio iuris se refiere al problema de la justificación del conocimiento.

Kant -añade Gadamer- no tenía la menor intención de prescribir a la moderna ciencia de la naturaleza cómo tenía que comportarse si quería sostenerse frente a los dictámenes de la razón. Lo que él hizo fue plantear una cuestión filosófica; preguntar cuáles son las condiciones de nuestro conocimiento por las que es posible la ciencia moderna, y hasta dónde llega ésta. En este sentido también la presente investigación plantea una pregunta filosófica (...) su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital. Por expresarlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión. Es una pregunta que en realidad precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, incluso al metodológico de las ciencias comprensivas, a sus normas y a sus reglas. La analítica temporal del ser ahí-humano en Heidegger ha mostrado, en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio ser-ahí. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de "hermenéutica". Designa el carácter fundamentalmente móvil del ser-ahí, que constituye su finitud y su historicidad, y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo (Apel, Ib.:32)

Apel considera que Gadamer invoca a Kant inadecuadamente. Si bien este filósofo deja a la práctica científica el descubrimiento de los principios metódicos y renuncia así a la tarea de hacer prescripciones a la ciencia natural, de aquí no se deduce que Kant renuncia a la exigencia de justificar el conocimiento científico. Esta es más bien la meta de la Crítica de la Razón Pura. Y, para Apel, no sólo las ciencias naturales exigen justificación de la validez de su

conocimiento, sino que esta pretensión es también básica en las ciencias culturales. A este principio lo llama "la tesis de la relevancia metodológico-normativa (la cual) se refiere a todas las formas de conocimiento humano, incluida su auto-comprensión" (Apel:1973/85:I:32).

Partiendo de Kant y Gadamer, Apel plantea una transformación de la filosofía que supere el relativismo de éste y el reduccionismo de aquél. De la filosofía kantiana, previamente transformada por Peirce en la dimensión "semiótico-pragmática" (Ib.:13), toma la idea de un a priori trascendental del conocimiento, bien que considerando no sólo el conocimiento científico. No obstante, en lugar de postular el a priori de la apercepción, Apel postula el a priori del acuerdo (Verständigung) de una ilimitada comunidad crítica de comunicación:

A mi juicio, en una reconstrucción consecuente de la filosofía trascendental, realizada a la luz del concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje, el elemento decisivo consiste en sustituir el "punto supremo" de la teoría kantiana del conocimiento, la "síntesis trascendental de la apercepción" como unidad de la conciencia del objeto, por la síntesis trascendental de la interpretación mediada lingüísticamente, como unidad del acuerdo sobre algo en una comunidad de comunicación (síntesis que fundamenta la validez pública del conocimiento). (Apel, 1973/85, II:337-8; Cfr.Ib.:II:33 y, en general, toda la introducción).

Antes de comentar esta tesis, hay que señalar el marco conceptual dentro del cual se la concibe. Me refiero a la idea de realización de la filosofía, en el sentido de sintetizar teoría y praxis, comunicación institucionalizada con comunidad humana. Se trata, pues, de una teoría gnoseológica la cual es, simultáneamente, teoría antropológica y social, como se verá más adelante. Con esta aclaración, presento una esquematización simplificada de la relación

de conocimiento en Kant (Fig. 1) y Apel (Fig. 2). Para la ilustración de la propuesta de este último, utilizo del ya conocido diagrama de Bühler:

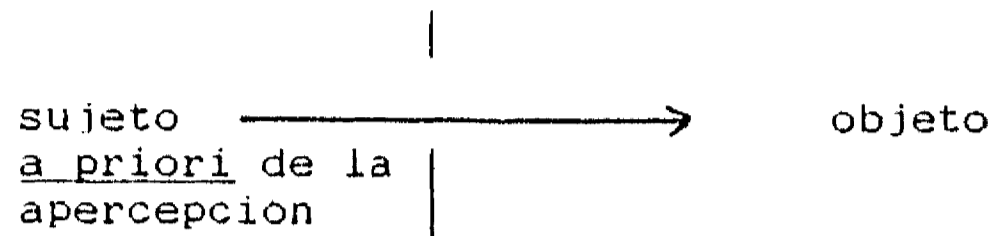


Fig. 1. Relación de conocimiento, según Kant.

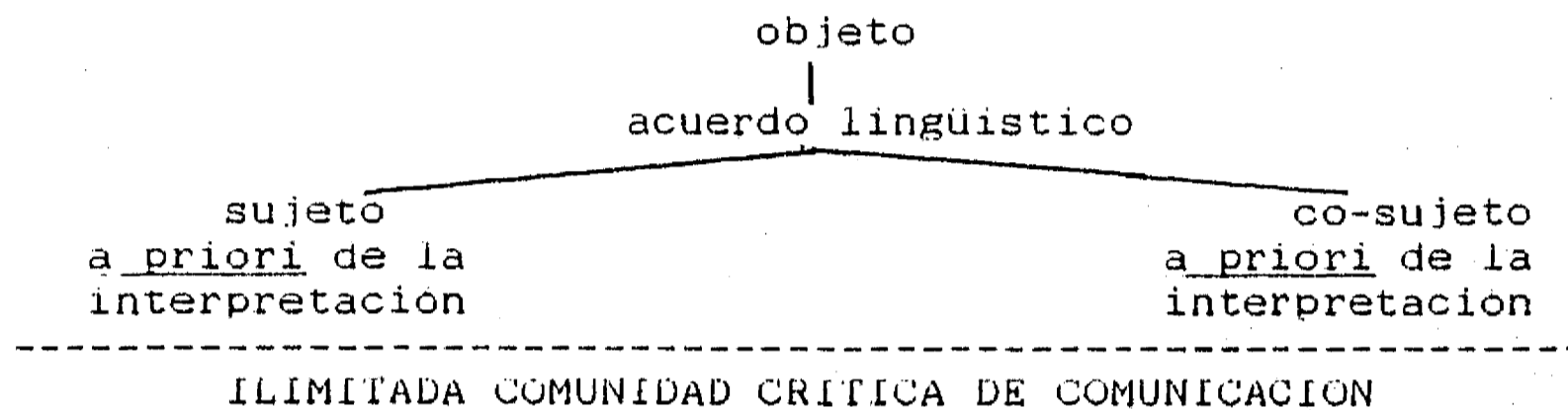


Fig. 2. Relación de conocimiento, según Apel.

Claramente se advierte la diferencia entre el conocedor solitario de Kant y el conocedor que es miembro de una comunidad de comunicación de Apel. Limitándonos ahora al segundo esquema, resulta claro que la relación sujeto-objeto no sólo está mediada por el lenguaje implícito en el acuerdo lingüístico, sino también por la participación necesaria del co-sujeto en el citado acuerdo; este no es otra cosa que el entendimiento mutuo sobre un texto, acto verbal, enunciado o proposición. Estas configuraciones lingüísticas son estructuras de significado, cuyo sentido no necesariamente es patente y, aunque lo fuera, requiere siempre de la interpretación de los co-sujetos. El acuerdo sobre dichas estructuras presupone, en consecuencia, el a priori de la interpretación. Aquí se manifiesta la tesis gadameriana de la universalidad del problema hermenéutico. Pero no basta con este principio de la interpretabilidad de los textos por parte de los interpretes; es necesario también que ambos participen en un juego lingüístico de carácter público y común, que les permita presentar

mutuamente fundamentos que soporten la validez del acuerdo. En esta exigencia inherente a la comprensión mutua sobre algo, radica la importancia de una teoría de la argumentación que preocupa tanto a Apel como a Habermas. Porque no se trata de una interacción lingüística entre co-sujetos sobre nada, pues en este caso se reduciría a palabra vana, sino que todo acuerdo es siempre sobre algo en cuanto algo. Adviértase de paso que este algo es aquello a que se refieren los enunciados o proposiciones. Por último, no sería concebible postular un a priori del acuerdo, sin postular al mismo tiempo el a priori de la ilimitada comunidad crítica de comunicación. ¿Habría posibilidad del a priori del acuerdo en caso de que se negara la presuposición de una comunidad de comunicación en el seno de la cual se pueda realizar el acuerdo, como, según se vio, lo postula el solipsismo metodológico? Ponerse de acuerdo implica necesariamente la competencia de seguir reglas de carácter público, pues nadie puede obedecer una regla privadamente. Seguir reglas significa en último extremo hablar y obrar con sentido y comprender el sentido de lo que dicen y hacen los demás. En resumen, este es un esquema comprensivo, pues abarca las dimensiones subjetiva (en el a priori de la interpretación), objetiva (pues el acuerdo es siempre sobre algo en tanto que algo) e intersubjetiva (en el a priori del acuerdo).

Detrás de esta propuesta, se pueden reconocer principios y conceptos de Kant, Peirce, Morris, Heidegger, Gadamer y el último Wittgenstein, entre otros. No se trata, sin embargo de una mera inclusión de los mismos, sino de una transformación de ellos, para integrarlos en una propuesta gnoseo -antropológica que signifique una

síntesis filosófica en una cumbre superior a las anteriores. Supera el reduccionismo kantiano del conocimiento de las ciencias naturales. Trasciende el solipsismo metodológico que, en nuestro caso, involucra a Chomsky, quien no logró superar el escollo de la validez pública de las reglas (39). Trasciende el provincionismo de la concepción wittgensteniana de juegos lingüísticos circunscritos y jugados por jugadores acriticos con respecto a las reglas de su mundo cultural, mediante la concepción de un juego trascendental del lenguaje que es el presupuesto existencial de todo ser humano. Complementa la radicalización hermenéutica gadameriana en dos sentidos: plantea la necesidad y posibilidad de fundamentar la validez del conocimiento hermenéutico argumentativamente (40); y, supera el logocentrismo que significa el concebir al comprender como un hecho casi exclusivamente lingüístico ("un ser que puede comprenderse es lenguaje" (Gadamer:1975/77:17), mediante la concepción de que el sentido acontece en el hablar, conocer y obrar. Tramonta la "filosofía del destino" en la que cae el último Heidegger, al supervalorar la "apertura del sentido" en la obra de arte como un ejemplo arquetípico del "acontecer del sentido. Si esto se aceptara, arguye Apel, el acontecer del sentido derivaría no del consenso racionalmente fundado, sino "del 'kairos' del sentido que acontece" (41).

Vale la pena detenerse un poco en este problema. En contra de la propuesta de Heidegger del acontecer del sentido, Apel opone el principio de la fundamentación del sentido que, de esta manera, constituye el a priori de la argumentación. El acuerdo sobre algo en una comunidad de comunicación precisa, por una parte, la

ausencia de cualquier tipo de coerción ejercida ya sea por personas, grupos, instituciones u otros medios más sutiles aunque no menos efectivos, como la ejercida por los media de comunicación masiva; por otra parte, requiere que, en caso de duda o controversia, los participantes puedan acudir a la única presión válida, la de los argumentos (Ib.:58), o más exactamente, "la fuerza no coactiva de los argumentos" (1986:203). En cuanto se dice algo sobre algo, se está aceptando ya el principio de la argumentación, pues lo dicho en cualquier momento tiene que soportar la prueba de la justificación racional. Incluso quien niega la argumentación, esta argumentando contra ella. Por último, si la comunidad presupuesta ha de ser crítica, esta precisa caracterización entraña la única manera en que la crítica es racional, la argumentación.

Apel insiste en el tratamiento del a priori de la comunidad de comunicación desde distintas perspectivas, en los diversos artículos que constituyen su obra fundamental, La transformación de la filosofía, entre los cuales se puede mencionar "Lenguaje y orden: análisis del lenguaje versus hermenéutica del lenguaje", "La radicalización filosófica de la 'hermenéutica' en Heidegger y la pregunta por el 'criterio del sentido' del lenguaje", "El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje" y "El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética". Cabe mencionar otros dos importantes artículos: "The a priori of communication and the foundations of humanities" (1972) y, sobre el tema de la ética, "¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?" (1982/86).

En el núcleo de la idea de la comunidad de comunicación se halla la idea de acuerdo (Verständigung). Y detrás de esta última, se encuentra otra que Apel no desarrolla explícitamente en su voluminosa obra: se trata de lo que sustenta a todo acuerdo posible: que "estamos condenados a priori al acuerdo intersubjetivo" (el primer subrayado es mio). Por la importancia de la cita la mencionare in extenso:

Se trata de la preestructura hermenéutica de una filosofía trascendental que no parte -como el idealismo trascendental kantiano- de la hipótesis de un "sujeto" o "conciencia" en general" como garante metafísico de la validez intersubjetiva del conocimiento, sino que parte del siguiente supuesto: dado que "uno solo y una sola vez no puede seguir una regla (Wittgenstein), estamos condenados a priori al acuerdo intersubjetivo, aunque cada uno de nosotros deba comprenderse por su cuenta y llegar a conocimientos válidos sobre las cosas y la sociedad en virtud de esta pre-comprensión. En esta concepción que implica una teoría consensual del acuerdo lingüístico acerca del sentido y de la posible verdad radica, a mi juicio, la superación del "solipsismo metódico" que ha desorientado a la teoría filosófica del conocimiento, al menos desde Ockham y Descartes hasta Husserl y B. Russell. No se puede lograr una conciencia cognoscitiva sobre algo en tanto que algo, o sobre si mismo como persona, que pueda identificarse indicando el yo, sin participar ya, junto con la "producción intencional", en un proceso lingüístico interpersonal de acuerdo intersubjetivo. Por tanto, para mí la "evidencia" sólo puede considerarse como "verdad" en el marco del consenso interpersonal. En este sentido, la filosofía trascendental transformada hermenéuticamente parte del a priori de una comunidad real de comunicación que, para nosotros es prácticamente idéntica al género humano o la sociedad.

Pero si cada uno por su cuenta tiene que poder percatarse con "evidencia" de la necesidad de un acuerdo en la comunidad real de comunicación -y la filosofía no puede renunciar a esta exigencia- entonces debemos presuponer claramente que, en cierto modo, cada uno debe poder anticipar en la autocomprensión que realiza mediante el pensamiento el punto de vista de una comunidad ideal de comunicación, que todavía tiene que construirse en la comunidad real: en cierto modo, cada "adulto", cada hombre que a través del proceso de socialización ha adquirido "competencia comunicativa" junto con el aprendizaje del lenguaje, debe poder estar ya en la verdad y asegurar también este hecho mediante "la reflexión trascendental" (Apel, 1973/85:I:55-7).

Si partimos del más primigenio de los hechos para el existente humano, de que "Sólo el hombre existe. La piedra es, pero no existe" (42), como dice Heidegger, habría que complementar esta concepción con la de que la esencia de ese existente es el estar condenado o, utilizando un término más positivo, estar intrínsecamente orientado al entendimiento mutuo. Este sería el fundamento último del a priori de la comunidad de comunicación como presupuesto necesario para toda comprensión, en el sentido de todo tipo de conocimiento. Pero, como la hermenéutica gadameriana postula también la orientación al consenso, habría que añadir: estamos intrínsecamente orientados al acuerdo fundado racionalmente. Si esto es lo acertado, se estaría conjunciando el tratamiento del problema del hombre y del problema del conocimiento, o como puntualiza Apel, la dimensión antropológica del conocimiento, la cual tampoco fue ajena a Gadamer.

Pero en el caso de Apel (también de Habermas), hay una tematización específica de la otra dimensión del conocimiento complementaria a la antropológica, me refiero a la dimensión social. Mientras Heidegger se detiene en la interrogante: ¿Qué es lo que siempre acontece cuando comprendemos? y Gadamer se preocupa de vindicar la noble tarea del ciudadano responsable, Apel (también Habermas) se propone correlacionar conocimiento teórico con la realización de una vida humana "mejor" (Cfr:1973/85:I:67; Habermas:1968/75:317)). No basta una filosofía del comprender, sino se precisa una del comprender mejor a fin de que se pueda responder a la interrogante: ¿Cómo debemos proceder para orientarnos en el mundo?". O dicho de otra manera: "¿según qué criterios y con qué expectativas de progreso

debemos evaluar la validez de la interpretación del mundo con la que 'ya siempre' nos encontramos y que tenemos que llevar adelante?" (Apel:Ib.:67). No es suficiente con argumentar, para justificar la comprensión del sentido de una proposición; es necesario interrogarse también hermenéuticamente si el proceso mismo de comunicación ha sido impedido o simplemente ha sido hecho imposible a causa de coerciones externas de cualquier tipo.

En el señalamiento de los factores que impiden la comunicación coinciden Apel y Habermas. Eligen dos casos arquetípicos: el primero se refiere a las coacciones del mundo interior, en el caso del neurótico o del psicópata; el segundo, al que se ejerce desde el poder institucionalizado ideológicamente, es decir, a la coacción del orden del mundo externo injustamente constituido. Puesto que en ambos casos se produce una distorsión sistemática de la comunicación, se ha de interpretar hermenéuticamente los síntomas del mal privado o social. En el primer caso, la hermenéutica deviene en psicoanálisis; en el segundo, en crítica de las ideologías.

El tratamiento gnoseo-antropológico-social de Habermas añade nuevos elementos. No sólo correlaciona conocimiento y vida mejor, a lo largo de una de sus obras capitales, Conocimiento e Interés varias veces citada, y del Apéndice que añadió a la misma obra en 1973, sino que establece una correlación entre comunicación sistemáticamente distorsionada, competencia comunicativa y crítica de las ideologías. Dejando el primer aspecto para más adelante, la dialéctica del segundo es la siguiente. Del análisis de los factores que provocan la desimbolización (ruptura de la complementación entre actos verbales,

acciones y gestos en el neurótico o psicópata) se pueden reconstruir las condiciones universales de la validez del habla. Esta reconstrucción, a su vez, proporciona los fundamentos para una crítica fundada de las ideologías. El primer tema ya fue tratado en 2.3.1.5.; el segundo, será objeto del siguiente capítulo; el tercero, a pesar de su importancia, no es pertinente al presente estudio.

Volvamos ahora al problema de la relación entre gnoseología y praxis vital. Habermas plantea en la introducción a Conocimiento e Interés que "a rational critique of knowledge is only possible as social theory" (Ib.:VII). El conocimiento objetivo puro postulado por las ciencias empírico-analíticas o el conocimiento especulativo puro (especulativamente especulativo, como Maritain, por ejemplo, tipifica al más alto grado del saber (Distinguir pour unir ou les degrés du savoir. 1932), es una ilusión. Todo conocimiento está enraizado en la vida humana o, más específicamente, en intereses profundos (*), los cuales "están implícitos 'ya siempre' en la 'pre-estructura' de la comprensión", como dice Apel concordando con Habermas (1973/85:I:64). Examinando esto desde la perspectiva de una teoría de la acción, diríamos que el conocimiento en cuanto pensamiento sobre algo, es siempre acción y, en cuanto tal, está motivado por el interés de conseguir un objetivo de la acción. No es extraño, en este marco de referencia, que Habermas relacione los intereses de conocimiento con el proceso de reproducción y constitución de la vida humana.

Habermas distingue tres tipos de intereses: el técnico, el práctico y el emancipativo.

El interés técnico subyace a las ciencias empírico analíticas. En efecto, la estructura teórica de estas ciencias (hechos, hipótesis, experimentos) adquiere su sentido cuando hace posible proposiciones predicativas, dentro de las condiciones establecidas por el mismo sistema teórico. "However, the meaning of such predictions, that is their technical exploitability, is established only by the rules according to which we apply theories to reality" (Op. cit:308). Se descubre así que la objetividad pura de las observaciones que pueden ser expresadas en proposiciones, defendida por los empiristas, es una ilusión, pues los hechos observables que frecuentemente aparecen en forma de experimentos están controlados por una organización a priori, la cual tiene puesta su meta en el éxito de una operación de tipo instrumental, es decir, una acción cognoscitiva orientada a la utilización de medios con respecto a fines. En el caso específico de las ciencias naturales, la meta última del conocimiento científico es el dominio de la naturaleza.

El interés que subyace a las ciencias histórico-hermenéuticas es el interés práctico. El mismo está orientado a la mutua comprensión entre los miembros de la comunidad de investigadores (aunque en la práctica vital pueda aparecer como incompreensión o malentendimiento). En efecto, los hechos observables de las ciencias históricas son los significados de textos empíricos. El acceso a dichos significados lo proporcionan las reglas hermenéuticas que juzgan sobre la validez de las interpretaciones de las proposiciones que los constituyen. En este caso, se puede dar también una ilusión de pretensión de objetivismo en la teoría pura. Esta consiste en suponer que existe

una relación directa entre los estados mentales y las estructuras significativas de los hechos de lenguaje de los textos. La correlación entre intérprete y mundo o lenguaje sería directa, Pero, como se vio anteriormente, entre estos polos de conocimiento media la precomprensión del intérprete (los prejuicios gadamerianos). De esta manera, el conocimiento hermenéutico resulta de la fusión de horizontes: el del estado inicial del intérprete con sus prejuicios (su tradición) y el de los significados del texto que, mediante el proceso hermenéutico, se clarifican y permiten así la comunicación entre los dos mundos. Pero es el intérprete quien establece esta comunicación al comprender el contenido de la tradición y aplicándolo a él mismo y a la situación de la comprensión. "If, however, methodological rules unite interpretation and application in this way, then this suggest that hermeneutic inquiry discloses reality subject to a constitutive interest in the preservation an expansion of the intersubjectivity of possible action-orienting mutual understanding" (Ib.:310).

Por último, el interés emancipativo subyace las ciencias sociales y la filosofía crítica. Su objeto es "to determine when theoretical statements grasp invariant regularities of social action as such and when they express ideologically frozen relations of dependence that can in principle be transformed" (Ib.). En este preciso sentido, el psicoanálisis es una ciencia paradigmática, pues consiste en la transformación de una conciencia no reflexiva con respecto a la dependencia de una situación alienante en una conciencia autorreflexiva y emancipativa (Cfr., Apel, 1973/85:49 y ss;

Habermas:1968/71:214 y ss). "The methodological framework that determines the meaning of the validity of critical propositions of this category is established by the concept of self-reflection. The latter releases the subject from dependence of hypostatized powers. Self-reflection is determined by an emancipatory cognitive interest" (Habermas, Op. cit:310).

Los intereses de conocimiento vigen como la comprensión del ser-ahí en Heidegger y Gadamer, y como el a priori del juego lingüístico trascendental de Apel. Para Habermas constituyen lo siguiente: "Orientation toward technical control, toward mutual understanding in the conduct of life, and toward emancipation from seemingly 'natural' constraint establish the specific view points from which we can apprehend reality as such in any way whatsoever" (Ib.:311).

Al mismo tiempo, colaboran con la reproducción de la especie humana y constituyen la autorreflexión de la conciencia, como autónoma y responsable. El interés técnico está orientado al dominio de la naturaleza lo cual permite al ser humano la satisfacción de sus necesidades (la auto-conservación y reproducción de la especie) y, al mismo tiempo, la posibilidad de romper con la coacción de las fuerzas naturales. El interés práctico está orientado a la interacción con los miembros de la sociedad, configurándose así las relaciones y las instituciones, y las relaciones de poder en las cuales se desenvuelve el ser humano. El interés emancipativo, mediante la autofirmación del yo en la autorreflexión, está orientado al análisis de las normas que rigen a la sociedad, para justificar la aceptación o rechazo de las

mismas. En la autorreflexión se afianza el profundo interés por la autonomía y responsabilidad que constituye una realidad fundamental del ser humano. De la misma manera que anidan en el hombre los impulsos instintivos, así también le es intrínseca la tendencia a liberarse de la coacción de la naturaleza (Ib.:312) y de la opresión del poder hipostasiado.

La propuesta gnoseológica de Habermas, al correlacionar conocimiento e interés, conjunciona filosofía y vida, teoría y praxis. Queda, sin embargo, una interrogante: ¿Es esta gnoseo-antropología social adecuada para todos los seres humanos? ¿Sería, por ejemplo, aplicable a las culturas selvícolas? ¿No peca tal vez de excesivo academicismo? (Cfr., Rasmussen:1982; Norton:1981).

Dejo sin responder estas interrogantes, pues su discusión nos desviaría demasiado del tema. Tampoco analizaré la implicación fundamental de esta propuesta, que es la posibilidad de plantear un modelo de competencia comunicativa que sea una prefiguración de un planteamiento de sociedad justa, libre de coacción y dominio, pues resulta claro que la mera conscientización de que se presuponga un a priori de competencia comunicativa ideal y, por consiguiente, realizaciones imperfectas de la misma y la consiguiente posibilidad de optar por una realización más perfecta, no hará ella sola una sociedad más justa. La interrogante importante para el presente trabajo es la siguiente: ¿Qué se puede deducir de esta propuesta gnoseológica para el planteamiento de un modelo de competencia comunicativa?

La respuesta nos la proporciona el mismo Habermas en un artículo fundamental para su teoría filosófica y para el tema de la presente

indagación: "What is Universal Pragmatics?" (1975/79). La cabal interpretación del mismo no puede lograrse, si no se lo considera en el contexto de la relación entre conocimiento e interés. En efecto, a la luz de la jerarquía que para Habermas adquiere el interés emancipativo, se puede comprender el planteamiento del objeto de una pragmática universal: "identify and reconstruct universal conditions of possible understanding" (Ib.:1).

En 3.4.2., se propuso la interrogante ¿qué son las ciencias hermenéutico-reconstructivas? Ahora se responderá a esta pregunta desde la perspectiva de la filosofía crítica de Habermas. La primera parte de "What is Universal Pragmatics" plantea el objeto de su investigación y ofrece consideraciones metodológicas que aclaran en qué sentido los universales pragmáticos son una ciencia reconstructiva.

Una ciencia reconstructiva es la que en forma sistemática y, por ende, explícita reconstruye el conocimiento pre-teórico e implícito de un sujeto competente. Según esta definición tentativa, el dominio de su investigación abarca el conjunto de competencias del ser humano. Ejemplos característicos de ciencias reconstructivas son la gramática generativa transformacional de Chomsky, la psicología cognitiva de Piaget y la teoría de la acción y de la interacción del mismo Habermas, que incluye, como parte fundamental, la teoría de la competencia comunicativa. Además está decir que, desde la perspectiva habermasiana, el dominio de objeto de estudio de esta última, al estar constituido por configuraciones simbólicas ("symbolic formations" (Ib.:20), pertenece al mundo cultural. Pero ¿qué significa

reconstruir? Sigamos a Habermas en esta explicación.

No se trata de un análisis lógico formal como el que se origina en la lógica de Carnap, pues esta, como la lógica de la ciencia, cae en la abstractive fallacy de sustraer el dominio de objeto a las dimensiones semántica y sintáctica exclusivamente, eliminando la dimensión pragmática. En este aspecto, Habermas se adhiere a la crítica que Apel hace sobre esta deficiencia de la lógica de la ciencia, a la cual se abstrae de la dimensión hermenéutica propia del lenguaje humano (**). Tampoco las ciencias reconstructivas se identifican con las ciencias naturales inductivas ni con las ciencias empirico-analíticas explicativas, como se advertirá tras la distinción que hace Habermas entre observación y acuerdo (Verstehen). La observación está referida a la experiencia sensible de cosas, eventos o estados sensibles. El observador, en principio, está solo frente al objeto (solipsismo metodológico). En cambio, la comprensión se refiere al significado de expresiones. Quien comprende un significado no puede estar solo, en principio, sino que experimenta algo en cuanto es participante en una comunicación. La complejidad de esta diferencia se puede ver en el siguiente cuadro:

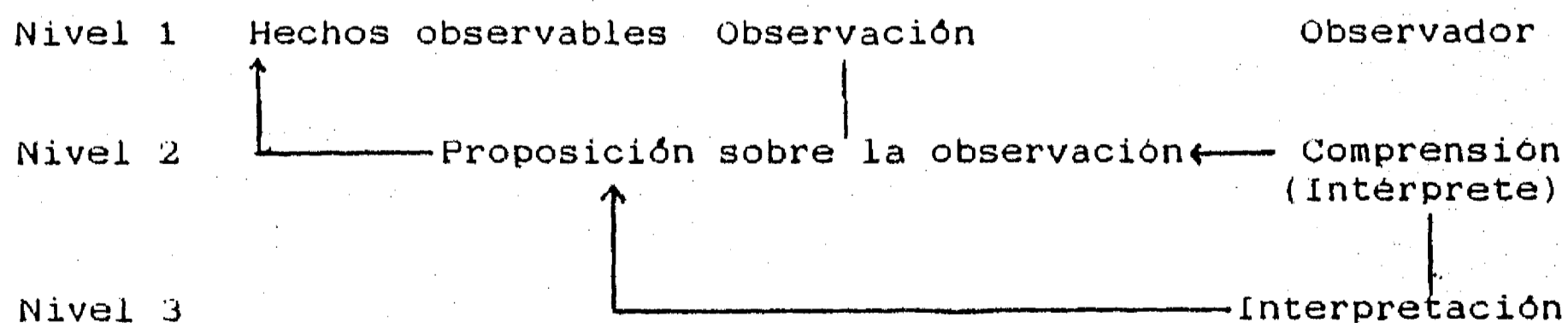


Fig. 3 Observación, comprensión e interpretación

Según el diagrama, observar hechos e interpretar significados tienen niveles diferentes. La experiencia sensible se relaciona con la realidad percibida en forma inmediata; la interpretación, en forma mediata. Las relaciones son las siguientes:

El nivel 1 relaciona al observador con los hechos observados; el resultado de la observación se expresa en una proposición observacional (Habermas habla de "observation sentence", término menos preciso que proposición). En el nivel 2, la proposición observacional es el objeto de la comprensión: lo que se relaciona es contenido semántico de la proposición y comprensión del mismo por parte de un intérprete. La proposición que representa los hechos del nivel 1, es un hecho de diferente naturaleza que las cosas o eventos, es un hecho simbólico con un contenido proposicional, referido a hechos observables, sin lugar a dudas, pero distinto de ellos. Esta proposición describe el aspecto observado de la realidad. En el nivel 3, la interpretación es una proposición sobre la proposición observacional. Representa un contenido semántico que explica el contenido semántico de la proposición observacional.

¿Qué sucede cuando la expresión de la proposición o la proposición misma es oscura? Soslayando el caso de las expresiones descriptivas (⁴⁵), se pueden distinguir dos niveles de explicación de significado en el caso de las proposiciones explicativas. En el primer nivel, la explicación del significado se dirige al contenido semántico de la proposición. Se pretende, en este caso, tomar la misma posición del autor cuando escribió el texto. Frecuentemente, hay que ir más allá de lo que significó o intentó el autor, tomando en cuenta el contexto

del que éste no se dió cuenta (Cfr., Jaus:1970/77). El segundo nivel es el más importante, pues nos abre la puerta de las ciencias reconstructivas. Cuando la interpretación hermenéutica anterior no es suficiente, el intérprete debe cambiar su actitud: en lugar de orientarse a comprender el contenido significativo a través del cual verá el mundo sobre el que se expresa, ha de dirigirse a las "generative structures of the expression themselves. The interpreter then attempts to explicate the meaning of a symbolic formation in terms of the rules according to which the autor must have brought it forth" (Habermas, Ib.:12). Ya no se trata simplemente de aplicar el conocimiento que se tiene para interpretar relaciones semánticas como acontece en las paráfrasis o traducciones normales, sino de reconstruir dicho conocimiento.

He turns away from the surface structure of the symbolic formation; he no longer looks through it intentione recta to the world. He attempts instead to peer through the surface, as it were, and into symbolic formation to discover the rules according to which the latter was produced (...) The object of understanding is no longer the content of a symbolic expression or what specific authors meant by it in specific situations but the intuitive rule consciousness that a competent speaker has of his own language. (12). Borrowing from Ryle, we can distinguish between know-how -the ability of a competent speaker who understands how to produce or perform something -and know-that -the explicit knowledge of how it is that he understands this. In our case, what the author means by an utterance and what an interpreter understands of its content, are a first-level know-that. To the extent that his utterance is correctly formed and thus comprehensible, the author produced it in accordance with certain rules or on the basis of certain structures. He understands the system of rules of his language and their context-specific application; he has a pre-theoretical knowledge of this rule system, which is at least sufficient to enable him to produce the utterance in question. This implicit rule consciousness is a know-how. The interpreter, in turn, who not only shares but wants to understand this implicit knowledge of the competent speaker, must transform this know-how into a second-level know-that. This is the

task of reconstructive understanding, that is, of meaning explication to the sense of rational reconstruction of symbolic formations (Ib.:12-3).

Ahora bien, la reconstrucción de las reglas generativas de expresiones simbólicas no se refiere, por una parte, a las expresiones mal formadas, sino exclusivamente a las bien formadas y, por otra, es una teoría referida a la reconstrucción de las competencias de la especie humana. Si se refiere, por ejemplo, a expresiones sintácticas, lógicas, éticas, pragmáticas, se refirirá a expresiones que pretenden tener validez universal, en cuanto a la gramaticalidad de las oraciones, la consistencia de las proposiciones, la legitimidad de las normas de acción o la propiedad de los actos verbales. Al mismo tiempo, abarca todas las competencias o sub-competencias humanas que se expresan simbólicamente.

En este punto, no se puede pasar por alto el reconocimiento que Habermas hace a Chomsky, quien desarrolló la idea de ciencia reconstructiva en Syntactic Structures (1957), aplicando el principio a la reconstrucción de la competencia lingüística. Tampoco se puede omitir la crítica al logocentrismo de Habermas. Ya en el primer párrafo de "What is Universal Pragmatics" había excluido de su explicación toda forma de comunicación (gestual, kinética, musical, plástica) que no fuera la de los actos verbales. Cuando ahora se refiere a las competencias de la especie, sus ejemplos se reducen a las que emplean formas simbólicas lingüísticas. Volveré sobre este problema.

Si bien las ciencias reconstructivas pueden referirse a cualquier competencia del ser humano, un caso concreto de las mismas fue el de

LINGÜÍSTICA EMPÍRICA

Datos:

- datos mensurables de la conducta lingüística
- realidades perceptibles
- hechos particulares
- seleccionados desde el punto de vista analítico

Teoría y Dominio del Objeto

- Relación explicativa entre una teoría empírica y la descripción de una realidad lingüística (hipótesis nomológicas)

Teoría y Conocimiento Cotidiano

- Una teoría empírico-analítica puede refutar el conocimiento del dominio del objeto que posee el hablante y sustituirlo por otro provisionalmente verdadero

-Puede falsarse

- La correspondencia entre teoría y objeto puede interpretarse instrumentalista o convencionalmente, pero no realista-mente

LINGÜÍSTICA RECONSTRUCTIVA

Datos:

- consciencia de las reglas del hablante competente indagado mayeúticamente
- producción simbólica que usa algo de la realidad
- categoriales
- seleccionados por los hablantes competentes desde el punto de vista de su gramaticalidad

Teoría y Dominio del Objeto

- Relación entre una teoría formal (explicans) y el conocimiento pre teórico del hablante (explicandum)

Teoría y Conocimiento Cotidiano

- Una teoría reconstructiva puede representar el conocimiento pre-teórico más o menos explícita o adecuadamente

-No puede falsarse (El informe sobre la intuición del hablante puede ser falso; pero no la intuición misma)

- La correspondencia es esencialista: si la reconstrucción es verdadera, debe corresponder con las reglas que son efectivas operativamente en el dominio del objeto

Fig. 4. Lingüística empírica y lingüística reconstructiva

la lingüística contemporánea. Habermas contrasta, para especificarla mejor, la lingüística reconstructiva según la concepción generativo transformacional con la lingüística empírica concebida según los modelos taxonómico y empírico-analítico (Fig. 4).

Según la figura 4, la lingüística reconstructiva y, en general, las ciencias reconstructivas son ciencias empíricas, pero difieren de las ciencias de la naturaleza en el sentido de que no son experimentales ni inductivas. Difieren también de las ciencias empírico analíticas, en sentido de que las hipótesis reconstructivas hacen explícitas más bien que falsifican el conocimiento preteórico (Cfr., Mc Carthy, 1979:276-9; Habermas, 1983/85). "Rational reconstructions... can reproduce the pretheoretical knowledge that they explicate only in an essentialist sense; if they are true, they have to correspond precisely to the rules that are operatively effective in the object domain -that is, to the rules that actually determine the production of surface structures" (Habermas: Ib.:16).

Con respecto a la concepción chomskiana de la lingüística generativa, Habermas advierte dos dificultades metodológicas que se podrían derivar del resumen anterior. La primera se refiere a la confiabilidad en el conocimiento intuitivo del hablante competente; este no sólo produce oraciones, sino oraciones sobre sus oraciones (40). La segunda enfoca la correlación entre teoría lingüística y gramática mental. Ya se vió que este es un punto neurálgico en la teoría de Chomsky. ¿Es la teoría lingüística idéntica a la Facultad de Lenguaje (GU o LAD)? La respuesta de Chomsky es afirmativa y en sus últimas obras se propone reconfirmarla. Como sobre esto ya se

abundó en 2.1.1.2., cabe señalar ahora que para Habermas el innatismo generativista le parece una teoría demasiado fuerte. "Within the reconstructivist conceptual strategy, the more plausible assumption that grammatical theory represents the linguistic competence of the adult speaker is suficiente" (Ib.:20). Al negar la relación teoría-LAD, no sólo se rechaza el innatismo chomskiano, sino que se posibilita la discusión de un problema teórico más importante.

En efecto, si la correlación de identidad se da entre teoría y competencia del hablante adulto, esta competencia puede originarse también en el proceso de hominización a través del lenguaje, es decir, puede ser un resultado de la correlación entre las capacidades innatas del ser humano y la constitución del mismo como existente en el mundo de la cultura. Puestos en esta alternativa, viene la última cuestión derivada de la teoría de la ciencia reconstructiva: "Universal Pragmatics versus Transcendental Hermeneutics". Con ella concluye Habermas la primera parte del "What is Universal Pragmatics?".

Se puede proponer el problema con las siguientes interrogantes: ¿Cuál es la relación entre una reconstrucción de la pragmática universal y una filosofía trascendental del a priori de la apercepción como condición de la experiencia en general y, en consecuencia, como la simultánea condición de la posibilidad de la experiencia de los objetos de conocimiento? (*) ¿Cuál es su posición ante la transformación de la filosofía kantiana propuesta por Apel, en la que ~~sustituye~~ el a priori de la apercepción por el a priori de la comunidad de comunicación?

A la primera cuestión, Habermas responde ofreciendo una versión del

concepto de trascendental mucho más débil que la kantiana. En lugar de la apercepción pura o trascendental, la cual constituye el objeto de conocimiento, Habermas concibe una competencia del sujeto cognoscente a la cual denomina "una estructura conceptual recurrente", cuya relación con el objeto fenoménico no es la de constituirlo, sino la de juzgarlo como experiencia coherente o no.

From now on, transcendental investigation must rely on the competence of knowing subject who judge which experiences in order to analyze this material for general and necessary categorial presuppositions. Every reconstruction of a basic conceptual system of possible experience has to be regarded as a hypothetical proposal that can be tested against new experiences. As long as the assertion of its necessity and universality has not been refuted, we term trascendental the conceptual structure recurring in all coherent experience. In this weaker version, the claim that structure can be demonstrated a priori is dropped (UP:21-2).

Se pueden esquematizar las dos versiones de la siguiente manera:

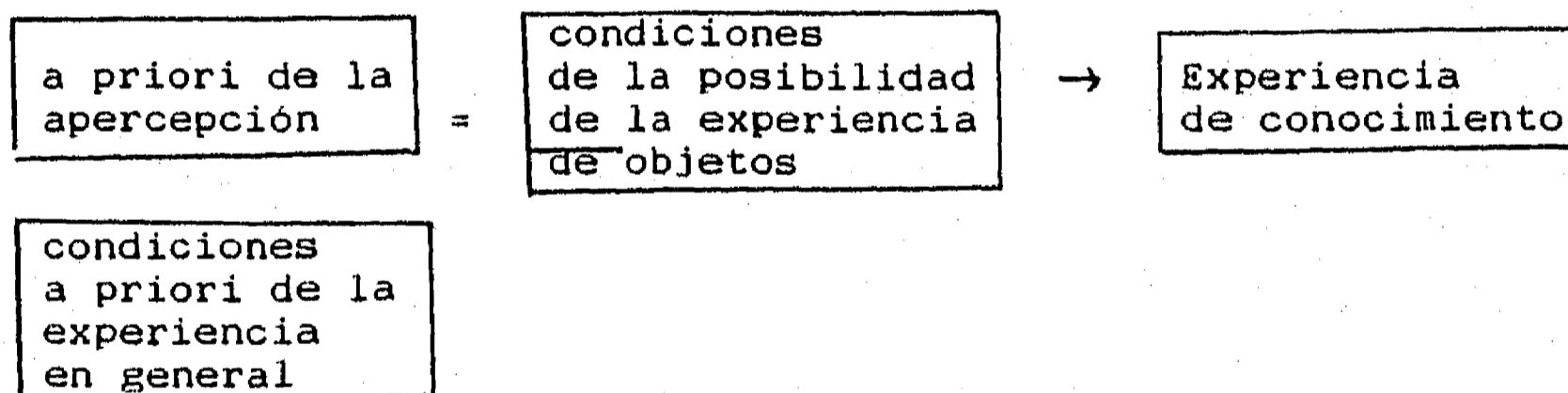


Fig. 4 Condiciones de la experiencia según Kant

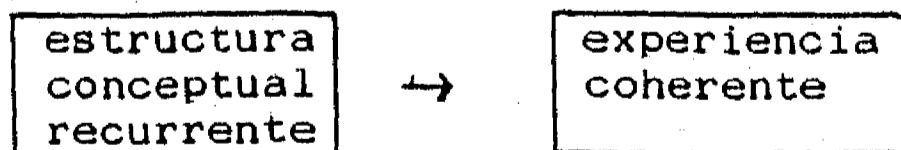


Fig. 5 Condiciones de la experiencia según Habermas

Esta mitigación del concepto de trascendental contiene consecuencias importantes. En lugar de un sujeto trascendental y, por ende, ahistórico, se propone ahora un sujeto recurrente y relativo con

la experiencia. La relación entre ambos ya no es absoluta, sino relativa con la historicidad del sujeto y, por ende, de la caracterización del objeto como coherente. "From this modification follows consequences that are scarcely compatible with original program. We can no longer exclude the possibility that our concepts of objects of possible experience can be successfully applied only under contingent boundary conditions, that, let us say have therefore been regularly fulfilled by natural constants. We can no longer exclude the possibility that the basic conceptual structure of possible experience has developed phylogenetically and arises anew in every normal ontogenesis, in a process that can be analyzed empirically" (Habermas:Ib.:22) (4ª).

Otra consecuencia, esta vez derivada del proyecto filosófico mismo de Habermas es el cambio del foco de la investigación. En lugar de orientarla a la constitución del objeto de conocimiento (aunque sin renunciar completamente al mismo), focaliza su atención en la posibilidad de lograr la comprensión y el consenso en la comunicación en el lenguaje ordinario (Cfr:Mc Carthy:19769:279).

Habermas acepta una investigación trascendental de la comprensión siempre que se le considere desde el aspecto del proceso de la experiencia. Si se habla, por ejemplo, de experiencia comunicativa, hay un hecho: el oyente, al comprender una expresión, tiene una experiencia. Esta experiencia corresponde con la experiencia de objetos, con la salvedad de que el objeto, en ese caso, es de carácter lingüístico. De esta manera, si se analiza el a priori de los objetos en general, se tienen que poder analizar también los conceptos a

priori de las expresiones en general, esto es, "the basic concepts of situation of possible understanding" (Ib.:23). Este a priori es la estructura que está detrás de los enunciados correctos de la vida cotidiana. Desde este punto de vista, "the general structures of speech must first be investigated from the perspective of understanding and not from that experience. As soon as we admit this, however, the parallels with transcendental philosophy is -to oversimplify- that we constitute experiences in objectivating reality from invariant points of view; this objectivation shows itself in the objects in general that are necessarily presupposes a system of basic concepts" (Ib.:24). La experiencia kantiana es constituida, en cambio la experiencia lingüística es generada.

La segunda objeción se refiere a la distinción entre trascendental y empírico que es tajante en Kant y borrosa en Apel, según Habermas. Si se parte del apriorismo kantiano, ¿cómo se puede distinguir entre el análisis reconstitutivo y el empírico-analítico? En el caso de la lingüística, la conciencia de las reglas del hablante competente es a priori; pero la reconstrucción de este a priori requiere la interrogación hermenéutica a los hablantes competentes, lo cual constituye para el lingüista un conocimiento a posteriori. Ahora bien, por una parte, el conocimiento implícito del hablante competente difiere de su descripción explícita a tal punto que el mismo lingüista no puede confiar en sus propias intuiciones y, por otra, los procedimientos de investigación de la lingüística siguen las pautas de las investigaciones de las ciencias nomológicas. Las diferencias metodológicas -continúa Habermas- en la recolección de datos

(descripción vs. interpretación) y en las concepciones teóricas (leyes vs. reglas) no destierran a la lingüística de las ciencias empíricas.

Aplicando lo anterior al caso de dos modelos reconstructivos, el de Piaget y el de Chomsky, Habermas considera que ambos establecen una conexión entre el análisis formal y el empírico, aunque desde distintas perspectivas. Soslayo momentáneamente este último aspecto; lo importante es resaltar que, según Habermas, el término trascendental, al estar contrastado con lo empírico, conlleva a malentendidos en el programa de investigación de la pragmática trascendental.

Cabe ahora preguntarse si estas objeciones apuntan al meollo del programa reconstructivo de Apel. Habría que responder que, ateniéndonos a los anteriores argumentos, Apel mantiene -es verdad- el término trascendental, pero con un sentido diferente al de Kant. Como se vio anteriormente, el a priori de la comunidad de comunicación, el a priori del consenso, el a priori hermenéutico y el a priori de la argumentación son considerados como las condiciones del comprender, del hablar y del obrar con sentido. Son trascendentales en cuanto constituyen un a priori; pero esto no significa que se mantenga el abismo entre lo trascendental y lo empírico. Es particularmente ilustrativo el estudio sobre la epistemología de Chomsky (Cfr:3.4.1.), donde se muestra la confluencia entre estas dos dimensiones. La noción de trascendental puede ser aplicada, en el sentido de su apriorismo, incluso a planteamientos biólogos como los de Chomsky y Piaget. Para aquél, el dato genético es el a priori del homo syntacticus, mientras que para éste, el a priori es el sujeto empírico que evoluciona en estadios o, más exactamente, es el

mínimo genético para poder evolucionar constructivamente.

Más interesante que la objeción al concepto transformado de trascendental, es la orientación del pensamiento de Habermas en relación a la competencia comunicativa, a partir de los supuestos gnoseológicos de Piaget y Chomsky.

La psicología cognitivo-evolutiva de Piaget se refiere al desarrollo de las competencias del niño, como estructuras de pensamiento y acción. Estas estructuras son adquiridas en la confrontación activa del niño con el mundo externo. Por esta razón, el desarrollo de la inteligencia guarda estrecha relación con la "construcción del universo interno y externo" (Cfr., Habermas, 1981/84; I:69-9). De esta manera emerge la demarcación entre las construcciones del sujeto y su oposición al universo del objeto. Este último no es un objeto unitario, sino que está escindido entre un universo de cosas y un universo social, el cual es "la acción recíproca entre sujetos y objetos y la acción recíproca entre un sujeto y otros sujetos" (Piaget, 1950:189ff. Cit. Habermas, Ib.:68). De este programa se puede extraer una estructura de la realidad que concuerda con la concepción gnoseo-antropológica de Habermas. Tenemos primero el mundo interno de la subjetividad; en oposición al anterior, está el mundo externo de la objetividad; por último, de la correlación entre sujetos surge el mundo de la intersubjetividad. No está demás acotar que esta estructuración es semejante a la contraposición de Cassirer entre los mundos correspondientes al yo, al tú y al ello (1942/72) y concordante con el esquema de Apel que se presentó proyectándolo sobre el órganon de lenguaje de Bühler (Cfr., 71). Hay otro aspecto en el que la

correspondencia entre el programa de Habermas con el de Piaget resulta fundamental. Me refiero a que las competencias humanas, entre ellas la competencia comunicativa, no son concebidas estática, sino evolutivamente. Recuérdese que la concepción genética de Piaget no es sólo un principio psicológico, sino también epistemológico, como lo confirma en su obra póstuma escrita con García, Psicogénesis e historia de la ciencia (1982). A pesar de las profundas divergencias entre estos dos pensadores, la noción de génesis puede concordar con la de evolución histórica del ser humano y de sus competencias de Habermas.

Pero, desde un punto de vista metodológico, Habermas se atiene más a la reconstrucción hipotética de Chomsky que a la genética de Piaget. En el siguiente capítulo se analizará ampliamente este aspecto.

Se puede resumir el pensamiento de Habermas de diversas maneras. Por ejemplo, se puede plantear que al analizar la comunicación sistemáticamente distorsionada, es posible encontrar una ciencia emancipatoria paradigmática, el psicoanálisis (hecho que concuerda con la tesis de la jerarquía del interés emancipativo entre los intereses de conocimiento), lo cual posibilita la formulación de un modelo de competencia comunicativa que tiene por objeto el análisis crítico de la sociedad y del puesto del hombre en la misma. Desde otro punto de vista, se puede decir que el ser humano es esencialmente reflexivo y, por ende, simultánea y constitutivamente crítico. En lo anterior se funda que la crítica a los aspectos enajenantes de la sociedad deba proponerse una meta emancipativa y, por consiguiente,

la crítica deba ser simultáneamente ética. La meta es la de constituir una sociedad de hombres que logren una mejor autonomía libre y responsable. Este ideal de vida ética se realiza en una sociedad donde se haga efectivo el ideal de una competencia comunicativa.

Una crítica contundente a la anterior concepción es que la mera concientización de que existen varias competencias en el ser humano, ni la capacitación en las fundamentales, como la competencia comunicativa, ni siquiera el perfeccionamiento en varias o en una de ellas (el eximio usuario de la competencia comunicativa), no hacen por sí mismas una sociedad justa. Se deben considerar muchos otros factores para lograr este meta de la gnoseo-antropología de Habermas, compartida por Apel en muchos aspectos, como ya se vio anteriormente.

Otra crítica a la concepción del hombre y de su competencia comunicativa de Habermas es el logocentrismo, al que el propio Habermas critica cuando lo atribuye a Bühler y a los filósofos analíticos (Cfr. 1981/84, I: 276-8). Lorenzer, citando a Bittner, enjuicia este reduccionismo:

También F. Kainz, de modo semejante a Bühler, llama con cierto énfasis al nivel lógico-conceptual de los signos lingüísticos el "nivel más alto", y a la función nominativa y designativa "lo esencial del lenguaje". Junto a la orientación lingüística de los métodos de investigación para los cuales el lenguaje infantil no difiere de los otros, quizás esa fundamental toma de partido que unilateralmente identifica el lenguaje con lo espiritual del hombre y, al mismo tiempo, cree discernir el criterio de lo "espiritual" en la figuración por así decirlo "abstracta" de estados de cosas que son independientes del yo, ha contribuido de manera decisiva a que la función figurativa del lenguaje, referida a las cosas mismas, recibiera una atención mucho mayor que su raíz afectiva. No se admiten de buen grado los orígenes pulsionales, "animales", de esas funciones que son humanas por excelencia....Por lo demás, un lenguaje de signos formalizados, vacío de afectos, difícilmente podría considerarse el triunfo máximo del

espíritu humano, sino, más bien, habría que verlo como el síntoma de una alienación de sí del hombre. En semejante lenguaje serían imposibles el estilo individual, la expresión personal. Precisamente en el arco de tensión cuyos extremos son la referencia a las cosas mismas y la referencia al yo, la figuración y el testimonio, el proceso primario y el proceso secundario, el lenguaje deviene humano (Bittner, G. Psyche, 1972: 26. Cit. Lorenzer, 1973/76: 95-96).

Una gnoseo-antropología no puede privilegiar la dimensión representativa del lenguaje con detrimento de las otras dimensiones, la expresiva o la apelativa. Enfocando el aspecto expresivo, como lo hace Lorenzer, considero fundamental incluir la dimensión pulsional humana. Al tomar esta posición, debo aclarar que esto resulta congruente con la admisión de la contribución lacaniana. Asimismo, quiero aclarar que me refiero a la dimensión pulsional de los procesos primarios propios del ser humano. El hombre no es sólo comunicante y racional, es también deseante y gozante. Por esto mismo, pulsiona. Pero las pulsiones humanas no son de la misma índole que las pulsiones de los animales. Estos carecen de inconsciente; el ser humano es conciencia más inconsciente, constituido por el lenguaje y estructurado como un lenguaje. Una gnoseo-antropología comprensiva no puede soslayar esta dimensión del ser humano.

La cuestión de la reconstrucción de los universales pragmáticos nos condujo a la dilucidación de cuál es el enfoque gnoseológico apropiado para el planteamiento de un modelo de competencia comunicativa. Efectuado dicho análisis, queda preguntarse lo siguiente: ¿Cuáles son esos universales pragmáticos? ¿En qué sentido la teoría de los actos verbales proporciona el cuerpo para efectuar la anatomía de los universales pragmáticos? Estas y otras interrogantes forman parte de la discusión del siguiente y último capítulo.

NOTAS DEL CAPITULO 3

1. "Hemos visto que las proposiciones atómicas, a partir de las cuales se derivan todas las demás como funciones veritativas suyas, pueden contener, aparte de nombres de cualidades y relaciones, sólo nombres lógicamente propios de los constituyentes de los hechos figurados y no descripciones. Si se hace uso de una descripción en lugar de un símbolo puramente demostrativo, entonces se genera, no una figura de un simple hecho atómico. Un nombre lógicamente propio, además, sólo puede darse a un objeto de conocimiento directo en tanto uno está actualmente en contacto directo con él (acquaintance); no cabe hacer uso de un símbolo demostrativo para nombrar una cosa que no está presente. Ahora bien, apenas nadie contestó, durante la totalidad del período de que nos ocupamos, el que los objetos únicos de conocimiento directo o, en todo caso, los únicos objetos particulares de conocimiento directo fuesen datos sensibles. Pero los datos sensibles son esencialmente privados para la persona que los tiene, de lo que se sigue que nunca dos personas pueden conocer directamente el mismo objeto. Russell vió esto muy claramente, y así en la segunda de sus conferencias del *The Monist* sobre la filosofía del atomismo lógico (1981) dice: "Puede uno usar 'esto' para referirse a un particular del que se posee conocimiento directo en el momento. Nosotros decimos 'esto es blanco'. Si estás de acuerdo en 'esto es blanco', significando el esto que ves, estás utilizando 'esto' como un nombre propio. Pero si tratas de aprehender la proposición que yo estoy expresando cuando digo 'esto es blanco' no puedes hacerlo. Si lo que quieres es este trozo de tiza como objeto físico, entonces no estás utilizando un nombre propio" (Urmson, 1956/78:159).

2. Este es el resumen que Gellner hace de la teoría de la mente de Gilbert Ryle, propuesta en *The Concept of mind* (Op. cit:22): "la mente humana no es una entidad, ni un proceso, ni una clase de hechos, ni un receptáculo radicalmente distinto de los hechos tangibles o de las cosas, sino, por el contrario, y hablando en términos muy generales, el modo que tenemos de hacer las cosas. A esto se le puede dar el nombre de conductivismo, y lo es ciertamente, pero, a diferencia de otras formas de conductivismo, sostiene que sus descubrimientos son una simple explicación de lo que de hecho se halla en nuestros conceptos, en las formas de usar las palabras que se refieren al pensamiento, etc. No pretende, pues, negar la existencia de algo, sino simplemente dar una interpretación correcta del valor de su existencia, de modo que las expresiones que a él se refieren están ligadas a las demás (en particular, las que se refieren a las personas y a su comportamiento). El conductivismo de Ryle trata, por tanto, de ser una explicación que no cambia nada, salvo las falsas interpretaciones filosóficas de la situación".

3. Cfr. Habermas, 1968/71, c:5; Apel, 1973/85, t. II, c.2.

4. Peirce, a quien Apel llama el Kant norteamericano, es uno de los preminentes antecesores del racionalismo crítico. Desde el punto de vista gnoseológico, dos ideas resultan de primera importancia: la teoría del consenso de la comunidad de investigadores y la constitución de lo real a través de dicho consenso sobre las proposiciones acerca de lo real. Habermas le dedica un capítulo en Conocimiento e Interés. Una de sus referencias importantes es: "Investigation differs entirely from these methods in that the nature of the final conclusion to which it leads is in every case destined from the beginning, without reference to the initial state of belief. Let any two minds investigate any question independently and if they carry the process far enough they will come to an agreement which no further investigation will disturb" ("The Logic of 1873", VII, 319. Cit. Habermas, 1968/71:92). Sobre la relación entre realidad y comunidad de investigadores dice Peirce: "The real... is that (es decir, el objeto de la opinión) which, sooner or later, information and reasoning would finally result in, and which is therefore independent of the variations of me and you. Thus, the very origin of the conception of reality shows that this conception essentially involves the notion of a Community, without definite limits, and capable of a definite increase of knowledge". (Peirce, Collected Papers, 5.311 (1978) Cit. Apel, 1973/85, II:164). Apel continúa con la siguiente acotación: "Con otras palabras: la 'última opinión' de la 'indefinite Community of investigators' constituye el 'punto supremo' de la transformación peirceana de la 'lógica trascendental' kantiana. En él convergen el postulado semiótico en la unidad supraindividual de la interpretación y el postulado de la lógica de la investigación, que consiste en una confirmación experimental de la experiencia in the long run. El sujeto cuasi-trascendental de esa unidad postulada es la comunidad ilimitada de interpretación. (Ib.).

5. "Repitámoslo, para el falsacionista ingenuo, una teoría se falsa mediante un enunciado "observacional" ("reforzado") que entre en conflicto con ella (o más bien que él -el falsacionista- decide interpretar como que entra en conflicto con ella). El falsacionista sofisticado considera falsada una teoría científica T' con las siguientes características: (1) T' tiene más contenido empírico que T, es decir, predice nuevos hechos, esto es, hechos improbables a la luz de, o incluso prohibidos por, T; (2) T' explica los aciertos previos de T, es decir, todo el contenido no refutado de T está incluido (dentro de los límites de error observacional) en el contenido de T'; y (3) alguna parte del contenido excedente de T' está corroborada" (Lakatos, 1970/75:229).

6. Lakatos discute los supuestos del falsacionismo ingenuo, para el cual se puede derrocar una teoría con la ayuda de puros hechos. Esto supone la división entre enunciados especulativos y enunciados observacionales y supone también que si los segundos satisfacen el criterio de ser fácticos y observacionales, se puede concluir que se ha demostrado partiendo de hechos. Los hechos objetivos son el criterio último de demarcación de teorías. Pero ambos supuestos son falsos, según Lakatos. Si se considera el primer supuesto que divide

los enunciados especulativos de los observacionales, un hecho de la historia de la ciencia lo desmiente: las "observaciones" de la luna por parte de Galileo: "Galileo proclamaba que podía 'observar' montañas en la Luna y manchas en el Sol y que estas 'observaciones' refutaban la teoría largo tiempo sostenida de que los cuerpos celestes eran bolas de cristal sin defecto alguno. Pero sus 'observaciones' no eran 'observacionales' en el sentido de ser observadas por los-desnudos-sentidos. La confianza en ellas dependía de la confianza en su telescopio, y en la teoría óptica del telescopio, que eran violentamente puestos en duda por sus contemporáneos. No fueron las observaciones -puras, no teóricas- las que se confrontaron con la teoría aristotélica, sino que fueron las observaciones de Galileo a la luz de su teoría óptica las que se enfrentaron a las 'observaciones' de los aristotélicos a la luz de su teoría de los cielos" (Ib:211).

7. El concepto de ley natural también puede considerarse desde las dos perspectivas científicas: es algo objetivo de la naturaleza que la ciencia descubre o es algo puesto por el hombre a la reflexión sobre la naturaleza. Kant esclareció suficientemente este punto. Pero es interesante mostrar el pensamiento de Heisenberg, un científico natural más que filósofo: "El concepto de 'ley natural' cambia así gradualmente; su importancia no se advierte en su generalidad, sino en sus consecuencias concernientes a las regularidades de los detalles. Se convierte en una regla para las aplicaciones técnicas. La característica más importante de una ley natural se advierte en el hecho de que permite al científico prever qué sucederá en su experimento dado" (1964/67:14). Es importante hacer notar que una ley natural es una "regla" y que el objeto que rige son los "experimentos". Así mismo, no solo la teoría del investigador constituye el objeto, sino que, al elegir un lenguaje, delimita previamente lo que puede ser objeto de estudio científico. Dice Heisenberg: "Si nos queremos acercar al "uno" en los términos de un lenguaje científico preciso, es necesario buscar ese meollo de la ciencia natural, descrito por Platón, en el cual se encuentran las simetrías matemáticas fundamentales. Pensando en este lenguaje, el hombre debería darse por satisfecho con la proposición "Dios es un matemático", porque ha limitado voluntariamente su visión a la parte del universo que es comprensible en el sentido matemático de la palabra; comprensión que puede describirse en términos racionales.

Popper es uno de los teóricos más importantes del racionalismo crítico. En La Lógica del descubrimiento científico (1959/) afirma que es "muy importante" para el conocimiento científico averiguar qué han pensado y dicho otros acerca del problema en cuestión, porqué han tenido que afrontarlo, cómo lo han formulado y cómo han tratado de resolverlo" (p.17). En otras palabras, el científico antes de la observación, debe cargarse de teoría. "The usual view of knowledge is that it originates with observations. We may replace this by the view that knowledge is always a modification of earlier knowledge" -afirma en un diálogo con Eccles (1977:425). Popper, asimismo, está consciente de las limitaciones de la ciencia empírica. Según él, no existe un sólo sistema teórico ni un solo mundo lógico posible. "El sistema llamado 'ciencia empírica'

representa únicamente un mundo: el 'mundo real' o 'el mundo de nuestra experiencia' (1937/77:38). Su oposición al objetivismo positivista (también al trascendentalismo) es radical. En el positivismo se presupone una confianza en los "datos inmediatos de los sentidos" o en las impresiones en una "tábula rasa". En el trascendentalismo, se presupone una confianza en la capacidad de aprehensión de las formas internas. En el falsacionismo sofisticado de Popper y Lakatos, se presupone una confianza en la capacidad del intelecto para falsar las series de teorías, para explicar los datos anteriormente anómalos y para corroborar contenidos. Ahora bien, las tesis científicas están constituidas no por hechos, sino por proposiciones, las tesis como tales son hechos de discurso. ¿Dónde reside la objetividad de las proposiciones? "La objetividad de los enunciados -dice Popper- descansa en el hecho de que pueden contrastarse intersubjetivamente (Ib:43). Por último, Popper considera que la filosofía de la ciencia deviene de la cosmología. "Creo que existe un problema filosófico por el que se interesan todos los hombres que reflexionan: es el de la cosmología, el problema de entender el mundo -incluidos nosotros y nuestro conocimiento como parte de él. Creo que toda ciencia es cosmología (Ib:16).

8. "¿Cómo sabemos que un hombre está siguiendo realmente -por sí mismo- las reglas mediante las que descubrimos su comportamiento? ¿Cómo sabemos que no se trata únicamente de reglas que hemos aplicado a su comportamiento desde fuera? A mi entender ésta pregunta expresa realmente -de un modo moderno, no psicologista, el interés irrenunciable de las ciencias sociales por "comprender" el "sentido" de las acciones. (La respuesta de Winch es:) sólo puedo constatar que un hombre sigue una regla -por ejemplo, que habla o actúa con sentido- si su comportamiento resulta comprensible, a partir de un juego lingüístico, como seguimiento de reglas controlables públicamente; pero esto sólo lo puedo constatar participando en ese juego lingüístico" (Apel, 1973/85, II:237-8).

9. En la introducción del libro de Chomsky-Miller, El análisis formal de los lenguajes naturales (1963/72), estos autores se refieren a la lingüística como la "primera (disciplina) científica de las ciencias del hombre" (p.12). El libro muestra precisamente cómo procede la disciplina, no sólo en cuanto a rigurosidad matemática, sino en cuanto a los sustratos teóricos de la misma. Pero ¿procede la lingüística chomskiana como las ciencias naturales? ¿Es aplicable el principio del falsacionismo sofisticado de la misma manera que en la física? Estas son interrogantes que se contestarán en la exposición. Pero, para precisar conceptos es importante citar la caracterización que Lakatos efectúa sobre el falsacionismo popperiano. "Para el falsacionista sofisticado una teoría es "aceptable" o "científica" solamente si tiene más contenido empírico corroborando que su predecesora (o rival), esto es, solamente si conduce al descubrimiento de nuevos hechos. Esta condición puede analizarse en dos cláusulas: que la nueva teoría tenga más contenido empírico ("aceptabilidad"₁) y que alguna parte de este contenido excedente esté verificado ("aceptabilidad"₂). La primera cláusula se puede

comprobar inmediatamente mediante un análisis lógico priori: la segunda solo se puede comprobar empíricamente, lo cual puede llevar un tiempo indefinido" (Op. cit:229).

10. Chomsky analiza la contribución de Huarte de San Juan en varias de sus obras, entre ellas El lenguaje y el entendimiento (1968/73). Se detiene particularmente en la importancia del concepto de ingenio y su relación con la capacidad creativa de la mente humana en oposición a la capacidad generativa de los animales. "Según Huarte, en efecto, -dice- los 'hombres heroicos y de alta consideración' que inventaron el nombre apropiado a esta cosa le dieron el de ingenio porque 'hallaron que había en el hombre dos potencias generativas: una común con los brutos animales y plantas, y otra participante de las substancias espirituales. 'El entendimiento es potencia generativa', y 'tiene virtud y fuerzas naturales de producir y parir dentro de sí un hijo, al cual llaman los filósofos naturales noticia o concepto'" (pp.22-3). Distingue luego Huarte tres niveles de ingenio: el ingenio dócil, que corresponde con el intellectus patiens de Aristóteles; el ingenio de la inteligencia normal, que le permite generar conceptos nunca oídos; y el ingenio propio de la verdadera capacidad creadora, que no está al alcance de la inteligencia normal, a saber, la capacidad poética. Una especificación muy clara sobre la noción de gramática generativa como ingenio que hace nos la da Chomsky en Rules and Representations (1980:48).

11. Un sistema axiomático no puede ser falsado, sólo se puede demostrar su coherencia e incoherencia lógica. En un cierto sentido, no constituye ciencia sobre la realidad o sobre algún tipo de realidad. En cambio, un modelo matematizado constituido por postulados, si puede ser falsado, de la misma manera en que pueden ser falsadas las teorías físicas. Las reglas del tipo X Y (gramática de dependencias) pueden ser falsadas empíricamente. Gadet-Pecheux (1981/84:143) dan un ejemplo ilustrativo: "un ejemplo muy simple para ilustrar a la vez el interés de esa validación empírica es el establecimiento de una regla y el uso que de ella se hace en el razonamiento de las posibilidades e imposibilidades de la lengua. Supongamos las oraciones: 1) Pedro verá a María; 2) ¿A quién verá Pedro?; 3) La razón por la cual Pedro verá a María es un secreto; 4) A quién la razón por la cual Pedro verá es un secreto? La imposibilidad de (4) hace pensar que la extracción del complemento por una pregunta de tipo ¿a quién...? no es posible más que en una oración simple. Ese funcionamiento de lo imposible-en-la-lengua del razonamiento en Chomsky coincide con la noción popperiana de experiencia de pensamiento, que considera las consecuencias de una deducción llevada al absurdo (en este caso: si es posible en una oración simple ¿porqué no sería posible en una oración compleja?)".

12. Para Chomsky explicar es prácticamente lo mismo que exponer su modelo. El niño genera gramáticas, el adulto oraciones gramaticales, de un modo inconsciente: "To the extent that a linguistic theory succeeds in selecting a descriptively adequate grammar on the basis of primary linguistic data, we can say that it meets the condition of

explanatory adequacy. That is, to this extent, it offers an explanation for the intuition of the native speaker on the basis of an empirical hypothesis concerning the innate predisposition of the child to develop a certain kind of theory to deal with the evidence presented to him. Any such hypothesis can be falsified (all too easily, in actual fact) by showing that it fails to provide a descriptively adequate grammar for primary linguistics data from some other language -evidently the child is not predisposed to learn one language rather than another. It is supported when it does provide an adequate explanation for some aspect of linguistic structure, an account of the way in which such knowledge might have been obtained" (Chomsky, 1965:26).

13. "Una teoría (o modelo) es una combinación de supuestos y dispositivos de los cuales pueden deducirse proposiciones empíricas específicas acerca de los fenómenos observables. Una proposición empírica de una teoría es una afirmación acerca de datos observables que debe ser cierta, si la teoría lo es. Las proposiciones empíricas deducidas del modelo son comparadas con los datos realmente observables con el propósito de determinar si el modelo postula proposiciones exactas. La verificación de la teoría es el proceso general mediante el cual las proposiciones empíricas deducidas de la teoría propuesta son comparadas con los datos observables. Si las proposiciones empíricas deducidas de la teoría coinciden con las observaciones, podemos, por los menos en esta medida, aceptar tentativamente la teoría como una descripción razonable de un fenómeno. La teoría es aceptada tentativamente hasta que se proponga otra mejor. Si las proposiciones deducidas de la teoría no coinciden con las observaciones, debemos revisar nuestra teoría o quizás rechazarla. Presentar un modelo es ofrecer un patrón conceptual inteligible y sistemático para los datos observables. El modelo no debe ofrecer simplemente una descripción general del fenómeno, sino que también debe proporcionar un patrón general de conceptos dentro del cual aparezca de modo inteligible lo que se observa" (Cohen, David, 1974/79:146).

14. En una discusión con S. Hampshire efectuada en la televisión inglesa, Chomsky aborda este problema de la siguiente manera: es evidente que hay científicos que pueden idear un lenguaje que no está sujeto a la estructura de los universales formales tal como los propone el modelo generativo transformacional. De aquí concluye que hay otras facultades más allá del lenguaje, aunque se las estudiaría de una manera análoga a la facultad de lenguaje. Pero, en todo caso, estas facultades serían empíricamente limitadas. Nosotros los humanos estamos en condiciones de comprender las limitaciones de la rana; es posible, añade Chomsky, que pueda haber "some more complicated organism than us might be able to tell what our limitations are" (Cit. Apel, Ib:261).

15. Esta no es una mera deducción de Apel. Chomsky es explícito en su posición innatista como postulado predictivo de las condiciones de conocimiento y de explicación de las diversas facultades del ser

humano. Después de rechazar toda hipótesis culturalista y empirista, afirma categóricamente que la facultad de lenguaje es lo estructural previo y el "carácter de la especie" del ser humano no solo en cuanto es condición necesaria y suficiente de la competencia lingüística, sino también para el desarrollo de la conciencia moral, de "la realización cultural" y de "la participación en una comunidad libre y justa" (Chomsky, 1975/79:206). Más todavía, según Chomsky, los instintos sirven de base a las realizaciones del intelecto creativo. Un caso que comenta como pertinente es la concepción de Bakunin de que el fundamento de la lucha del hombre contra la autoridad impuesta es el "instinto de rebelión" (Ib:207).

16. Apel cita en una nota la opinión de Chomsky (1968:110), la cual vale la pena reproducir por su contundencia: "I would want to use 'knowledge' in the sense in which Leibnitz uses it: as referring to unconscious knowledge, principles which form the sinews and connections of thought but which may not be conscious principles, which we know must be functioning although we may not be able to introspect into them. The classical rationalist's view is that there are many principles which determine the organization of knowledge which we may not be conscious of. You can think of these principles as propositional in form, but in any event they're not expresible. You can't get a person to tell you what these principles are. Incidentally, I think that the rationalists didn't go to all far enough: in fact the one fundamental mistake that I think is made by the Leibnizian theory of mind is its assumption that one could dredge out these principles, that if you really worked hard at it and introspected, you could bring to consciousness the contents of the mind. I don't see any reason to believe that sinews and connections of thought, in Leibnitz sense, are even in principle available to introspection. They may interrelate in some complicated way with certain principles that are available to introspection, but there's no more reason to suppose these principles (sic) to be available to introspection than there is to suppose that the principles that determine visual perception should be accessible to introspections -the principles, as in the case of Descartes example, that make us see a certain irregular figure as a distorted triangle" (Cit. Apel, 1979/84, t.II:272-3).

17. Birus (1987); Bernstein (1980); Sullivan (1985); un caso extremo de utilización del término hermeneútica sin ningún contenido es el de Itkonen, quien en Causality in Linguistic Theory promete en el Prefacio hacer unas propuestas bajo el lineamiento de la hermeneútica y luego se olvida de esta noción o, tal vez sea mejor especificar, que no desarrolla en absoluto la noción prometida (1983:IX).

18. En la tradición griega, Hermes era el mensajero de los dioses y hermios el sacerdote que interpretaba lo dicho por el Oráculo de Delfos (Cfr. Ihde, 1980:325). Este autor enfatiza en la raigambre religiosa del término griego y en la sacralización del mismo. En cambio Heidegger, aun relacionando el término con su entronque

religioso, lo correlaciona más bien con el mensaje que proviene de la poesía, en concordancia con su concepción del lenguaje como develación del ser. El tema es un aspecto central "De un diálogo acerca del habla (Entre un Japonés y un Inquiridor)" (1959/87:110). Las aclaraciones sobre la hermenéutica aparecen en labios del Inquisidor (Heidegger): "I. Exactamente en este sentido. La expresión 'hermenéutico' deriva del verbo griego ἑρμηνεύειν. Esto se refiere al sustantivo ἑρμηνεύς, que puede aproximarse al nombre del dios Ἑρμῆς en un juego del pensamiento que obliga más que el rigor de la ciencia. Hermes es el mensajero divino. Trae mensaje del destino; ἑρμηνεύειν es aquel hacer presente que lleva el conocimiento en la medida en que es capaz de prestar oído a un mensaje. Un hacer presente semejante deviene exposición de lo que ya ha sido dicho por los poetas - quienes, según la frase de Sócrates en el diálogo Ion de Platón (534 e) ἑρμηνῆς εἰσὶν τῶν θεῶν, 'Mensajeros son de los dioses'. Este cotejo muestra cómo la mera descripción etimológica de una palabra puede ser tratada de modo diferente, según sean las perspectivas desde las que se la analice. En todo caso, lo importante en este estudio es que la hermenéutica está ligada a la develación de sentido de lo que se dice. Hermeneutica aparece en el vocabulario filosófico con la

Περὶ ἑρμηνείας de Aristoteles (traducción latina: De Interpretatione). Para el estagirita, interesado en la propedéutica filosófica a través de la lógica rigurosa del razonamiento, la hermenéutica estaba orientada a la interpretación de los juicios enunciativos, pues éstos, a diferencia de los juicios interrogativos o imperativos, podían enunciar la verdad o falsedad sobre algo. En cambio, los exégetas cristianos", a lo largo de toda la Edad Media, y los juristas, desde los inicios del derecho romano, no estaban primordialmente interesados en la lógica hermenéutica, sino en la interpretación del sentido de textos. Para los primeros, la hermenéutica era un método de interpretación de las Sagradas Escrituras, ya sea desde el punto de vista estrictamente lingüístico (exégesis literal), ya sea desde la perspectiva conceptual (exégesis doctrinal). Para los segundos, por el contrario, el objeto de interpretación eran las normas jurídicas que constituían el Derecho, compiladas en textos de carácter civil, y los fallos y las sentencias de los tribunales dictados con base a las citadas normas y que luego constituían la jurisprudencia interpretativa del corpus jurídico del estado. En ambos casos, el objeto de estudio eran textos lingüísticos, cuyo sentido era preciso indagar; en ambos casos, también, la hermenéutica se reduce a un método de trabajo intelectual, religioso o seglar. A pesar de la diferencia de los objetivos (Aristoteles buscaba que en la proposición se esclareciera la adecuación del pensamiento y la cosa externa al mismo; los exégetas buscaban, detrás del sentido literal, la revelación divina o, durante las luchas religiosas de la Reforma y Contrarreforma, la verdadera interpretación de la Biblia; y los juristas inquirían por la justeza de los fallos jurídicos), a pesar de que estas búsquedas intelectuales correspondían a líneas de pensamiento, a finalidades y a objetos distintos, hay un elemento común en tan diversos quehaceres, y es que todos ellos interrogan al lenguaje y, en este sentido, tratan con sus objetos de estudio mediante el tratamiento con el lenguaje. Pero

la hermenéutica como tal no fue en sí misma objeto de reflexión epistemológica, sino que sirvió siempre como una disciplina auxiliar de la reflexión indagativa. Al considerar a la hermenéutica como la condición de la posibilidad de comprensión e interpretación de los textos escritos y orales, Schleiermacher la elevó en el fundamento epistemológico de la filosofía. En esta línea de pensamiento, Dilthey constituye la hermenéutica como el método de las ciencias del espíritu, en contraposición al método causal-explicativo de las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, la hermenéutica, que podría considerar la interpretación de personas, de textos literarios o de épocas históricas, se orienta fundamentalmente a este último objeto, según los intereses cognoscitivos de Dilthey. Desde el punto de vista de la oposición con las ciencias naturales, propone para las ciencias del espíritu un objeto de estudio diferente. En relación con las ciencias del espíritu, considera que la puesta de sentido en los datos históricos es la única vía para llegar al fondo de la vida, la vivencia. "Los datos primarios a los que se reconduce la interpretación de los objetos históricos no son datos de experimentación y medición, sino unidades de significado. Esto es lo que quiere decir el concepto de vivencia: las formaciones de sentido que nos salen al encuentro en las ciencias del espíritu pueden aparecernos como muy extrañas e incomprensibles; no obstante, cabe reconducirlas a unidades últimas de lo dado por la conciencia, unidades que ya no contengan nada extraño, objetivo ni necesitado de interpretación. Se trata de las unidades vivenciales, que son en sí mismas unidades de sentido... En cuanto la vida se objetiva en formaciones de sentido, toda comprensión de sentido es una retraducción de las objetivaciones de la vida a la vitalidad espiritual de la que han surgido. De este modo, el concepto de la vivencia constituye la base epistemológica para todo conocimiento de cosas objetivas" (Gadamer, 1975/77:102). Si aplicamos esto a la interpretación de hechos históricos, estos han de ser leídos como los textos de otras épocas. Esto significa que su interpretación no ha de reconstruir la comprensión del significado de los mismos por parte de sus contemporáneos (lo cual sería una empresa deseada pero imposible de realizar), "It was rather understanding how the meaning of the texts can be understood by people of a later epoch by way of their historical understanding of the normal or typical understanding of the texts by the texts' contemporaries" (Apel, 1980b:248). A pesar de la importancia de Dilthey en el pensamiento filosófico contemporáneo y en la discusión sobre la distinción y el consecuente distanciamiento entre las ciencias que tienen por objeto la naturaleza y las que tienen por objeto la historia, no es posible detenernos en el análisis de su pensamiento, dadas las limitaciones del objeto de la presente tesis. Situándonos en este siglo, la tematización del lenguaje como medium en el que se realiza la ciencia y, más aún, se constituye la objetivación del mundo ha ocupado lugar central en las reflexiones de Husserl y, sobre todo, Heidegger.

19. El pensamiento de Apel y Habermas sigue una línea común, pero no es unitario. Sobre las diferencias entre ambos pensadores, hay dos estudios específicos: "Pragmatics in Apel and Habermas" (Skirbekk,

1988, mimeografiado); y Language, Communication, and Society: Jürgen Habermas, Karl Ottor Apel, and the Idea of a Universal Pragmatics (Norton, 1981, tesis doctoral).

20. Siguiendo la traducción de Ser y Tiempo efectuada por García Baca, en el capítulo 1 se utilizó el compuesto "ser ahí" para la versión de la palabra alemana Dasein, la cual se mantendrá en el presente trabajo. Hay que aclarar, sin embargo, que en la traducción de Verdad y Método, se desestima la propuesta de García Baca y se emplea "estar ahí" en lugar de "ser ahí". No discutiré la argumentación lingüística y estilística del traductor, pero se prefiere la única traslación de la obra central de Heidegger. De aquí que en este texto tengan que aparecer las dos versiones, pues se tiene que respetar la propuesta del traductor de la obra de Gadamer, cuando se la cita textualmente. "Ser ahí" se alterna también con "Dasein" o "existente humano", por razones de estilo. En relación al problema del estilo, la analítica de Heidegger es sumamente compleja y a veces críptica. En cambio, las interpretaciones de Gadamer, si bien mantienen la complejidad, son estilísticamente más transparentes. Yendo al asunto de la facticidad del ser, veamos las palabras de Gadamer: "El que el estar ahí se pregunte por su ser, y el que se distinga de todo otro ente por su comprensión del ser... (no) ...representa el fundamento último (Ser y Tiempo). El fundamento que aquí está en cuestión, el que hace posible toda comprensión del ser... es el hecho mismo de que existe un "ahí", un claro en el ser, esto es, la diferencia entre ente y ser. Cuando el preguntar se orienta hacia este hecho básico de que "hay" tal cosa, entonces se orienta hacia el ser, pero en una dirección que tuvo que quedar al margen del pensamiento en todos los planteamientos anteriores sobre el ser de los entes, y que incluso fue ocultada y silenciada por la pregunta metafísica por el ser... Y en cuanto que pone de manifiesto que esta pregunta por el ser es al mismo tiempo la pregunta por la nada, reúne el comienzo y el final de la metafísica. El que la pregunta por el ser pueda plantearse desde la pregunta por la nada presupone ya ese pensamiento de la nada ante el que había fracasado la metafísica" (Gadamer, 1975/77:322).

21. El estado de abierto abarca todos los aspectos del existente humano. Sin este modo de existencia, no podría constituirse el mundo del mismo, ni como espacialidad, ni como encontrarse, ni como co-existencia (ser con), ni como comprender. Veamos algunos ejemplos dados por Heidegger. Sobre el estado abierto del ser como ahí, dice: "El 'allí' es la determinación de algo que hace frente dentro del mundo. Un 'aquí' y un 'allí' sólo son posibles en un 'ahí', es decir, si es un ente que ha abierto como ser del 'ahí' la espacialidad. Este ente ostenta en su más peculiar ser el carácter del 'estado de no cerrado'. La expresión 'ahí' mienta este esencial 'estado abierto'" (Heidegger, 1927/62:149-50). El estado abierto es también relativo al encontrarse del existente humano: "En el estado de ánimo es siempre ya 'abierto' afectivamente el 'ser ahí' como aquel ente a cuya responsabilidad se entregó al 'ser ahí' en su ser como el ser que el 'ser ahí' ha de ser existiendo. 'Abierto' no quiere decir

conocido en cuanto tal" (Ib:152). La comprensión de los otros existentes, el ser con otros, se posibilita en el estado de abierto: "El 'estado de abierto' del 'ser ahí con' de otros, estado inherente al 'ser con', quiere decir: en la comprensión del ser que es inherente al 'ser ahí' está implícita, por ser el ser del 'ser ahí' un 'ser con', la comprensión de otros... El otro es, pues, abierto inmediatamente en el 'procurar por' 'curándose de' (Ib:140).

22. Heidegger se expresa con los siguientes términos; para su plena intelección se ha de tener que "por mor de que" significa por amor de que, pues el traductor utilizó el arcaísmo mor: "El 'ser ahí' es, existiendo, su 'ahí", quiere decir en primer término: el mundo es 'ahí"; su 'ser ahí' es el 'ser en'. Y este es igualmente 'ahí', a saber, como aquello por mor de lo que es el 'ser ahí'. En el 'por mor de qué' es co-abierta la significatividad que se funda en él. El 'estado de abierto' del comprender abarca, en cuanto 'estado de abierto' del 'por mor de qué' y la significatividad, con igual originalidad el íntegro 'ser en el mundo'. La significatividad es aquello sobre el fondo de lo que es abierto el mundo en cuanto tal. El 'por mor de qué' y la significatividad son abiertos en el 'ser ahí', quiere decir: el 'ser ahí' es un ente al que, en cuanto 'ser en el mundo', le va el mismo" (Ib:160-1).

23. El comprender, según Heidegger, está íntimamente conectado con la estructura del "poder ser" del Dasein, es decir, del existente humano como posibilidad: "En el comprender reside existencialmente la forma de ser del 'ser ahí' como 'poder ser'... El 'ser ahí' es en cada caso aquello que él puede ser y tal cual él es su posibilidad. El esencial 'ser posible' del 'ser ahí' concierne a los modos ya caracterizados del curarse del 'mundo', del procurar por los otros, y en todo ello y siempre ya al 'poder ser relativamente a sí mismo', por mor de sí mismo" (Ib:161). Por estas razones, el ser ahí es esencialmente comprender: "El comprender es el ser de tal 'poder ser', que jamás falta como algo 'aún no ante los ojos', 'es' con el ser del 'ser ahí', en el sentido de la existencia. El 'ser ahí' es en el modo de haber comprendido o no en cada caso el ser de tal o cual manera. En cuanto es tal comprender, 'sabe' 'en donde' es consigo mismo, es decir, con su 'poder ser'. Este 'saber' no procede ni siquiera de una percepción inmanente de sí mismo, sino que es inherente al ser del 'ahí', que es esencialmente comprender (Ib:161-2). Asimismo, la totalidad del ser humano está ligada al comprender: "El comprender es el ser existencial del 'poder ser' peculiar del 'ser ahí' mismo, de tal suerte que este ser abre en sí mismo el 'en donde' del ser consigo mismo. En cuanto es el 'abrir' que es, el comprender concierne siempre a la total estructura fundamental del 'ser en el mundo'. En cuanto 'poder ser', es en cada caso el 'ser en' 'poder ser en el mundo'" (Ib:162).

24. Distingue Heidegger el comprender propio del impropio. Ambos pueden ser, a su vez, genuino y no genuino. El comprender que más nos interesa es el comprender propio y genuino. Su característica esencial es que surge del existente humano auténtico. La noción de

comprender está ligada a la noción de ver. Pero hay distintas clases de visiones. Por esto hay que aclarar, continúa Heidegger, que este ver no es el percibir de los sentidos, tampoco es el puro aprehender, sino que es "el permitir que hagan frente sin encubrimiento, en sí mismos, los entes accesibles a él", es "comprender de lo que se trata" (Ib:165). En este sentido, "'intuición' y 'pensamiento' son ambos derivados ya lejanos del comprender" (Ib:166).

25. "La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender" (Ib:166). Y más adelante añade: "El 'andar en torno' con lo 'a la mano' en el mundo circundante, que 've' lo 'a la mano', puerta, carro, puente, no necesita forzosamente explicitar lo interpretado en una proposición determinativa" (Ib:167).

26. Aristóteles parte de una crítica al reduccionismo de Platón, quien concibe un saber unificado acerca de todos los objetos susceptibles de ser considerados por la reflexión filosófica. Este saber es el saber teórico, concebido según el modelo de la ciencia matemática.

27. Se pueden acumular innumerables citas de Humboldt, Heidegger, Gadamer sobre el tema de la constitución del mundo, del yo y de sus relaciones con el mundo. Baste con añadir las siguientes enunciaciones de Gadamer: "El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y representa el que los hombres simplemente tengan mundo. Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente. Este es el verdadero meollo de una frase expresada por Humboldt con otra intención, la de que las lenguas son acepciones del mundo. Con esto, Humboldt quiere decir que el lenguaje afirma frente al individuo perteneciente a una comunidad lingüística una especie de existencia autónoma, y que introduce al individuo, cuando éste crece en ella, en una determinada relación con el mundo y en un determinado comportamiento hacia él. Pero más importante aún es lo que subyace a este aserto: que el lenguaje no afirma a su vez una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él. No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre" (Ib:531). "El lenguaje no es la huella de la finitud porque exista la diversidad de la estructura del lenguaje, sino porque cada lengua se forma y prosigue continuamente al paso que trayendo el lenguaje su propia experiencia del mundo. No es finito porque no sea al mismo tiempo todas las demás lenguas, sino porque es lenguaje... Se trata del centro del lenguaje, desde el cual se desarrolla toda nuestra experiencia del mundo y en particular la experiencia hermeneútica. Sólo el centro del lenguaje, por su referencia al todo de cuanto es, puede mediar la esencia

historico-finita del hombre consigo mismo y con el mundo" [En este sentido]... "cada palabra irrumpe desde un centro y tiene una relación con un todo, y sólo en virtud de éste es palabra. Cada palabra hace resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece, y deja aparecer el conjunto de la acepción del mundo que le subyace... Todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar (Ib:548-9).

28. El programa de Gadamer apunta a la denuncia de una sociedad que idolatra la ciencia y la técnica. Verdad y método es, en última instancia, un sólido alegato contra esta situación que debe ser cuestionada. En "The Universality of the Hermeneutical Problem", dice: "It is the question of how our natural view of world -the experience of the world that we have as we simply lives out our lives is related to the unassaisable and anonymous authority that confront us in the pronouncements of science" (1966/73). Le llama "the central question of modern age" (Ib). En "Hermeneutics and Social Science", asevera: "Both rhetoric and the transmission of scientific knowledge are monological in form: both need the counterbalance of hermeneutical appropriation, which works in the form of dialogue. And precisely and especially practical and political reason can only be realized and transmitted dialogically. I think, then, that the chief task of philosophy is to justify this way of reason and to defend practical and political reason against the domination of technology based on science. That is the point of philosophical hemeneutic. It corrects the peculiar falsehood of modern consciosness: the idolatry of scientific method and of the anonimous authority of the sciences and it vindicates again the noblest task of the citizen -decision-making accordint to one's own responsability -instead of conceding that task to the expert. In this respect, hermeneutic philosophy is the heir of the older tradition of practical philosophy" (1975:316). Asimismo, la pregunta sobre la aplicación de la filosofía al vivir bien, en el sentido de vida auténticamente humana, es tema de "Hermeneutics as a Theorical and Practical Task" (1978/82:118).

29. Sobre la tesis de considerar a los hechos como textos, cfr. "The Model of the Text: Meaningfull Action Considered as Text" (Ricoeur, 1979).

30. Cfr. Apel, 1973/85, t. II: 266 y sgtes.

31. Según Gadamer: "El que se cree seguro de su falta de prejuicios porque se apoya en la objetividad de su procedimiento y niega su propio condicionamiento historico, experimenta el poder de los prejuicios que le dominan incontroladamente como una vis a tergo. El que no quiere hacerse cargo de los juicios que le dominan acaba considerando erróneamente lo que se muestra bajo ellos. Es como la relación entre el yo y el tú: el que se sale reflexivamente de la reciprocidad de esta relación la altera y destruye su viculatividad moral. De la misma manera el que se sale reflexivamente de la relación vital con la tradición destruye el verdadero sentido de ésta. La conciencia histórica que quiere comprender la tradición no

puede abandonarse a la forma metodico-critica de trabajo con que se acerca a las fuentes, como si ella fuese suficiente para prevenir la contaminación con sus propios juicios y prejuicios. Verdaderamente tiene que pensar también la propia historicidad" (1963/77:437).

32. Cuando se plantea que la hermenéutica se realiza, cuando se la logra, la fusión de horizontes (el horizonte del presente desde el cual ve el intérprete y el horizonte del pasado, que constituye la tradición del texto) parece entonces que se trata de puntos fijos constituidos por horizontes cerrados del pasado y del presente. En realidad ninguno de los horizontes es fijo ni cerrado. En el horizonte del presente los prejuicios no son fijos sino que están en continua gestación; en el horizonte del pasado, las constelaciones significativas se van renovando conforme van siendo nuevamente interpretadas. Esto proviene del hecho de tanto el intérprete como el texto constituyen horizontes históricos y, por consiguiente, no son cerrados, fijos, esquematizados, sino que son fluyentes como es el tiempo.

33. Esta concepción hermenéutica sobre el intérprete y el interpretandum fue retomada por Hans Robert Haus y aplicada a los estudios literarios. Solo a manera de ejemplo cito uno de los puntos programáticos de su proclama "Historia de la literatura como una provocación a la ciencia literaria": "V. La teoría de la recepción estética no sólo permite comprender el sentido y la forma de la obra literaria en el desarrollo histórico de su concepción. Esta teoría exige también la inserción de la obra aislada en su 'serie literaria', para conocer su ubicación y su importancia históricas en el contexto empírico de la literatura. Al pasar de una historia de la recepción de las obras hacia una historia de sucesos literarios, se muestra ésta como un proceso en el que la recepción pasiva del lector y del crítico se transforma en recepción activa y en una nueva producción del autor o, visto de otra manera, se muestra como un proceso en el que la obra posterior puede solucionar problemas formales y morales, legados por la obra anterior y en el que también puede plantear nuevos problemas" (Jaus, 1966/87:57) (El subrayado es mío).

34. El Ulama se practica todavía en algunas provincias de México como pura competencia deportiva. Con este mismo carácter, posiblemente se practicó también en las culturas precolombinas de Mesoamérica, es decir, se lo ejecutaba sin las implicaciones ceremoniales y sin las consecuencias mortales para un grupo de jugadores. No conozco ninguna información sobre si se practicaba alguna variante del mismo en Sud América. Los tainos de Puerto Rico, descendientes de los arawakas que habitaban el Alto Orinoco en la actual Venezuela, conocían un juego de la pelota. Visité las canchas ubicadas en el centro ceremonial de Tibes, en la actual ciudad de Ponce. Los investigadores me informaron que no se tenían muchos datos del juego, salvo que era jugado con pelota de hule y no se la podía desplazar con las manos o los pies, sino con partes del cuerpo. En todo caso, lo que atañe al tema es que para que haya juego es que "el sujeto del juego no sean los jugadores, sino que a través de ellos el

juego simplemente (acceda) a su manifestación" (Gadamer, Ib:145). Lo mismo acontece con la comprensión: "El que comprende está siempre incluido en un acontecimiento en virtud del cual se hace valer lo que tiene sentido. Está, pues, justificado que para el fenómeno hermenéutico se emplee el mismo concepto del juego que para la experiencia de lo bello. Cuando comprendemos un texto nos vemos tan arrastrados por su plenitud de sentido como por lo bello. El texto lleno de sentido afirma su validez y nos gana para sí incluso, por así decirlo, antes de que uno se haya vuelto a sí mismo y haya podido examinar la pretensión de sentido que le sale al paso... En cuanto que comprendemos, estamos incluidos en un acontecer de la verdad, y cuando queremos saber lo que tenemos que creer, nos encontramos con que ya hemos llegado demasiado tarde" (Ib:77:585).

35. El Ulama se practica todavía en algunas provincias de México como pura competencia deportiva. Con este mismo carácter, posiblemente se practicó también en las culturas precolombinas de Mesoamérica, es decir, se lo ejecutaba sin las implicaciones ceremoniales y sin las consecuencias mortales para un grupo de jugadores. No conozco ninguna información sobre si se practicaba alguna variante del mismo en Sud América. Los tainos de Puerto Rico, descendientes de los arawakas que habitaban el Alto Orinoco en la actual Venezuela, conocían un juego de la pelota. Visité las canchas ubicadas en el centro ceremonial de Tibes, en la actual ciudad de Ponce. Los investigadores me informaron que no se tenían muchos datos del juego, salvo que era jugado con pelota de hule y no se la podía desplazar con las manos o los pies, sino con partes del cuerpo. En todo caso, lo que atañe al tema es que para que haya juego es que "el sujeto del juego no sean los jugadores, sino que a través de ellos el juego simplemente (acceda) a su manifestación" (Gadamer, Ib:145). Lo mismo acontece con la comprensión: "El que comprende está siempre incluido en un acontecimiento en virtud del cual se hace valer lo que tiene sentido. Está, pues, justificado que para el fenómeno hermenéutico se emplee el mismo concepto del juego que para la experiencia de lo bello. Cuando comprendemos un texto nos vemos tan arrastrados por su plenitud de sentido como por lo bello. El texto lleno de sentido afirma su validez y nos gana para sí incluso, por así decirlo, antes de que uno se haya vuelto a sí mismo y haya podido examinar la pretensión de sentido que le sale al paso... En cuanto que comprendemos, estamos incluidos en un acontecer de la verdad, y cuando queremos saber lo que tenemos que creer, nos encontramos con que ya hemos llegado demasiado tarde" (Ib:77:585).

36. Gadamer, partiendo de Hegel, desestima la tendencia hacia el metodologismo tan enraizado en América Latina por influencia del pragmatismo y conductismo norteamericano. Al insistir en el predominio del objeto por encima de la metodología, se encarrila el conocimiento en su verdadero cauce. "Con su concepto de 'reflexión externa' Hegel critica este concepto del método como realización de una acción ajena a las cosas. El verdadero método sería el hacer de la cosa misma... (Esto no niega 'el esfuerzo del concepto'. Consiste en no hacer entrar arbitrariamente las ocurrencias o ideas

preconcebidas)... Por supuesto que la cosa no anda su camino ni sigue su curso sin que nosotros pensemos, pero pensar quiere decir precisamente desarrollar una cosa en su propia consecuencia. Y para esto hace falta mantener a distancia las ideas e imágenes 'que acostumbran a ponerse en medio', y atenerse estrictamente a la consecuencia del pensamiento. Es a esto a lo que, desde la filosofía griega, se le ha llamado dialéctica"... "Que en la consecuencia del pensamiento las cosas se den la vuelta ante uno y se conviertan en su contrario, que el pensamiento gane fuerza 'aun sin conocer el 'qué', pero extrayendo tentativamente conclusiones a partir de supuestos contrarios' (Ar., Met. M4. 1.078 b 25), tal es la experiencia del pensamiento a la que apela el concepto hegeleiano del método como autodesarrollo del pensamiento puro hasta el todo sistemático de la verdad" (Ib:555-6).

37. No basta con que el texto hable; es imprescindible que hable de nuevo, reiterada, iteradamente. Fuera de las páginas dedicadas al círculo hermenéutico en Verdad y Método, son particularmente transparentes las que dedica en Gadamer (1863/79).

38. "De la relación del lenguaje con el mundo se sigue también su peculiar objetividad. Lo que habla en el lenguaje son constelaciones objetivas; cosas que se comportan de este modo o del otro; en esto estriba el reconocimiento de la alteridad autónoma, que presupone por parte del hablante una cierta distancia propia respecto a las cosas. Sobre esta distancia reposa el que algo pueda destacarse como constelación objetiva propia y convertirse en contenido de una proposición susceptible de ser entendida por los demás. En la estructura de la constelación objetiva que se destaca está dado el que siempre haya en ella algún componente negativo. La determinividad de cualquier ente consiste precisamente en ser tal cosa u no ser tal otra. En consecuencia existen por principio también constelaciones objetivas negativas" (Ib:77:534).

39. Pretendo emplear estos argumentos [los de Popper en favor de la argumentación mediante el lenguaje] más adelante para defender una filosofía trascendental hermenéutica y para hacer frente, por ejemplo, a la duda formulada por J. Habermas... con respecto al primado trascendental del acuerdo lingüístico: los conocimientos genéticos que conciernen a la disposición pre-lingüística humana para usar categorías operativamente -como, por ejemplo, los de Chomsky, Lenneberg y Piaget- nunca pueden resolver por sí solos la cuestión de la competencia humana de seguir reglas. Esta cuestión lleva también implícita la pregunta por la validez pública- que sólo puede resolverse suponiendo el juego lingüístico trascendental de una ilimitada comunidad de comunicación (Apel:I:15-6).

Aunque el contexto de las palabras que se citan no son el de una reflexión sobre las limitaciones autoimpuestas de Gadamer, resultan, sin embargo, pertinentes en el contexto de la discusión que estoy proponiendo. "Por el contrario, una teoría de la ciencia integrada de manera pragmático-trascendental debería estar en condiciones de concebir conjuntamente la diferencia de los intereses de conocimiento

y de planteamientos y, con ello, la diferencia de la constitución categorial de sentido de posibles logros del conocimiento, por una parte, con la unidad última de la reflexión de validez y la correspondiente argumentación discursiva, por otra." (Apel:1976/77:256). "Acerca de la idea de una pragmática trascendental del lenguaje". (Simon:1974/77).

40. Aunque el contexto de las palabras que se citan no son el de una reflexión sobre las limitaciones autoimpuestas de Gadamer, resultan, sin embargo, pertinentes en el contexto de la discusión que estoy proponiendo. "Por el contrario, una teoría de la ciencia integrada de manera pragmático-trascendental debería estar en condiciones de concebir conjuntamente la diferencia de los intereses de conocimiento y de planteamientos y, con ello, la diferencia de la constitución categorial de sentido de posibles logros del conocimiento por una parte, con la unidad última de la reflexión de validez y por la correspondiente argumentación discursiva, por otra" (Apel:1974/77:256).

41. Apel efectúa un análisis crítico de la invocación de Gadamer a Heidegger y del propio pensamiento del último Heidegger sobre el tipo de validez de conocimiento y sobre la noción de verdad como aletheia que propone (1973/85:35 y ss.). Al respecto sigue a Tugendhat en su crítica al concepto de verdad en Husserl y Heidegger: "Este trabajo ha mostrado que Heidegger sólo podía ampliar la definición de la verdad de los enunciados, tomada originariamente de Husserl (según el esquema: un enunciado es verdadero si muestra o 'descubre' el ente tal 'como es en sí mismo'), tal como exige su concepto de la 'apertura' (Erschlossenheit) del ser ahí o del 'despejamiento' (Lichtung) del ser, sustituyéndola tácitamente por una caracterización más simple: un enunciado es verdadero si 'descubre'. A la luz de esta reconstrucción queda patente que Heidegger valoró equivocadamente su gran descubrimiento: que la 'apertura' (Eröffnung) del sentido' ha de preceder realmente a la 'conformidad' de los enunciados, tal como exigen la apertura (Erschlossenheit) hermeneútica del ser ahí o los horizontes individuales de 'significatividad'. Y ha valorado erróneamente este descubrimiento al identificar la 'apertura del sentido' con la 'verdad' en el sentido de la 'aletheia' entendida originariamente; es decir, como 'desocultamiento'. No tuvo en cuenta que la apertura (Eröffnung) del sentido -que es siempre, a la vez, ocultación del sentido- posibilita la verdad de los enunciados bajo determinadas circunstancias, pero se distingue de ella esencialmente porque sólo esta última tiene su 'medida' en el ser en sí del ente, mostrado y enunciado, pero no la primera. Únicamente en el caso de la verdad de los enunciados hay una diferencia entre la instancia subjetiva y la objetiva, diferencia que posibilita comprobar o justificar cuanto hemos afirmado de la cosa; en el caso del 'despejamiento' (Lichtung) -que, en tanto que 'desocultación' del sentido implica, a la vez, 'ocultación' del posible sentido- falta esa diferencia sujeto-objeto y, por tanto, falta la posibilidad de justificación inmediata, aunque el 'despejamiento' (Lichtung) abra 'ya

siempre' el espacio para la posible verdad y falsedad de los juicios. Así pues, si identificamos la verdad con el 'despejamiento' (Lichtung) del sentido, puede revelarse como asunto (Sache) del 'destino', del que ya no somos responsables

Asimismo, Apel, "precisamente por razones filosóficas, menciona "la curiosa coincidencia con que se produjeron el giro heideggeriano hacia el destino del ser como acontecer del sentido y como legitimación del sentido, y el error político de 1933" (Ib:Nota 60).

42. "El ente que es en el modo de la existencia es el hombre. Solo el hombre existe. La roca es, pero no existe. El árbol es, pero no existe. El caballo es, pero no existe" (Heidegger: was ist Metaphysik?:14 y ss. Cit Apel:1973/85:I:287). "La frase 'el hombre ec-siste' no responde a la pregunta de si el hombre es realmente o no, sino que responde a la pregunta por la 'esencia' del hombre. La frase dice: 'el hombre se deja ser de tal manera que es el 'ahí' es decir, el despejamiento del ser. Este 'ser' del ahí y solo este es el rasgo fundamental de la ex-istencia, es decir, del in-star (Innestehen) ec-stático en la verdad del ser." (Heidegger, Carta sobre el humanismo:69 y ss. Cit Apel:1973/85:I:286).

43. Estos intereses son en un sentido profundo, en cuanto fundamentan el conocimiento mismo. "Reason also means the will to reason" (El subrayado es mio) (1968/71:314) dice Habermas. Pero, desde otra perspectiva, el interés se interpone entre sujeto y objeto, de manera que también es acertada la observación de Ottmann: "'Human interests' are, in the literal sense of the word, the 'inter-esse', i.e. the being-in-between." (Ottmann [en Thomson (Ed), 81] 1983:81).

44. Habermas ofrece un panorama de las investigaciones sobre el lenguaje y señala sus debilidades ("weaknesses"), que pueden resumirse por sus limitaciones en enfocar integralmente al lenguaje humano (Ib:7-8).

45. En el caso de la descripción, se pueden dar las siguientes alternativas: 1. La expresión puede ser evidente por sí misma. 2. Puede necesitar una explicación adicional: se pide una descripción causal con ayuda de hipótesis causales. 3. Puede ser incomprensible. Se pide, entonces, una explicación del significado.

46. A este respecto, las dos observaciones más importantes las formula Habermas de la siguiente manera: "1. Reconstruction relate to a pretheoretical knowledge of competent speakers, that is expressed in the production of sentences in a natural language, on the one hand, and in the appraisal of the grammaticality of linguistic expressions, on the other. The object of reconstruction is the process of production of sentences held by competent speakers to belong to the set of grammatical sentences. The metalinguistics utterances in which competent speakers evaluate the sentences put before them are not the object of reconstruction but part of the data gathering. 2. Because of the reflexive character of natural languages, speaking about what

has been spoken, direct or indirect mention of speech components, belongs to the normal linguistic process of reaching understanding. The expression metalinguistic judgments in a natural language about sentences of the same language suggests a difference of level that does not exist. It is one of the interesting features of natural languages that they can be used as their own language of explication." (1976/79:18).

47. Habermas hace un resumen apretado de la gnoseología kantiana. Sería un intento imposible sintetizarla más sin caer en falsificaciones involuntarias. Prefiero, en consecuencia, proporcionar el resumen habermasiano: "Kant terms transcendental an investigation that identifies and analyses the a priori conditions of possibility of experience. The underlying idea is clear: in addition to the empirical knowledge that relates to objects of experience, there is, supposedly, a transcendental knowledge of concepts of objects in general that precedes experience. The method by which these a priori concepts of objects in general can be shown to be valid conditions of possible experience is less clear. There is already disagreement concerning the meaning of the thesis: 'the a priori conditions of a possible experience in general are at the same time conditions of the possibility of objects of experience'. The analytic reception of the Kantian program (Strawson's work is a familiar example) leads to a minimalist interpretation of the transcendental. Every coherent experience is organized in a categorial network; to the extent that we discover the same implicit conceptual structure in any coherent experience whatsoever, we may call this basic conceptual system of possible experience transcendental. This conception renounces the claim that Kant wanted to vindicate with his transcendental deduction; it gives up all claim to a proof of the objective validity of our concepts of objects of possible experience in general." En cuanto al concepto de apercepción en sentido kantiano, Ferrater Mora la define de la siguiente manera: "es el nombre que recibe la percepción acompañada de conciencia". Se refiere a la distinción hecha por Kant entre apercepción empírica, "la propia del sujeto que posee un sentido interno del flujo de las apariencias" y la apercepción transcendental o pura, "la condición de toda conciencia, incluyendo la conciencia empírica". Para Kant el pensar el objeto es algo distinto del conocer al objeto. Aquel fundamenta la posibilidad de este último. Cita la famosa frase kantiana, mencionada también por Habermas: "Las condiciones a priori de una experiencia posible en general son al mismo tiempo las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia". Sin embargo, de esto no se ha de deducir que la apercepción transcendental haga posibles los objetos como tales, sino solamente hace posible el conocimiento de los objetos. (Las citas están extraídas del Diccionario de Filosofía de Ferrater Mora).

48. Como anota Bruce, se trata de un alejamiento de la concepción transcendental del primer Habermas y un acercamiento a la línea de la Escuela de Frankfurt (Cfr. 1980:250-1).

4. UN MODELO INTEGRAL DE COMPETENCIA COMUNICATIVA.

4.1 Proceso vs. Acción.

Aunque desde la emergencia de los primeros hombres sobre la superficie del globo terráqueo no es concebible el ser humano sin lenguaje y, por ende, sin comunicación lingüística y/o paralingüística, estamos lejos de haber desentrañado el fenómeno de la comunicación humana. No es por esto raro que sea inmensa la bibliografía sobre este problema sobre todo en los últimos decenios, lo cual muestra, por una parte, la preocupación del hombre contemporáneo por lograr una mejor comprensión de esta faceta primordial del hombre y, por otra, ostenta la diversidad de perspectivas y criterios desde los que se la analiza. Sería largo e infructuoso detallar los variados puntos de vista desde los que puede analizarse la comunicación humana. Por esta razón, considero conveniente enfocar el análisis a lo que es la competencia comunicativa desde una perspectiva antropológica, como es el que se toma en este trabajo. No se desdeña con esto la importancia de otros tipos de planteamientos. Tampoco considero que el enfoque elegido sea restrictivo. Desde luego que todo encuadramiento implica delimitación del objeto y, por ende, deslinde y restricción. Pero lo que se especifica en este caso es la relación de competencia comunicativa con constitución de ser humano, es decir, que al enfocar la comunicación desde la perspectiva de la concepción de la naturaleza del que se comunica, se está tomando la visión más general. Todas las otras facetas son derivadas de lo constitutivo de la competencia

comunicativa.

Dos son los puntos de vista desde los cuales se puede analizar la competencia comunicativa: como proceso o como acción. Por ello, es preciso analizar estas nociones con cierto detenimiento.

Ambos implican la noción de cambio. Algo que permanecía estático en el mundo, es decir, no cambiaba, deviene en algo diferente, llega a ser o se hace algo distinto. El devenir mismo del cambio es un suceso o acontecimiento. Suceso y cambio, por lo tanto, están íntimamente ligados. Pero es necesario precisar un poco más estos términos. Siguiendo a v. Dijk (1977/80) y v. Wright (1968/76), se puede tipificar a un suceso como cambio de estados, vale decir, una relación entre mundos posibles (w) y ordenación temporal (t), o sea, $\langle w, t \rangle$. El cambio acontece a un estado de cosas en relación a un mundo posible en una sucesión temporal. En este sentido, el cambio se opone a estado, que implica quietud, inercia, estaticidad, ausencia de cambio. El cambio puede ser descrito con la siguiente secuencia de proposiciones:

Si $\langle w_1, t_1 \rangle = \langle w_1, t_{1+1} \rangle$ no se produjo cambio.

Si $\langle w_1, t_1 \rangle \neq \langle w_1, t_{1+1} \rangle$ se produjo un cambio mínimo, pues sólo cambió una proposición de las que constituyen el par

$\langle \text{mundo posible, situación temporal} \rangle$.

Ej. "La puerta está abierta" \rightarrow "la puerta está cerrada". En este caso, hubo cambio, pues esto equivale a $p \rightarrow \neg p$.

Una representación de lo anterior puede ser:

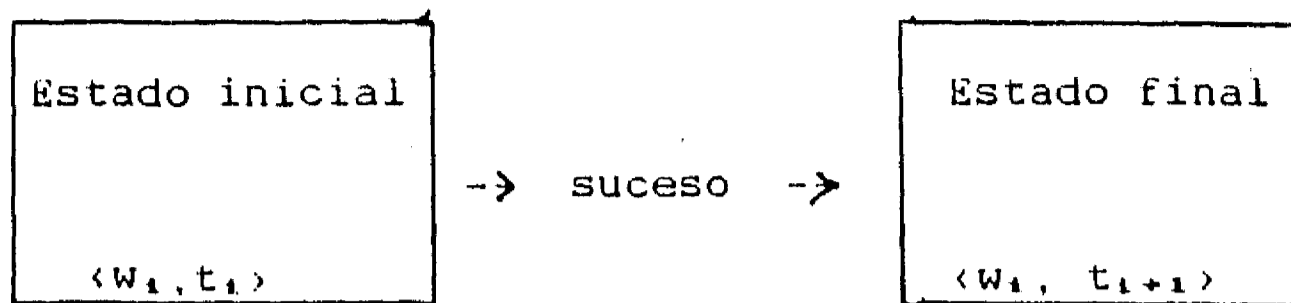


Fig. 1. Cambio

donde la identificación del suceso se efectúa convencionalmente, por lo que sea relevante en la cuestión (Cfr. Van Dijk, Op. cit.:243-4).

Se puede decir también que un cambio existe "cuando un estado de cosa cesa o empieza a existir. Cuando un estado continúa, el mundo permanece sin cambio con respecto a este estado" (Von Wright, Op. cit. 46). En pocas palabras, un cambio es una transformación de estados. Si en un mundo dado, un estado continúa y ese mundo está constituido por ese estado, no se ha producido ningún cambio.

La noción de cambio permite precisar la de proceso. Un proceso es una secuencia de sucesos en un período de tiempo, largo o breve, $\langle t_1, t_{1+j} \rangle$, con la condición de que los sucesos constituyentes no sean distinguibles unos de otros. Por ejemplo, "llover". (Chafe considera a "llover" como una acción; su error quedará patente por la explicación). Entre los sucesos que constituyen un proceso puede haber una relación de dependencia según un orden lineal; en ese caso tenemos una secuencia. En caso de que los sucesos consecutivos puedan ser completamente independientes se da una serie. Las secuencias de sucesos consecutivos pueden estar cansados directamente por una causa simple o, indirectamente, por una causa compuesta:

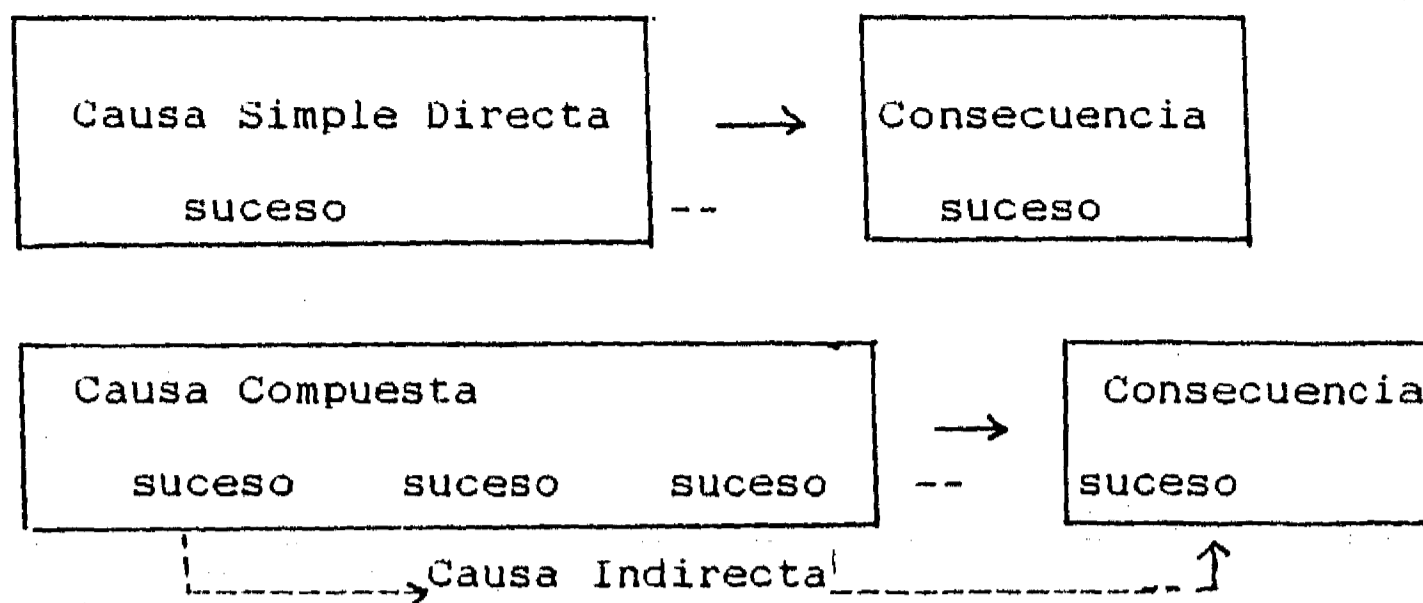


Fig. 2. Tipos de causas de sucesos.

Se utiliza el término causa en el sentido de las ciencias naturales, como fenómeno general inducido de fenómenos particulares. Se trata de una ley en el sentido de que es "una aserción según la cual una cierta circunstancia se halla invariablemente acompañada por tal o cual fenómeno, sean cuales fueren el tiempo y el lugar en los que se produzca" (Copi, Introducción a la lógica: 422).

Un proceso, pues, está constituido por una secuencia de sucesos que pueden reducirse al mínimo de dos, como por ejemplo en un bit de una computadora, o pueden ser incontables, como por ejemplo, el proceso de crecimiento del árbol milenario de Thule en Mitla (Oaxaca). Lo importante no es la simplicidad o complejidad del proceso, sino que para que se produzca deben darse las condiciones necesarias y suficientes. Dadas las mismas, el proceso se producirá irremisiblemente hasta que otro proceso ajeno y capaz de romper el hilo de causalidad entre la condición y el efecto que desencadena el proceso se lo impida, por ejemplo, un corte de energía eléctrica o un incendio.

Una acción implica proceso y, por consiguiente, sucesos. Pero no es lo mismo. Como se vió en 1.2., una acción supone un agente

consciente, un propósito elegido, una realización según un plan y, por última una expectativa de imputabilidad. Se analizó detenidamente en Los supuestos teóricos de la competencia comunicativa (Navia, 1982) el problema de las acciones internas y externas. En cualquiera de los casos, lo fundamental es que la acción humana no está causada por hechos externos al ser humano, sino que está motivada internamente y realizada sólo internamente o, como acontece frecuentemente, acompañada o seguida de hechos externos. Mientras los procesos están constituidos por sucesos causados, las acciones no implican sucesos consecutivos cuya relación sea la de la necesidad causal. En este sentido, es ilustrativo que, mientras no puede haber un proceso que sea ausencia de sucesos, pueden darse acciones que implican justamente la ausencia de sucesos, como es la omisión. Si la puerta se cierra, ocurre la secuencia de sucesos condicionados causalmente entre sí que constituyen el proceso de cierre de la misma. Es irrelevante en este caso si fue el viento o la mano de un ser humano quien haya desencadenado el proceso; el proceso como tal es la secuencia de sucesos con las características anotadas. No puede darse, por ejemplo, el proceso ausencia de cierre de la puerta. Pero sí puede provocarse la acción de omisión de cerrar la puerta. No se producen procesos negativos; sólo simplemente procesos. Sus consecuencias pueden ser negativas o positivas para otras cosas o personas, pero el proceso como tal siempre es 'positivo'. Si se produce el proceso de envejecimiento de un animal, de una planta o un árbol, ese no es un proceso negativo en sí mismo; es simplemente el proceso de envejecimiento. En cambio, la acción es positiva cuando produce un

cambio y negativa cuando lo evita. Si cierro la puerta, he transformado un estado y, por consiguiente, he producido un cambio. Pero, si la puerta se estaba cerrando, de manera que, sin mi intervención se hubiera producido el cambio p -p en un mundo posible, realizo también una acción aún en el caso de que no me interponga en el proceso de cambio para evitar que se produzca. Por esta razón, omitir una acción es dejar un estado sin cambio o dejar el que cambio suceda. Las acciones pueden ser productivas o preventivas; los procesos, no. Por lo dicho anteriormente, se puede afirmar categóricamente que "llover" nunca puede ser un verbo de acción, sino exclusivamente de proceso. Mientras que "cerrar la puerta" será una acción, si es producida por un agente humano, y un proceso, si el viento es la causa del cierre.

No toda acción es comunicativa. Se puede abrir o cerrar la puerta, o dejar que se abra o cierre por razones privadas o, incluso, secretas. Tampoco toda acción comunicativa es lingüística. Según el tipo de reglas públicas y del canal seleccionado, la comunicación puede ser gestual, kinética, olfativa, proxémica, etc. Incluso el vestirse puede ser un tipo de comunicación dentro del juego de lenguaje semiótico vestirse. La forma de vestirse comunica la imagen social que se pretende asumir dentro de una cultura: formal - informal, elegante - desmañada, normal - contestataria, impecable - descuidada, atractiva - neutra, sexuada - asexuada, etc. Estas codificaciones, naturalmente, pueden realizarse de formas variadas y diversas si el juego de lenguaje vestirse pertenece a otra cultura. En cualquiera de estos casos, se cumplen los requisitos de

toda acción: agente consciente, intencionalidad, propósito, imputabilidad. El tipo de acción comunicativa relevante para esta indagación es la que se realiza mediante el lenguaje lingüístico, al que designo con el solo término lenguaje.

No hemos profundizado todavía en la teoría de la acción. Pero considero más oportuno tratar este problema cuando analicemos la competencia comunicativa desde la perspectiva de la acción. Lo que ahora es pertinente es interrogarnos, por razones metodológicas, si la comunicación humana es un proceso o es una acción. Esta interrogante parecería trivial, si no se tomara en cuenta que hay una larga e importante tradición para tratarla desde ambas perspectivas. Si se quisiera desestimar el punto de vista procesualista, habría que recordar que no solamente se defendió ese punto de vista, sino que la bibliografía respectiva es voluminosa e importante. Por esta razón, iniciaré la exposición con este enfoque, trataré luego las teorías que, si bien consideran a la comunicación humana como acción, la tratan sin embargo como si fuera un proceso. Al final se analizarán las teorías comunicativas desde el perfil de la acción.

4.2. La Competencia Comunicativa como Proceso.

Concebir a la comunicación humana como proceso está ligado con las concepciones ontológicas y antropológicas inspiradas en el empirismo y el científicismo. Algunas teorías postulan expresamente su fundamentación gnoseo-antropológica, otras lo hacen implícitamente. Por esto mismo, muchos son los matices que las diferencian, como podría advertirse, por ejemplo, entre una formulación conductista y

otra estructuralista. No obstante, desde un punto de vista metodológico, hay un elemento común a todas ellas, y es que se fundamentan en o simplemente emplean los conceptos de la teoría de la información.

4.2.1. La teoría de la información.

Es bien conocido el modelo de comunicación de Wiever y Shanon. El mismo sirve como punto de partida o como referencia obligada a autores tan diversos como Eco, La estructura ausente (1968/78), Slama-Casacu, Lenguaje y contexto (1961), Hörmann, Psicología del lenguaje (1973) y Querer decir y entender (1976/82), Carroll, The Study of Language (1959), Berlo, La Comunicación Humana (1969), Malmberg, Linguística estructural y comunicación humana (1969), entre otros. Es, por esto, conveniente una breve discusión sobre este modelo.

Shanon y Wiener formularon un modelo matemático de la comunicación, dentro de un programa de investigación de la Bell Telephone and Telegraph, con el objetivo de hacer más efectivas y económicamente rentables las comunicaciones electrónicas. La formulación lingüística del mismo está encerrada en las siguientes palabras

The fundamental problem of communication is that of reproducing at one point either exactly or approximately a message selected at another point. Frequently the messages have meaning; that is, they refer to or are correlated according to some system with certain physical or conceptual entities. The semantic aspects of communication are irrelevant to the engineering problem. The significant aspect is that the actual message is one selected from a set of possible messages. The system must be designed to operate for each possible selection, not just the one which will actually be chosen since it is unknown at the time of design (Shanon, 1948: 3).

La diagramación del modelo es la siguiente:

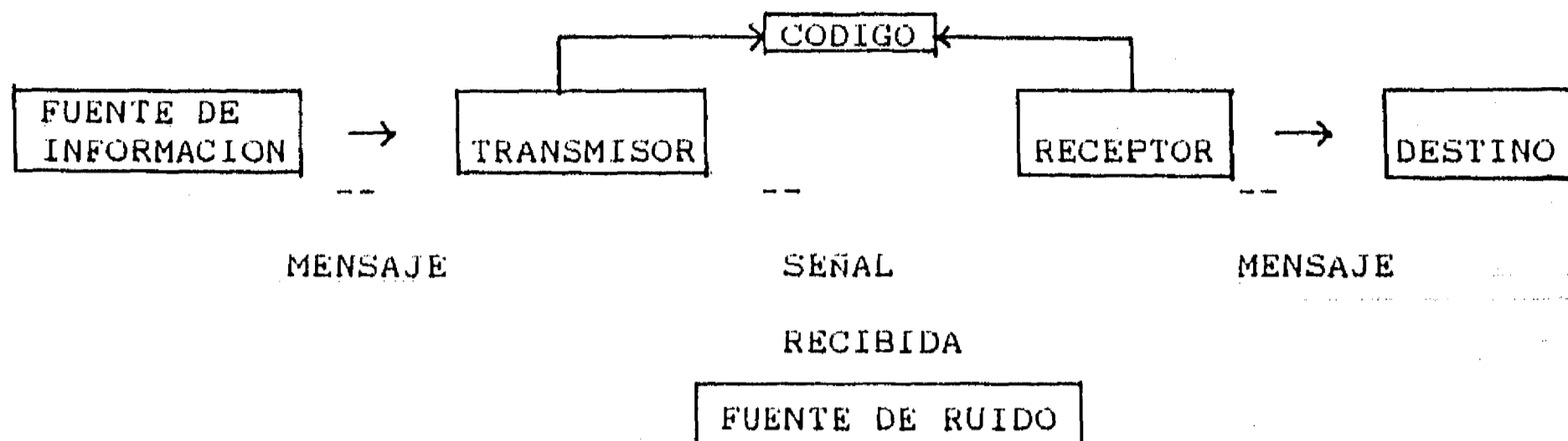


Fig. 3. Modelo de transmisión de información.

El concepto más importante de la definición es que se ha de reproducir en un punto B, llámese receptor, el mensaje que estaba en un punto A, llámese emisor. Se trata, pues, no de una teoría de la comunicación humana, sino de una teoría de transmisión de la información. Desde este punto de vista, es irrelevante al modelo el que el mensaje transmitido tenga o no significado. Es lógica esta condición, pues el objetivo del modelo es la transmisión de información mediante aparatos electrónicos. Por esta misma razón, el código se reduce a la máxima simplicidad, es decir, que contiene un nivel de ambigüedad 00/01 = sí/no; (mientras que los datos tienen seis niveles de ambigüedad). Por ejemplo, en una computadora, la fuente de información es el golpe de una tecla, el mensaje es el impulso eléctrico correspondiente, el código binario corresponde con la presencia/ausencia de impulso eléctrico, la señal recibida es el susodicho impulso, el receptor es el chip del aparato. De manera que, cuando se cumplió el circuito descrito se produjo un bite de información. Semejantes descripciones pueden hacerse aplicando el anterior modelo a un termostato, a un aparato de T.V. o a otro

semejante. En cualesquiera de los casos se habria realizado un proceso de información, donde los diferentes pasos del proceso constituirian los sucesos causalmente determinados como se analizó en el anterior acápite.

Omito una detallada explicación de las unidades del modelo y de las características de las mismas, pues esto abunda en la literatura sobre la comunicación, sobre todo la que tiene finalidad de divulgación o didáctica. Pero hay un rasgo del modelo que es siempre destacado y, en el caso presente, merece atención especial. Me refiero a la linealidad y la consiguiente unidireccionalidad del modelo.

La mayor diferencia del modelo de transmisión de información con el organon de lenguaje de Bühler es que el primero es lineal y unidireccional y el segundo es triádico (hablante - oyente - objetos y relaciones) y bidireccional. No es pertinente ninguna critica a las características mencionadas del modelo Shanon; al contrario, para los objetivos planteados, fue la mejor formulación hasta ahora conocida. El problema surge cuando este modelo se lo aplica a la comunicación humana, donde en lugar de artefactos transmisor o receptor hay hablante y oyente que pueden intercambiar los roles. La solución consistió, en todos los casos, asignar al modelo aplicado un rasgo adicional: la bidireccionalidad. Digo adicional, porque en un modelo de proceso la bidireccionalidad no está estructuralmente presente, sino que se añade como un proceso posterior. Esta posterioridad también está implícita en un modelo triádico (no sería dable que simultáneamente ejerzan hablante y oyente los mismos roles), pero hay una diferencia radical: la bidireccionalidad en este

caso está siempre presupuesta, mientras que en aquél es un rasgo añadido y no emana de la lógica del modelo. Soslayar esta cuestión tiene consecuencias conceptuales y metodológicas importantes, como se advertirá en la presente exposición.

El problema del significado de los mensajes constituía otro escollo para la aplicación del modelo de información al de comunicación humana. En este caso, la misma formulación de Shanon permitió que se razonara coherentemente para sobrepasar esta dificultad. En efecto, si bien es irrelevante al modelo el que los mensajes se codifiquen según unidades significativas, la presencia del significado en el código no es impertinente. De esto se extrajo una conclusión que resultó aparentemente muy efectiva, pero en realidad fue distorsionante, me refiero a la aplicación acrítica del anterior modelo a los modelos de comunicación humana. La forma más simple de aplicación es la de sustituir los aspectos referibles a máquinas por elementos aplicables a organismos. En este caso, se parte de esta definición de comunicación: "is the discriminatory response of an organism to a stimulus" (1). Naturalmente, como ésta es una definición muy generalizadora, pues se puede aplicar prácticamente a toda la conducta de los organismos, fue necesario refinarla a fin de que se restrinja a la conducta comunicativa del organismo humano. De esta manera, en lugar de proceso se tiene su analogo, conducta, y en lugar de emisor y receptor tenemos hablante y oyente. El esquema puede ser el propuesto por Carroll (1985:89):

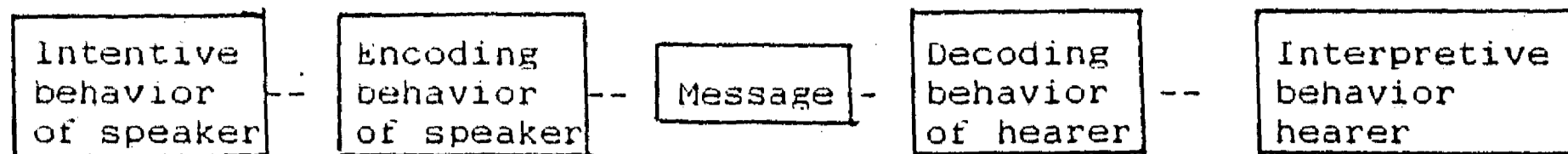


Fig. 4. Modelo de comunicacion de Carroll.

Borden (1971/74:18) complementa lo anterior, proponiendo una version que especifica un componente semántico, ausente en la anterior propuesta:

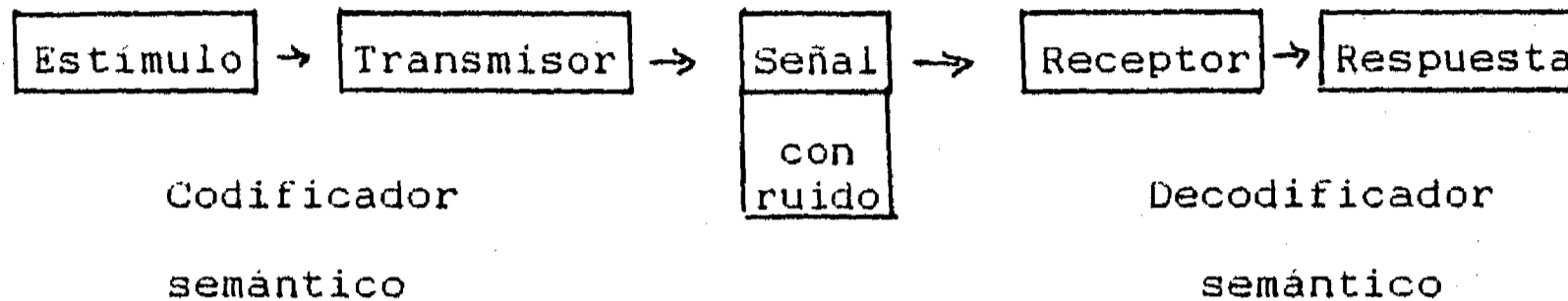


Fig. 5. Modelo de comunicación de Dresden.

Ambos modelos mantienen el principio de la linealidad del proceso de informacion. Un tipo de conducta, con codificador semantico o asemantico, es trasladado de un punto a otro.

4.2.2. El modelo generativista: Katz-Fodor.

Parece a primera vista extraño que se pueda proponer un modelo de comunicacion generativista, considerando la secundariedad que otorga Chomsky a la comunicacion en su teoria sobre el lenguaje. Pero fueron Katz y Fodor quienes desarrollaron un modelo de comunicacion a partir de los fundamentos de la gramática generativo transformacional. En este contexto, no resulta extraño que concuerden, al describir la comunicacion humana, con una tendencia tan divergente como la conductista. El punto de contacto es la concepción científicista sobre la conducta humana. Pongamos como ejemplo las siguientes definiciones:

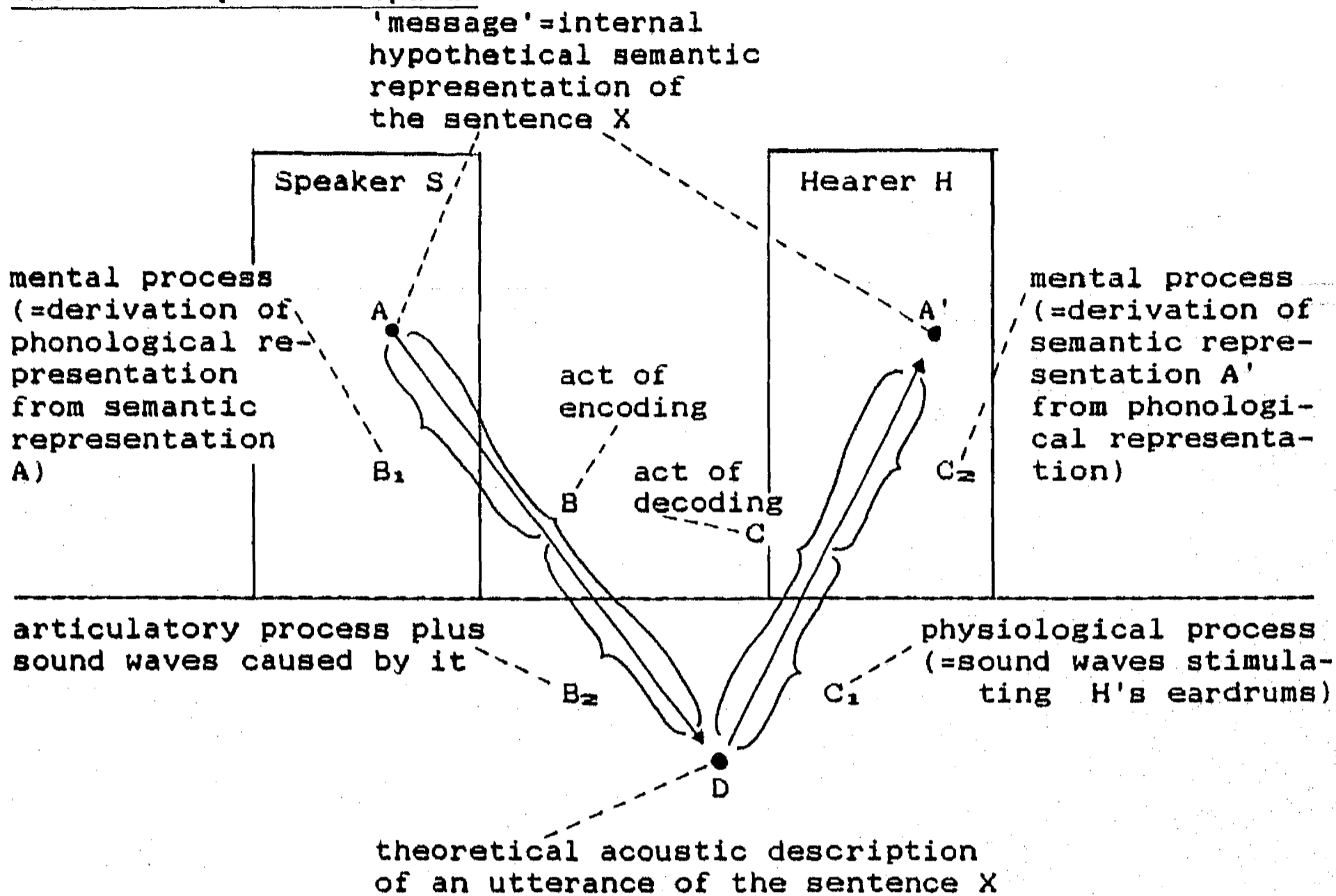
If we look at linguistic communication from an ordinary, common sense viewpoint, it is a process that involves the transmission of one person's thought to another by means of disturbances in the air which the first person creates for this purpose. Somehow the speaker incodes his inner thoughts in the form of external, observable acoustic events, and the hearer, perceiving these sounds, decodes them, thereby obtaining for himself his own inner representation of the speaker's thoughts (Katz, 1972: 24. Cit. Iktonen, 1983: 233).

Katz no duda de emplear la palabra proceso. Siendo él un filósofo del lenguaje, emplea los términos con todo rigor. Al mismo tiempo, siendo también un mentalista, lo que ha de pasar de un punto a otro son los pensamientos internos de un punto A a un punto B. La codificación ha de ser mucho más compleja que la binaria antes ejemplificada, sin lugar a dudas, pero el modelo de Shanon-Wiener rige la anterior descripción. Algo semejante se puede decir de la siguiente descripción de Fodor (2):

A first approximation to an analysis of speech exchanges thus suggests itself: the speaker in such an exchange chooses one of the sentences on his internal list and produces an acoustic event which, according to a certain scheme for encoding sentences into acoustic events, constitutes an utterance of that sentence. The hearer, receiving the utterance as input, looks through his internal list of sentences and finds the one with which it is associated by a scheme for decoding acoustic events into sentences. A necessary condition for mutual comprehension is that the sentence encoded by the speaker be the same sentence that is recovered by the hearer (Fodor et alii, 1974: 13-4. Cit Iktonen, 1983: 238).

Aquí hay una especificación más: lo que se transmite son oraciones, no actos verbales. La comunicación mediante actos verbales es acción, mediante "oraciones" deja de serla, para reducirse a proceso. Iktonen elabora un esquema de lo que él denomina el "punto de vista neo-cartesiano de la comunicación". He lo aquí

the set of private spaces



the public space

(Iktonen, op.cit.:235).

Fig. 6. Modelo de comunicación generativista.

Según este modelo, la comunicación es un proceso de codificación y decodificación que trasmite una oración que tiene un contenido semántico de A a A'. ¿Cuándo acontece la comunicación exitosa? Cuando A y A' son idénticos, de la misma manera que acontece en el modelo de información propuesto para máquinas, con la salvedad de que en este último caso lo transmitido son bites de información.

No hay que dudar que el modelo de información ejerció gran fascinación entre los teóricos de la comunicación humana (3), por su simplicidad y coherencia, y que la definición de conceptos como ruido,

codificación, retroalimentación, repertorio, información compartida, por su utilidad en la descripción de la comunicación humana, quedaron en el acervo léxico de la teoría de la misma. Este hecho es una muestra del enriquecimiento que provoca las relaciones interdisciplinarias en la actualidad. El error surge cuando el modelo no toma en cuenta, sistemáticamente, un planteamiento teórico y metodológico relativo a la consistencia ontológica del agente de la comunicación.

Analícemos, por ejemplo, las propuestas de Katz y Fodor, según la bibliografía mencionada en la presentación de Iktonen. Hago la salvedad de que Katz se ocupó del aspecto ilocutivo de las expresiones en Propositional Structure and Ilocutionary Force (1977:9) y, aunque hay nuevos aspectos en su teoría lingüística, no hay nuevos aportes con respecto a la comunicación.

Retornando, pues, al esquema anterior, lo primero que llama la atención es que se trata de una transmisión de información mediante oraciones y no mediante actos verbales. Se elimina el aspecto de acción a la comunicación y se la reduce a proceso. Lo transmitido es una estructura mental de significado de carácter privado de un punto A a otro A' también de carácter privado, a través de una estructura fonética de carácter público. Se asume que hay una simetría entre las estructuras fonética y semántica y, por esta razón, el proceso de transformación del nivel semántico de la oración al nivel fonético es la implicada en el concepto generativo de proyección (mapping). Aunque este es un concepto lógico, no cabe duda que se refiere a un proceso computacional, donde los estadios son seguidos automática y, en

consecuencia, inconscientemente, según una ley de implicación lógica, más que de causación física. Sin embargo, se trata de una utilización de conceptos lógico-computacionales con el objetivo de describir procesos, no acciones. Recuérdese que, por el contrario, la lógica deontica está concebida para describir acciones, como la de v. Wright antes mencionada. Ahora bien, en el caso que se analiza, hablante y oyente no son máquinas, sino seres humanos. Pero son seres humanos que no ejecutan acciones, sino que tan sólo proceden. El problema surge cuando se advierte que los mensajes son estructuras semánticas que han de ser no meramente trasladadas, sino comprendidas. $A = A'$ si y sólo si el oyente comprende el significado de A' . ¿Cómo se puede explicar en un modelo procesual que una entidad privada como es A pueda ser comprendida como A' en un acto también privado? ¿Cómo se puede constatar que dicha estructura de significados ha sido comprendida? El único punto público de contacto es D , pues tanto A y su respectivo proceso que lo llevó a D vía B_1 y B_2 , como A' que es el resultado del proceso inverso, desde D vía C_1 y C_2 , son procesos privados no directamente observables ni constatables. Pero es evidente que la estructura fonética D no es idéntica a la estructura semántica A' , por más simétrica que ella pueda ser. Por esto, la única respuesta coherente a la primera pregunta es que hablante y oyente son seres humanos concebidos como mónadas que comprenden el mismo significado de las oraciones porque funcionan de la misma manera, en virtud de una armonía genética preestablecida. La respuesta a la segunda interrogante depende de lo anteriormente dicho. Si partimos del hecho de que no se pueden comparar A y A'

observacionalmente, sólo hay una manera para constatar si se comprendió su significado: comprobar si hablante y oyente comparten un sistema de reglas de carácter público. En otros términos, la prueba de que se comparten conocimientos debe fundarse en reglas de carácter social no privado. Chomsky niega que se puedan detectar las regularidades de tales reglas (Cfr. 1980: 81 y ss.). Fodor, en cambio, las acepta, al afirmar que "a natural language is properly viewed in the good old way: viz., as a system of conventions for the expression of communicative intentions" (1976: 106). A este respecto arguye Iktonen:

... 'conventions' plays no role in Fodor's (1976) theoretical model of linguistic communication. ...he views encoding as a mapping from A onto D, and decoding as an inverse process (p. 108). These two processes involve several levels of description (pp. 110-111). None of these levels, however, is identifiable as that of conventions, which clearly shows that the notion of 'convention' has in this context no systematic justification, after all. Fodor characterizes both internal representations and conventions as known and shared by the speakers; and since internal representations are unconscious, what we have here cannot be social (i.e. potentially conscious) knowledge and sharing. What we have is, rather, 'cognizance', i.e. a type of knowledge explicitly defined so as not to distinguish between conscious and unconscious (Iktonen, 1983: 237).

La distinción entre knowledge (conocimiento consciente) y cognizance ("conocimiento" inconsciente (o preconsciente)) es indispensable para fundamentar coherentemente el modelo generativista. Conocimiento implica normalmente conciencia y, por tanto, es un término incómodo para el automatismo generativista; había que inventar un término que signifique contradictoriamente conocimiento (consciente) y conocimiento (inconsciente), es decir, la oposición (puramente verbal) knowledge /cognizance. "The elimination -continúa Iktonen-

of this distinction occasions, among other things, the disappearance of the entire social dimension" (Ib.).

Es ilustrativo, en este sentido, la diferencia que hay entre la concepción de lenguaje privado en Wittgenstein y Fodor. Para el primero, la negación de un lenguaje privado significa, como se reiteró anteriormente, que es imposible concebir el uso de reglas privadas en cuanto nadie puede privadamente obedecer una sola vez una regla. Seguir reglas implica inventarlas, obedecerlas e inspeccionar su cumplimiento, todo ello, conscientemente. Para Fodor, en cambio, "'private language' or (he also calls it) 'mentalese"...is identical with those permanently unconscious structures which, in addition to making both verbal and nonverbal communication possible, underlie the concept-formation and mediate between the different categories of sensory information" (Cfr. Iktonen, op. cit.: 239-40). Así, la noción de lenguaje privado no está examinada desde el punto de vista de su posibilidad o imposibilidad, en relación de que sólo es pensable un lenguaje público, sino que está concebido como un lenguaje interno según el seguimiento de condicionalidades mentales. Mientras Chomsky nos había hablado de un genotipo y fenotipo que determinan la adquisición del lenguaje y que rigen su estructuración y, en última instancia, su uso, Fodor nos habla de algo análogo, enraizado desde luego en la naturaleza biológica, pero distinto del dato chomskiano, que él llama mentalese. Sin embargo, estas sutiles diferencias entre Fodor y Chomsky no son relevantes. Lo verdaderamente importante es que esta realidad mental, la mentalese, es la que sigue reglas privadamente, es decir, las inventa y "conoce" (cognize). (No se

puede todavía añadir, constata). Ya me referí a la distinción entre known y cognize. Este último es inconsciente. Known implica una representación mental consciente; un sujeto conoce o la mente (no la chomskiana) conoce. Pero, cuando se trata de cognizance de reglas en sentido generativista no se puede postular representaciones conscientes, pues esto contradiría el modelo, tiene que tratarse forzosamente de otro tipo de conocimiento, uno de naturaleza biológica, como el que tienen las arañas para tejer telas o los topos para cavar cuevas, es decir, ha de postularse un conocimiento inconsciente, el cognize, que se ha de atribuir a una entidad, la "mentalese" (+).

La anterior puntualización revela cómo y por qué se produce la secuencia de sucesos que parten de A y llegan a D y, análogamente, de D a A'. La causa es el don biológico llamado mentalese y el modo es el seguimiento inconsciente de reglas, vale decir, generativamente.

El tercer aspecto de seguir reglas se refiere a la constatación sobre su correcto cumplimiento. Dicha verificación no puede realizarse, sin criterios públicos de evaluación, admite Fodor. Pero entonces se cae en una contradicción: se sigue reglas privadas e inconscientemente, por una parte; se la justiprecia con criterios públicos y, por ende, conscientes, por la otra. La salida de semejante callejón sin salida es soslayarlo. Eso no resulta importante, concluye Fodor.

La única posible solución a este intringulis es partir del primer hecho constatable en la comunicación humana y es que se trata de un fenómeno social y, por tanto, público. Como se vió en 3.4.1., sólo la

dimension hermeneutica, incluida, pero no profundizada, en la teoria chomskiana podrá otorgar los criterios para una congruente constatación del cumplimiento de reglas.

Al eliminar la dimensión hermenéutica y al tratar a los agentes de la comunicacion como mecanismos (device), el modelo de comunicación fundado en el generativismo no sólo es procesualista, sino mecanicista. De esta suerte, arrivamos al punto álgido: si una comunicación exitosa consiste en que el oyente "comprenda" el complejo semántico encerrado en D, ¿cómo acceden al mismo significado dos mecanismos que sólo poseen lenguaje privado de la naturaleza antedicha? ¿Cómo es posible la comunicación entre dos seres humanos concebidos como mecanismos computacionales? Sólo hay una respuesta: se tiene que presuponer que debe haber una armonia genéticamente pre-establecida en cada uno los polos de la comunicación que les permite generar estructuras semánticas idénticas (3).

No debemos sacar conclusiones exageradas de la anterior exposición sobre el modelo comunicativo procesualista aplicado a seres humanos desde la perspectiva de la teoría generativa de Chomsky y sus seguidores. Es clara la discriminación que Chomsky hace entre ser humano y animal, precisamente porque este último carece de competencia lingüística. Lo que quise demostrar son las contradicciones en que se incurre cuando se quiere aplicar una teoría exclusivamente lingüística concebida como proceso computacional a un modelo de comunicación que no es mero proceso.

Una interesante y lúcida exposición del proceso de información entre artefactos sin dimensión semántica es la de Eco en La estructura

ausente (1968/78) y reformulada en Tratado de semiótica general (1976/78). El modelo de Shanon-Wiener es aplicado a un ejemplo de sistema de información, en este caso, el rebase de un nivel crítico de agua en un embalse (6). Son ilustrativos los análisis que efectúa Eco sobre la codificación desde los casos binarios, como el del embalse, hasta los más complejos, como el caso del mensaje poético. No sólo se detiene en los problemas semióticos más complejos como el de la referencia, la relación entre denotación y connotación, la superposición de códigos y sus transformaciones, sino que rebasa de esta manera el universo meramente lingüístico para abarcar en una visión globalizadora el universo semiótico. Es particularmente interesante la tesis de que lo transmitido en la comunicación humana son unidades culturales relacionadas con una visión de mundo (Cfr. Sección A, 2, III). Pero, a pesar de todo lo anterior, es también ilustrativo, para el problema que analizo, constatar que, desde el punto de vista metodológico, Eco no se liberó del modelo de procesos. Para justificar esta aseveración, basta copiar su MODELO DE PROCESO DE DECODIFICACION DE UN MENSAJE POETICO. Helo aquí

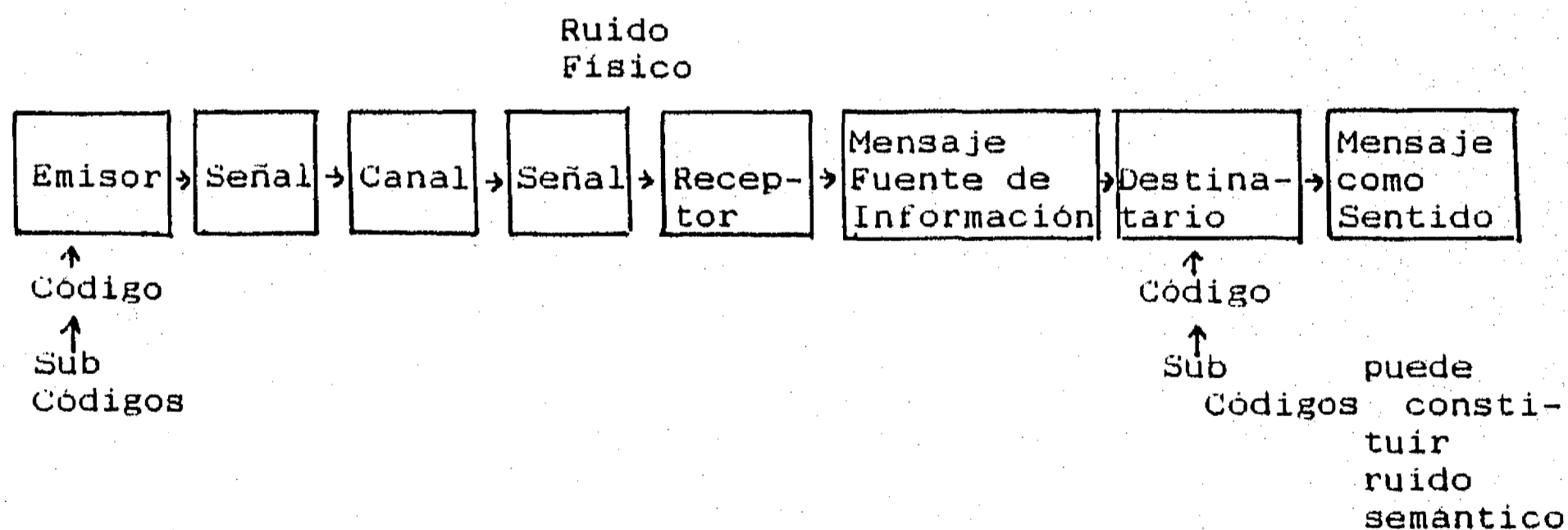


Fig. 7. Modelo de proceso de decodificación de un mensaje poético.

Algo semejante acontece con la propuesta, formulada dentro de los cánones del estructuralismo, de B. Malmberg (1969). El complicado esquema que presenta se puede reducir al siguiente:

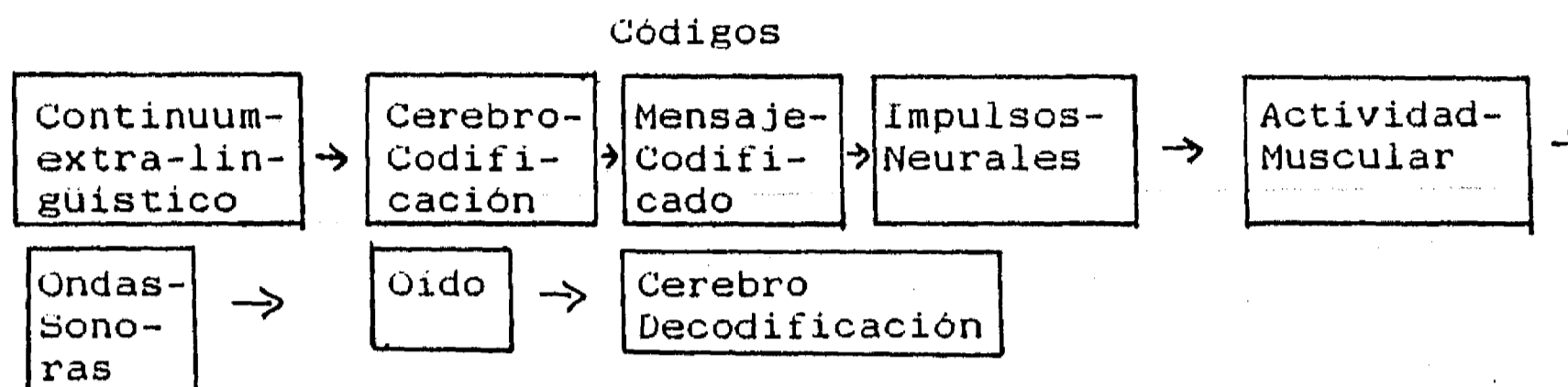


Fig. 8. Modelo de comunicación de Malmberg.

Si se compara este esquema con el modelo de Katz-Fodor desde el punto de vista de la distinción de la comunicación como proceso o como acción, la diferencia es más de nomenclatura que de fondo. El mentalismo plantea también una comunicación de cerebro a cerebro. Los términos codificación-decodificación pueden traducirse por seguimiento interno de reglas por parte de la mentales. De esta manera, una teoría lingüística que había sostenido que el lenguaje es fundamental y esencialmente un instrumento del pensamiento y no uno de comunicación (Cfr. Chomsky, 1975/79: 90 y ss), termina concordando con teorías de raigambre empirista, cuando se la presenta como teoría de comunicación tal como lo hicieron sus seguidores.

Una pequeña aclaración antes de proseguir. Se han analizado algunos modelos de comunicación a los que tipifiqué como procesuales, mientras que el objeto de este estudio es la competencia comunicativa. ¿Se está identificando descripciones del proceso de comunicación con modelo de competencia comunicativa? Si por este último concepto se entiende la reconstrucción de lo que el

hablante-oyente competente ha de conocer para comunicarse satisfactoriamente, es lícito hacer la anterior identificación. Aún haciendo la salvedad de que las tendencias empiristas no plantean reconstrucciones teóricas, sino sólo se detienen en la descripción de hechos factuales, sin embargo, en virtud del principio metodológico de la generalización, ofrecen una descripción de un hecho arquetípico, el cual, en última instancia, concuerda con la competencia del hablante-oyente también arquetípico. De manera que lo que hasta aquí expuse puede considerarse como la competencia comunicativa desde el punto de vista de proceso. En estos modelos se elimina sistemáticamente o se soslaya el hecho fundamental de que la comunicación es ante todo acción comunicativa intersubjetiva y, que por esto mismo, se ha de postular una dimensión hermenéutica de la misma. Pero hay un modelo de proceso que incluye en sí la dimensión hermenéutica; me refiero al psicoanálisis lacaniano.

4.2.3. El modelo psicoanalítico de J. Lacan.

Si el modelo informático es unidireccional, de la fuente al destinatario (la retroalimentación consiste en iniciar un nuevo proceso también unidireccional), el modelo lacaniano se resume en una frase: "el emisor recibe del receptor su propio mensaje en forma invertida" (passim). No solamente no es unidireccional, tampoco se trata de una bidireccionalidad alternante característica del diálogo, sino que es necesaria y simultáneamente bidireccional y retroactiva. Es imprescindible que el mensaje rebote del receptor hacia el emisor para que pueda constituirse la comunicación como

tal. A pesar de esta bidireccionalidad sui generis, el modelo es lineal y, desde la terminología misma, se funda en la teoría de la información.

Para comprenderlo, se ha de recordar que el emisor que verdaderamente comunica, quien en verdad posee la competencia comunicativa es el inconsciente, en una situación de comunicación especial y diferente de la llamada comunicación en el lenguaje ordinario. En esta última, los protagonistas son un yo y un tú que alternan actos comunicativos en una situación que, en principio, puede ser simétrica, mientras que el inconsciente "habla" en una situación disimétrica en la escena psicoanalítica. Por un lado, el psicoanalista es un sujeto-supuesto-saber, quien detenta los títulos que fundamentan esa suposición, por otro lado, el analizando es un sujeto-supuesto-ignorar. Sin embargo, aunque se supone que el primero sabe, en realidad no sabe. Más todavía, es absolutamente indispensable que el analista se despoje de todos sus saberes, se neutralice, se cadaverice, para que pueda saber algo en el proceso hermenéutico de las sesiones analíticas. Se supone también que el analizando no sabe, cuando en realidad sucede lo contrario. En efecto, el analizando está constituido por un yo (je) de la comunicación ordinaria, el cual cree que sabe y no sabe nada, y por el inconsciente, quien es el que verdaderamente sabe, pero ignora que sabe. En esta situación dual, se ha de comprender la noción de sujeto escindido, la Spaltung en la terminología freudiana, la béance en la lacaniana, esa hendidura o grieta entre el verdadero Sujeto, el del inconsciente, y el sujeto del discurso consciente. La comunicación

psicoanalitica requiere, pues, que se tome en cuenta esta dualidad de sujetos en el emisor. ¿Cómo se realiza este proceso?

El analizado es el emisor que prima facie es un yo consciente que produce un discurso, no importa en cuántas sesiones analíticas, a invitación del analista: "Diga todo lo que quiera". Como agente del discurso, va emitiendo actos verbales con sus respectivas fuerzas ilocutivas, es decir, manifiesta el significado de su intencionalidad en cada uno de ellos. El discurso, como totalidad, difiere, sin embargo, del discurso sistemáticamente estructurado, como en un libro científico, por ejemplo. Se parece más bien a un discurso literario poético, en el sentido, de que puede configurarse como totalidad a la manera de un caos, al menos aparente. Se puede decir que el sujeto del enunciado va enhebrando una sarta de tonterías, un largo blablablá, donde se pueden mezclar todas las estructuraciones discursivas posibles, relatos, decires, argumentaciones, en una palabra, cualquier forma de hablar sistemática o asistemática. De esta manera, el emisor va tejiendo una urdimbre de palabras a través de las cuales comunica una imagen de sí mismo al callado receptor, quien sólo lo estimula a proseguir emitiendo sobre lo que él cree que sabe.

El analista es un receptor que tiene ante sí un discurso constituido por signos lingüísticos que configuran diversos tipos de sentidos. Pero su escuchar no es el mismo de la comunicación ordinaria. Lo que ante sí tiene no es un discurso convencional orientado a la comunicación de una estructura coherente de significado con sentido preestablecido o implícito. El hablante ordinario e,

incluso, el analizando en cuanto sujeto consciente, comunica no para decir palabras, sino para significar algo con un sentido. Lo comunicado es siempre un complejo significativo. El oyente ordinario escucha para entender el significado de algo. La comunicación entraña siempre un querer decir y entender algo (Cfr. Hörmann, 1976/82). En este sentido, las presuposiciones derivadas de la situación contextual o de los saberes compartidos de los hablantes y oyentes son elementos indispensables en la producción y comprensión de discursos, incluso de los menos contextualizados, como los científicos. Pero el analista ha de escuchar de otra manera. Despojado de sus saberes y títulos, ha de percatarse que lo que ha de comprender depende exclusivamente del discurso que le toca escuchar. Pero no de todo el discurso, sino de aquellas partes del mismo donde se producen los vacíos que son llenados por el efecto del significante.

Me explico. El discurso es un hecho concreto, con una consistencia material perceptible y medible. Esta parte material es el significante del signo lingüístico. Lo supuestamente sabido por el analizando lo comunica a través de la estructura de significados de su discurso. Es lo que comunica como sujeto del enunciado. Pero lo no sabido por este analizando lo comunica a través de la cadena significante. Este no sabido es lo que sabe el inconsciente del mismo, aunque este inconsciente, como se dijo anteriormente, no puede llegar a saber que sabe. A pesar de esto, puede comunicarlo, pero en forma cifrada, en el significante. Este no sabido del yo (je) del analizado se patentiza para aquél que sabe interpretarlo en las fijaciones de la cadena significante. Por esta razón, el analista,

como receptor, ha de estar atento a lo que le puedan señalar los indicios del significante y su labor ha de ser no la del simple escucha de la vida cotidiana, sino la del hermenauta que esta alerta a lo que en el discurso emerge como la "voz" del inconsciente. Porque en el acto de desciframiento de ese mensaje, en ese mismo acto, se significa al sujeto de la enunciación, es decir, al verdadero sujeto (según Lacán) que surge a la existencia por el acto de ser descifrado. Y, cuando el analista confiere sentido a las "palabras" del inconsciente, se le manifiesta al emisor, el analizado, su verdadero ser, es decir, se posibilita y se realiza que ese emisor reciba del receptor su propio mensaje en forma invertida.

¿Qué es lo transmitido por el inconsciente de esa manera críptica? Justamente ese pensamiento que le es ajeno y desagradable al yo consciente, la evocación del goce, la emergencia de la verdad del goce (Cfr. Braunstein, 1982:183). Es el deseo del sujeto que desea ser colmado y que nunca puede lograrlo, como dice Lacan en Las formaciones del inconsciente (1958/79). La razón de esto es que el sujeto es un ser siempre incompleto y que por ello pretende crear el objeto no alcanzado. "Esta creación sólo puede hacerse en el campo del significante, de las prácticas discursivas, de un cierto trabajo sobre el material natural y cultural previamente obrado por la práctica de los hombres, sobre la realidad en tanto que humanizada (Wirklichkeit), sobre el orden simbólico, presupuesto y condición de todo trabajo" (Ib.: 174).

Este modelo de comunicación se explicita de una manera más clara cuando se lo analiza en la situación psicoanalítica. Pero no es

exclusiva de ella. Desde Freud sabemos que el inconsciente "habla" en los sueños, en la vida cotidiana, en los chistes, en los actos fallidos de todo hombre. La comunicación normal es un proceso de intercambio lingüístico normado por la cultura. El modelo lingüístico saussuriano y, sobre todo, el chomskiano, conciben al hablante y oyente normales y normados, sin limitaciones ni fallas, incapaces de proferir formas comunicativas irregulares y ambiguas. Por el contrario, el psicoanálisis considera que esa comunicación es falsa, efectuada entre "fantasmas", y que, cuando se efectúa la comunicación real, es el inconsciente el que efectivamente habla, y lo realiza justamente en los equívocos, en las ambigüedades, en lo irregular, en el plus de sentido que escapa a la comunicación normal. Cuando esto sucede, ya no se puede designar al emisor como un hablante, sino con el neologismo lacaniano hablente. Este hablente, al no poder comunicar manifiestamente sus deseos verdaderos por la represión de la normalidad impuesta por la cultura, utiliza un otro código, la lalengua. Esta lalengua está latente en todos los discursos conscientes del emisor humano. Si evocamos la comparación de A. Rifflet-Lemaire, quien caracteriza al discurso consciente como a los manuscritos que contienen un texto escrito sobre otro texto previamente borrado, y si designamos como código lingüístico o lengua al del texto manifiesto, diremos que la lalengua es el código que se manifiesta en las fallas de aquél y que manifiestan al código subyacente. ¿Cómo funciona este código de la lalengua? ¿Cuáles son los mecanismos básicos de la gramática del inconsciente?

En Psicopatología de la vida cotidiana (1901/1973), Freud analiza

el caso del olvido de nombres propios y busca las causas de este fenómeno. Puntualiza que al olvido de una palabra le sigue el recuerdo erróneo de otra, es decir, que un nombre olvidado es sustituido por otro; este es un fenómeno de desplazamiento del primero por el segundo. El ejemplo que presenta es el hecho de que no podía recordar al autor de unos frescos de la catedral de Orvieto, llamados Las postrimerías del hombre (muerte, juicio, infierno y gloria). En lugar del nombre verdadero, Signorelli, acudieron a su memoria los de otros pintores, Boticelli y Boltraffio, que rechazaba de inmediato como erróneos. ¿Cuál es el mecanismo psíquico que explica este fenómeno, según Freud? ¿Qué ley estructural rige este mecanismo, según Lacan?

El olvido le sucedió en un viaje que realizaba desde Ragusa (Dalmacia) a Herzegovina. Había trabado conversación con un desconocido y, cuando éste manifestó que había viajado por Italia, Freud le preguntó si había estado en Orvieto y visto los famosos frescos de... Le sustituyeron en su memoria los otros nombres, uno de los cuales, Boltraffio, era el nombre de un pintor poco conocido por él. Lo importante es la aclaración que proporciona Freud para explicar el olvido. La razón la encuentra en una parte del discurso anterior a la parte que había incluido el olvido. Poco antes de la pregunta sobre Orvieto, habían hablado sobre las costumbres de los turcos residentes en Boznia y Herzegovina (ya estamos en el efecto del significante). Freud había contado que, según sus colegas de esas localidades, sus clientes turcos demostraban una gran resignación ante su destino. Cuando se les anunciaba la muerte ineludible de algún

deudo, contestaban: "Señor (Herr), qué le vamos a hacer! Sabemos que si hubiera sido posible salvarle, le hubierais salvado!". Freud, entonces relacionaba la serie de nombres aparecidos o relacionados con ambas partes del discurso: Boznia, Herzegovina, Herr (Señor) con Signorelli, Boticelli y Boltraffio.

En efecto, hay una correspondencia entre la serie de nombres y la serie de ideas con respecto a las costumbres de los turcos que en su mente habían surgido y las había callado ante su desconocido interlocutor. Estas ideas son las que perturbarían la idea posterior, "por el hecho de haber yo apartado de ella mi atención sin haberla agotado. Recuerdo, en efecto, que antes de mudar de tema quise relatar una segunda anécdota que reposaba en mi memoria al lado de la ya referida. Los turcos de que hablábamos estiman el placer sexual sobre todas las cosas, y cuando sufren un trastorno de este orden caen en una desesperación que contrasta extrañamente con su conformidad en el momento de la muerte. Uno de los pacientes que visitaba mi colega le dijo un día: "Tú sabes muy bien, señor (Herr), que cuando eso no es posible pierde la vida todo su valor" (Freud, op. cit.: 756-7).

El tema muerte y sexualidad de esta anécdota aparece también en la mente de Freud relacionado con su deliberado desvío de la atención de lo que hubiera significado profundizar en el mismo, a raíz del estado afectivo en que se encontraba, pues pocas semanas antes había recibido una noticia durante su corta estancia en Traffoi: un paciente suyo se había suicidado a causa de una incurable perturbación sexual. "Estoy seguro -continúa- que en todo mi viaje por la Herzegovina no acudió a mi memoria consciente el recuerdo de este triste suceso ni nada que

tuviera conexión con él. Mas la consonancia Traffoi-Boltraffoi me obliga a admitir que en aquellos momentos, y a pesar de la voluntaria desviación de mi atención, fue dicha reminiscencia puesta en actividad por mí (Ib.: 756). Este es el trabajo del inconsciente sobre el lenguaje. Mientras Freud deseaba olvidar un hecho profundamente desagradable, relacionado con los temas típicos de lo reprimido, muerte y sexualidad, el inconsciente trabaja sobre el lenguaje y provoca el olvido desplazando el nombre Signorelli. "Quería yo, por tanto, olvidar algo, y había reprimido determinados pensamientos. Claro es que lo que deseaba olvidar era algo muy distinto del nombre del pintor de los frescos de Orvieto; pero aquello que quería olvidar resultó hallarse en conexión asociativa con dicho nombre, de manera que mi volición erró su blanco y olvidé lo uno contra mi voluntad, mientras quería con toda intención olvidar lo otro. La repugnancia a recordar se refería a un objeto, y la incapacidad de recordar surgió con respecto a otro (Ib.: 756). Es, pues, una anomalía de la lengua, un vacío donde aparecerá la lalengua. Veamos la explicación del mecanismo del código a partir del esquema que hizo el mismo Freud:

Signor	elli	Bo	tticelli	Bo	ltraffio
Her	zegovina y	Bo	snia		
Herr	Señor, qué le vamos a hacer, etc.				Traffoi
	Muerte y sexualidad				
(Pensamientos reprimidos)					

Esta presentación esquemática es necesaria, para advertir cómo los efectos del significante que se reiteran en la linealidad de la cadena fónica implican que lo que aparece después impide la aparición anterior de lo reprimido. La asociación de las palabras sucesivas es más manifiesta cuando se las coloca en el espacio de la memoria y se establecen las semejanzas fónicas. De esta manera, la división Signor - elli permite, por una parte, la asociación con la traducción del término (Signor = Herr) empleado por los turcos en Herzegovina y Bosnia y con la parte fónica semejante de la primera ciudad nombrada. De esta manera, se distingue en Signorelli una parte reprimida, asociada a términos cuyo contenido se relaciona con muerte y sexualidad, es decir, Signor ("Señor, que le vamos a hacer" que provocó la represión de contar algo: "Tú sabes muy bien, Señor..."; hay asimismo otra parte no reprimida, elli, que posibilita la emergencia del sustituto Bo-ticelli. Pero este sustituto se asocia fónicamente, mediante su Bo- con Bo-snia. Bosnia, a su vez, por ser el lugar donde los turcos expresan su actitud ante la muerte y la sexualidad, se relaciona con el nombre de la ciudad cuyo pensamiento quería evitar Freud, Trafoi, a través del sustituto emergido, Bo-l-traffio, con una simple metátesis fónica. Son, por consiguiente, dos los casos de sustitución, pero con una característica peculiar: los sustitutos devuelven el sustituido. Los temas reprimidos en el contar y en el pensar emergen en la lengua mediante la sustitución de elementos significantes. El olvido de nombre propio dejó un vacío en el discurso, el cual fue llenado mediante el mecanismo de sustitución por los términos que,

descifrados, cumplen el efecto de significancia, es decir, por un recurso de la lalengua, hacen emerger los temas nefandos, es decir, los deseos del hablente.

Los nombres sustitutivos son los puntos terminales de una cadena de significantes, son las ruinas metonimicas de lo reprimido (la idea de muerte) (Lacan, Las formaciones del inconsciente. Cit. Riflett-Lemaire, 1971: 335).

Por ruinas metonimicas entiende Lacan a los fonemas de los nombres sustitutivos, por ejemplo, Bo y traffio, en cuanto son partes de los significantes completos reprimidos. "Por tanto, en un determinado sentido, puede decirse... que Boticelli es la metonimia de Bosnia, por un lado, y de Signorelli, por otro, puesto que sólo los reproduce parcialmente. Ahora bien y en otro sentido, los lazos que unen Bo de (Boticelli) y Bo (de Bosnia)... son metafóricos: el vínculo que une traffio a Trafoi lo es igualmente. Puntualizo que nada de este trabajo de asociaciones ha llegado a la conciencia de Freud. El significante ha actuado en forma autónoma. Nos hallamos en presencia del lenguaje propio del inconsciente" (Ib.: 336).

Otro mecanismo del código de la lalengua es la condensacion. Freud, entre muchos ejemplos, analiza un chiste que aparece en un fragmento de los Reisebilder, "Los baños de Lucas" de Heine. Presenta este autor a un pobre diablo, Hirsch-Hyacynth, pues es agente de lotería y extractor de granos. Con regocijante figura, se vanagloria de sus relaciones con el opulento varón Rothschild, exclamando: "Tan cierto como que de Dios proviene todo lo bueno, señor doctor, es que una vez me hallaba yo sentado junto a Salomón Rothschild y me trató como a un igual suyo, muy 'famillionarmente' (familionär)" (Freud, op. cit.: I, 1034).

Ocupado en develar la tecnica del chiste. Freud demuestra que el efecto del chiste de Heine no deriva del contenido del mismo, sino de la forma de la expresión verbal, del significante, diría Lacan. Acude a la demostración efectuada por Lipps, quien transformó la expresión manteniendo el sentido y constató que el efecto del chiste desaparecía. He aquí su versión: "Rothschild me trató como a su igual, muy familiarmente, aunque claro es que sólo en la medida en que esto es posible a un millonario". "La benevolencia de un rico es siempre algo dudosa para aquél que es objeto de ella", añade Freud (Ib.). En consecuencia, se ha de analizar el significante para encontrar la fuente del chiste.

En efecto, el termino que provoca la hilaridad es famillionarmente (familionar), una forma verbal nueva. "La palabra así formada coincide en sus comienzos con la palabra "familiarmente" (familiär), que forma parte de la segunda: representa así a esta última y nos permite adivinar su texto, omitido en el chiste. Es, pues, la nueva palabra una formación mixta de los dos componentes "familiarmente" y "millonario" y podemos representar gráficamente su génesis en la forma siguiente:

FAMILI AR

MILLIONAR

FAMILIONAR

Este es un recurso normal en la vida cotidiana. Por ejemplo, la condensación de los términos caraqueño y carajo produce la nueva forma agresiva: carajeño; en México, se alude a los mexicanos yanquificados con la condensación americano + mejicano + canalla, de donde resulta

amexicanallado (?).

Se puede esquematizar la teoría lacaniana sobre la comunicación de la siguiente manera

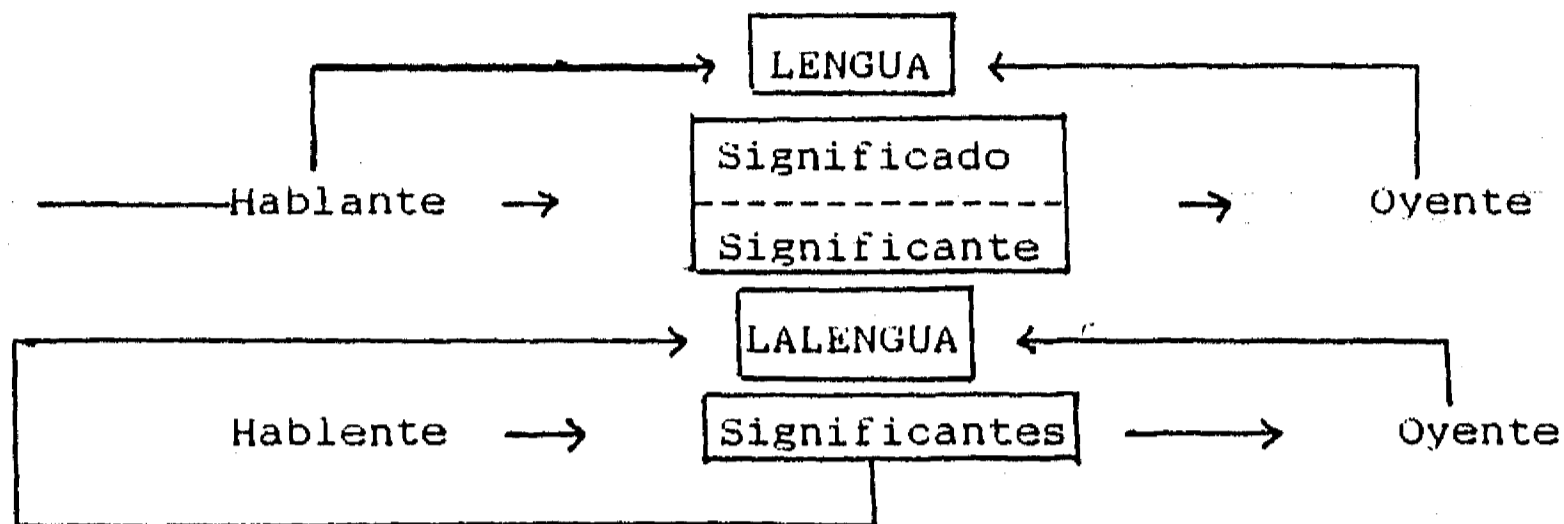


Fig. 9. Modelo de comunicación de Lacan.

La complejidad de este modelo proviene de la concepción de que en el proceso de comunicación se superponen dos niveles: lo que dice el hablante y lo que "dice" el hablante. La comunicación en el nivel consciente se estructura como un discurso constituido por los signos lingüísticos de la concepción saussuriana, de quien Lacan se confiesa seguidor. Como la relación significado-significante es fundamental en esta concepción, he preferido mostrarla en lugar de emplear términos como mensaje o discurso, sobre todo por el hecho de que en el nivel de la comunicación del hablante, la verdadera, según Lacan, el mensaje está constituido por la relación entre significantes. Más todavía, Lacan insiste que entre significado y significante existe una barra, lo cual grafica de la siguiente manera:

S	significante
---	-----
s	significado

Si la comunicación consiste en el descubrimiento del inconsciente y si este descubrimiento implica la revelación de un sujeto, es decir, el

sujeto de la enunciaci3n, el hablente, la afirmaci3n b3sica de Lacan es que entre significante y significado existe una barra resistente a la significaci3n y que no son las leyes de implicaci3n del significado o del contenido las que producen este descubrimiento, sino que esto es un efecto exclusivo de las leyes combinatorias del significante. "La originalidad de J. Lacan -dice A. Rifflet-Lemaire- radica en el hecho de haber querido suministrar la prueba de que el significante actúa con independencia de su significaci3n y a espaldas del sujeto" (Op. cit.: 77). Se podria decir lo anterior de otra manera. Significado y significante son aut3nomos: entre ellos hay "una barrera resistente a la significaci3n" (Lacan, 1966/71: 183). La significancia, la puesta de sentido, se produce no de acuerdo con las relaciones entre los significados, sino de acuerdo con las leyes sin sentido de las relaciones entre significantes, a trav3s de las reiteraciones y de las leyes del desplazamiento del significante (metafora y metonimia).

Aunque Lacan es un estructuralista no s3lo en su concepci3n del lenguaje, sino tambi3n en su concepci3n antropol3gica, como se vio anteriormente (Cfr. 2.3.1.4.), revisa la teor3a saussuriana del signo, en particular, la relaci3n de arbitrariedad entre significante y significado. Consid3rese, por ejemplo, la divergencia que hay entre las siguientes representaciones de signo, la primera, la cl3sica de Saussure, la segunda, la de Lacan. En ambos casos, el significante est3 escrito con may3sculas, el significado est3 graficado. Se respeta la presentaci3n de Lacan, pues se supone que se conoce la teor3a saussuriana de signo. Helas aqu3:

ARBOL



Fig. 10. El signo, según Saussure.

El signo saussuriano relaciona concepto-imagen acústica. No hay lugar para las connotaciones. En cambio, adviértase el contenido significativo de DAMAS y CABALLEROS:

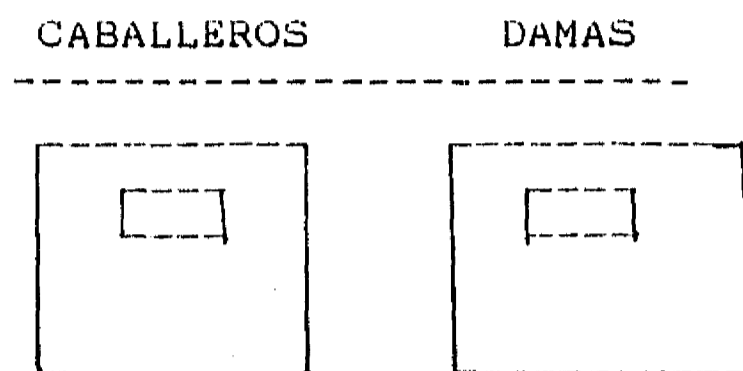


Fig. 11. El signo, según Lacan.

Con estos ejemplos, quiere mostrar Lacan que fuera de la relación de arbitrariedad que decanta la vieja teoría del signo, existen también relaciones connotativas que rebasan dicha teoría. Para complementar este ejemplo, utiliza un juego de palabras respecto a DAMAS y CABALLEROS, nombres que se ofrecen a dos muchachitos al arribar a una estación de ferrocarril, con la particularidad que al varón sólo le es visible DAMAS y a la niña CABALLEROS. La evocación de sus recuerdos infantiles es la siguiente:

Un tren llega a la estación. Un muchachito y una niña, hermano y hermana, en un compartimento están sentados el uno frente a la otra del lado en que la ventanilla que da al exterior deja desarrollarse la vista de los edificios del andén a lo largo del cual se detiene el tren: "¡Mira, dice el hermano, estamos en Damas! -¡Imbécil, contesta la hermana, ¿no ves que estamos en Caballeros?" (ib.: 186).

Al comentar este ejemplo, Lacan anota que CABALLEROS y DAMAS serán para estos dos niños "dos patrias hacia las que sus almas tirarán cada

una con un ala divergente" (Ib.). Al significado denotativo no solo se le superpone uno connotativo, sino que, en las palabras de Lacan, adquiere una nueva dimensión que cala en las profundidades del ser humano. En este preciso sentido, la relevancia que el significante tiene en el modelo comunicativo lacaniano se ancla, por un lado, en una teoría de la información, pero, simultáneamente, lo rebasa ampliamente, pues adquiere una dimensión antropológica que no podría ni barruntarse en un modelo matemático.

Esta pasión del significante se convierte entonces en una dimensión nueva de la condición humana, en cuanto que no es únicamente el hombre quien habla, sino que en el hombre y por el hombre "ello" habla, y su naturaleza resulta tejida por efectos donde se encuentra la estructura del lenguaje del cual él se convierte en materia, y por eso resuena en él, más allá de todo lo que pudo concebir la psicología de las ideas, de la relación de la palabra (Ib.: 282).

Estas palabras constituyen una síntesis del modelo comunicativo lacaniano. Ello, el hablante, es el que habla a través de la cadena significante. En un modelo del lenguaje ordinario, es el sujeto consciente quien se comunica empleando estructuras de signos cuya función, por ejemplo, es representar algo a alguien. En este modelo, el significante es lo que representa un sujeto para otro significante. De esta manera, en este juego de representaciones de significantes, se constituye la lengua, que, por un movimiento dialéctico, es la matriz del inconsciente. Aquí está el quid de la cuestión, que es preciso aclarar, porque el estilo de Lacan resulta a veces enigmático por lo rebuscado de su configuración. Es verdad que -según este modelo- ello, el hablante habla; pero en unos parámetros diversos del hablar del sujeto consciente. Este último habla y se

escucha al mismo tiempo (retroalimentación); el hablante es hablante sin advertirlo. Irremisiblemente. Más todavía, el inconsciente se configura en la lalengua, porque ésta es ni más ni menos que "la substancia de la que está hecho el inconsciente freudiano" (Braunstein, 1982: 220), es decir, que, en la comunicación psicoanalítica, "es ella (lalengua) y no el sujeto la que habla en cada formación del inconsciente" (Ib.).

En suma, en el modelo de comunicación lacaniano, el hablante supone que habla empleando signos saussurianos, pero la verdadera comunicación se realiza mediante la voz" del hablante a través de los indicios y síntomas que emergen en el significante. Esta secuencias de momentos de discurso a través de los cuales se cuele el hablante, se estructura en lalengua. Por último, esta lalengua, como matriz del inconsciente, patentiza la "voz" del hablante al configurarlo, constituirlo y estructurarlo. En una frase: este modelo de comunicación, simultáneamente, patentiza y configura al inconsciente. La comunicación hace la cosa.

Los modelos de comunicación que más se acercan al modelo de transmisión de información son el generativista y el lacaniano. Aunque Eco utilice la terminología y formule su modelo en base al de Shanon, el universo semiótico que contextualiza su o sus modelos les confiere una dimensión diversa que no se analiza en este trabajo. Consideraciones semejantes se podrían hacer sobre otras formulaciones como la de Malmberg ya mencionada y otras que no se mencionaron. Ahora bien, si se quisiera cotejar cuál de los modelos primeramente mencionados está más cercano al modelo informático, tendríamos que

inclinarnos por el de Katz-Fodor.

En efecto, el hablante-oyente ideal es un constructo análogo al emisor-receptor. La diferencia consiste en que este último procesa cualquier información reducible a un código binario, mientras aquel procesa una información más compleja, como es una estructura de significados que configuran una oración. Esta última es una función de estructuras de significado menores, como las de FN y FV, por ejemplo, las cuales en última instancia son funciones de las unidades menores organizadas como matrices de significado. Este proceso de configuraciones significativas, de la misma manera que las configuraciones sintácticas correspondientes, se generan siguiendo reglas generativas, es decir, en principio, inconscientes. Como el ello no puede ser otra cosa que un saber que ni sabe que sabe, como las máquinas matemáticas de los procesadores de información, así también el hablante-oyente ideal procesa unidades semánticas y las proyecta, atravesando unidades sintácticas, a unidades fonéticas. Sin lugar a dudas que el código generativo es en mucho más complejo que el cibernético. Pero, en última instancia, la gramática generativa chomskiana, con sus reglas que incluyen la recursividad, funciona como un código en un proceso de información.

El proceso de retroalimentación tiene su total cumplimiento en el modelo lacaniano. No puede concebirse mayor retroalimentación que la de la recepción del propio mensaje en forma invertida.

Con todo, a pesar de las semejanzas, estos modelos de comunicación humana rebasan el modelo de información. No es necesario abundar en mayores detalles. Y, sin embargo, sus limitaciones son inmensas,

pues, al reducirse a visiones específicas por obra y gracia del modelo supuestamente válido para todo tipo de realidad, se deja de percatar la inmensa complejidad del fenómeno comunicativo humano.

4.3. La Competencia Comunicativa como Acción sub specie de Proceso.

La comunicación humana no es sólo y esencialmente un proceso; es un tipo de acción. Implica, es verdad, un proceso, pues está constituida por una secuencia de sucesos, entre los cuales, como se vió en la anterior sección, no hay una necesaria relación causal; más que causados, los sucesos están motivados por un propósito. Al no precisar esta distinción, se puede tratar la comunicación humana como si fuera un proceso, por más que se la considere fundamentalmente como acción. Cuando esto acontece, el punto de partida suele ser el modelo informático, con las complementaciones sobre la bidireccionalidad del proceso y la complejidad del código.

4.3.1. La competencia comunicativa como calculus (Un modelo circular).

Un trabajo ilustrativo sobre la confluencia de perspectivas no necesariamente incompatibles pero no suficientemente armonizadas es el modelo que presentan Watzlawick, Helmick y Jackson en Pragmatics of Human Communication. A study of Interactional patterns, pathologies and paradoxes, traducido como Teoría de la Comunicación Humana (1967/74). Concordando con el título original, plantean como objeto del libro presentar un modelo tentativo de la pragmática de la comunicación humana, es decir, de la interacción lingüística, en cuanto forma de acción intersubjetiva.

El punto de partida de Watzlawick y su equipo es que el modelo pragmático de la comunicación humana es una reconstrucción del calculus subyacente a las reglas que constituyen el modelo. Este calculus es seguido por los comunicantes competentes de una manera prácticamente inconsciente. El ser humano adquiere las reglas pragmáticas "ignorando casi por completo en qué consiste ese conjunto de reglas, ese calculus de la comunicación humana" (Op. cit.: 17).

Este objeto de estudio ha de ser enfocado como la caja negra del conductismo, desde la perspectiva del científicismo empirista. No es que se postule que la caja esté vacía, sino que debe ser considerada como un sistema electrónico del enemigo, el cual puede contener explosivos en su interior. Es peligroso asomarse a su interior, es mejor "pasar por alto la estructura interna de [ese] aparato y concentrarse en el estudio de sus relaciones específicas entre entradas y salidas" (Ib.: 44). El mundo subjetivo es indeterminable (el testimonio de la introspección es por principio desconfiable) y, por tanto, su estudio es irrelevante. Este programa científico es válido incluso en un psicoanálisis moderno, que no se preocupa por el aparato intrapsíquico, sino por la conducta patológica observable. Con igual fundamentación, la comunicación humana o pragmática ha de ser considerada exclusivamente como la conducta patológica observable. ¿Concluyen estos autores de las premisas expuestas que la investigación de la comunicación humana se ha de agotar en una mera descripción del episodio verbal, como lo haría Skinner? De ningún modo. Aun circunscribiéndose a la conducta comunicante observable, no se satisfacen con meros datos; pretenden, al contrario, penetrar en lo

que subyace a la conducta comunicante, es decir, en la competencia comunicativa considerada como un calculus. Demás está decir que el concepto de competencia comunicativa está solo implícito en la teoría que se analiza.

No es arbitraria mi interpretación de este modelo. Esto quedara demostrado cuando se exponga la teoría del citado calculus. En efecto, de una manera sistemática, se recurre a modelos explicativos de la realidad orgánica o física en cuanto son reconstrucciones de la conducta humana. Por ejemplo, si un modelo de interacción comunicativa ha de ser bidireccional y, por ende, circular, se ha de explicar reestructivamente cuál es el fundamento de la retroalimentación y cuál la característica del aparato que la posibilita.

En cuanto a la retroalimentación, se la considera no sólo como una característica del modelo de transmisión de información, sino como "el secreto de la vida natural" (Ib.:32). En un modelo lineal, a afecta a b, b afecta a c, c afecta a d, etc. En cambio, la retroalimentación constituye el modelo circular: a afecta a b, b afecta a c, c afecta a d y d afecta a a. Su diagramación sería la siguiente:

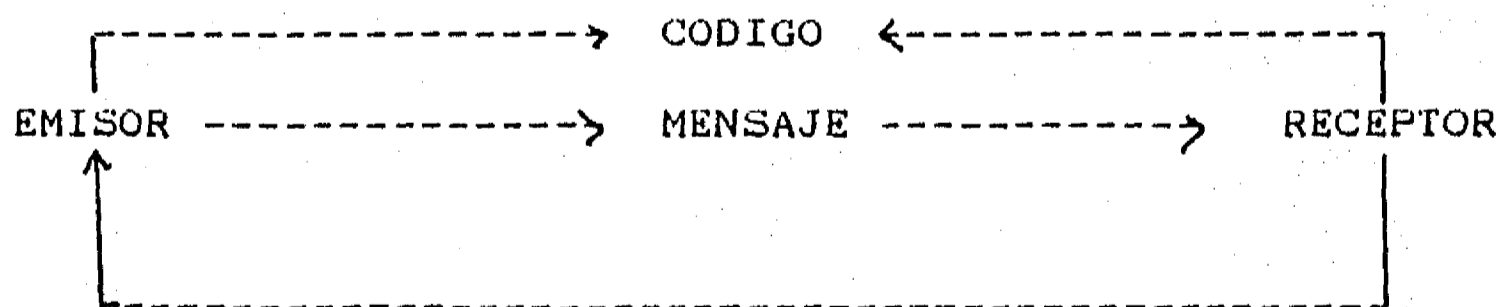


Fig. 12. Modelo de comunicación de Watzlawick et alii.

La retroalimentación tiene consecuencias más profundas, pues ella

puede ser positiva o negativa. Es positiva cuando tiende al cambio y a la consiguiente pérdida de estabilidad de las relaciones y negativa cuando mantiene un estado en forma constante. En este último caso, es homeostática: la "información se utiliza para disminuir la desviación de la salida con respecto a la norma establecida" (Ib.:32).. Este es un concepto importante en el modelo. Se trata de concebir el modelo de comunicación humana como un homeostato de Ashby, aplicando el principio del isomorfismo entre los distintos órdenes de la realidad natural. Aunque el aparato de Ashby (2) logra mantener su estabilidad interna eligiendo al azar entre las 390.625 posibilidades que puede tener, en tiempos que pueden fluctuar entre segundos y lapsos grandes y, por consiguiente, no puede ser igual al sistema de un organismo, cuyas posibilidades son de magnitudes inmensamente mayores, con todo, su "comportamiento" sería básicamente el mismo que el del organismo humano por cuanto ambos tienden al equilibrio. Pero, en el caso de los organismos, sucede que se conservan los patrones de adaptación, constituyéndose así configuraciones de comportamiento. Se trata de los llamados procesos estocásticos: "se refiere a leyes inherentes a la frecuencia de símbolos o hechos... De acuerdo con la teoría de la información, los hechos estocásticos muestran redundancia y constrictión, dos términos que pueden ser usados indistintamente con el concepto de configuración" (Ib.: 35). Este principio que gobierna aparatos y organismos es la explicación última de la configuración de reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas. Por esto, el uso de estas leyes es inconsciente. En el caso concreto de la pragmática, este principio genera el calculus pragmático que, en última instancia

consiste en la acumulacion de "conocimientos que nos permiten evaluar, modificar y predecir la conducta" (Ib.:37). De aqui se puede concluir que investigar cientificamente la comunicaci3n humana es la "busqueda de configuraciones" (Ib.), en el sentido antedicho. Estas configuraciones serian el calculus de la pragmática o, dicho computacionalmente, el "programa" de la pragmática (Ib.:40). La busqueda de este calculus o programa de la pragmática equivale a la reconstrucci3n de la competencia comunicativa.

¿Cuál es, entonces, la utilidad de la noci3n de un cálculo de la comunicaci3n humana -se interrogan-, si lo específico de ese cálculo pertenece de hecho al futuro remoto? En nuestra opini3n, su utilidad inmediata radica en que la noci3n misma proporciona un modelo poderoso de la naturaleza y el grado de abstracci3n de los fenómenos que queremos identificar" (Ib.: 44)

Partiendo de lo anterior, un modelo de la competencia comunicativa debe formularse segun la teoria de sistemas y estar sujeto a axiomas. La enunciaci3n de estos últimos nos permitirá penetrar en el fondo del planteamiento teórico de Watzlawick et alii.

El primer axioma: es imposible no comunicar. Segun el mismo, no cabe ni siquiera la posibilidad de considerar el principio chomskiano de que el lenguaje es primordialmente instrumento del pensamiento y no de la comunicaci3n. La raz3n resulta obvia si se considera que lo único que se analiza es la conducta y se ignora la vida mental. Ahora bien, toda conducta comunica, sin que sea posible lo contrario. Uno de los ejemplos que se propone en el texto, es el caso del pasajero que cierra los ojos: justamente -explican- esa conducta comunica que no desea hablar con nadie. Es más -especifican-, los otros pasajeros captan el mensaje respondiendo con la conducta adecuada: no

molestan. Este análisis es coherente, si partimos de la premisa de que no es posible no comportarse y que todo comportamiento, incluso el del esquizofrénico que se inmoviliza, comunica algo. En el último caso, el esquizofrénico "trata de no comunicarse" pero no puede evitar comunicar que no está dispuesto a comunicar (Ib. : 51). Este razonamiento nos conduce al fondo de la cuestión. Para estos autores, comunicarse es transmitir información, sin que sea relevante si la misma incluye intención o conciencia por parte del comunicante; mas exactamente, comunicar es transmitir señales. De la misma manera que las señales del tránsito "comunican" algo, sin que sea presumible que la luz roja o la flecha a la izquierda como tales tengan conciencia o deseen comunicar algo, así también se ha de analizar la conducta humana: siempre transmite señales descifrables. En este sentido, el estornudo es una conducta pragmática, según estos autores. De esta manera, la comunicación se reduce a un procedimiento de señales (signalling procedure) y no a un proceso de signos (sign-process) (9).

Aplicando coherentemente el anterior axioma a la totalidad de la conducta humana, el modelo comunicativo se reduciría al modelo de transmisión de información. Esto no acontece en el caso de la conducta humana porque, según estos autores, la interacción comunicativa "no sólo transmite información, sino también impone conductas": (Ib.:52). Dejo de lado ahora el análisis de las implicaciones teóricas de un axioma que postule como principio la imposición de conductas; en 4.4. se tratará este problema con la detención debida. Ahora sólo me limitaré al análisis del axioma mismo: "Toda comunicación -dice- tiene un aspecto de contenido y uno

relacional tales que el segundo clasifica al primero y es, por ende, una metacomunicación" (Ib.:56). Por aspecto de contenido entienden al carácter referencial, es decir, los datos que se transmiten. En el símil que presentan, cotejando comunicación humana y computacional, el contenido corresponde con las cifras que se proporciona a la computadora. El aspecto relacional, en cambio, es el conativo, el que indica cómo se ha de entender la información; en la analogía con la computadora, este aspecto corresponde con la orden de multiplicar las cifras proporcionadas. Si se aplica a lo anterior la fórmula de los actos verbales de Searle, $F(p)$, la fuerza ilocutiva corresponde con el aspecto relacional o conativo, mientras que la proposición corresponde con el aspecto informativo.

Esta disquisición merece un comentario. La teoría de los actos verbales, desde un punto de vista lógico, es una reacción a reducir los enunciados a los meramente descriptivos. Al plantear una teoría de actos verbales, se confería al lenguaje la dimensión pragmática que la lógica o la lingüística inmanentista habían abstraído. La fuerza ilocutiva, en consecuencia, es lo que inserta al juicio lógico o a la oración gramatical en la dimensión comunicativa. En otras palabras, una expresión lingüística adquiere dimensión pragmática por los aspectos inherentes a la fuerza ilocutiva (Cfr. 4.4.3.) y, por ende, no puede considerarse como metalenguaje, como lo pretenden Watzlawick et alii.

No creo que sea necesario abundar en la explicación de los otros axiomas (sobre la puntuación de las secuencias, sobre los aspectos digital y analógico de la comunicación y sobre la simetría y/o

complementariedad de los interactuantes en la comunicación). Quizá lo más importante sea señalar que en el libro no hay propiamente una formulación de modelo de proceso de comunicación humana. Lo que en realidad se hace es postular la necesidad de que se debiera formular el citado modelo como calculus pragmático, siguiendo los principios de la teoría de sistemas, sin que los autores ofrezcan un verdadero modelo de comunicación humana. Se detienen, más bien, en los principios y en la ejemplificación y confirmación de los mismos en la comunicación patológica y en la paradójica.

Una acotación más. En el Epilogo se correlaciona el supuesto modelo con la dimensión existencial del ser humano. Ya se vio que, según esta corriente filosófica, el ser humano es concebido como acción a tal punto que él mismo se constituye como ser-en-el mundo mediante su propia acción. Pero para los autores citados la existencia es un concepto radicalmente diferente que para el existencialismo. El término existencia es analizado bajo la luz de la teoría de la información de Wiener. Iluminados por la matematización de la realidad, concluyen que "la existencia es una función...de la relación entre el organismo y su medio" (Ib.:234). De la misma manera que introducen la dimensión psicoanalítica de la comunicación humana sin psicoanálisis, así también pretenden introducir la dimensión existencial sin existencialismo. La propuesta de Watzlawick et alii está tan nuda de conceptos de la filosofía existencial, que termina siendo referencia a una simple etiqueta, pero no a una concepción filosófica. Conceptos como mundanidad, historicidad, comprensión hermenéutica, autenticidad o inautenticidad, son

incongruentes con un modelo concebido dentro de un recalcitrante cientificismo.

Imbuido también por el cientificismo conductista, D. Berlo presenta un modelo de comunicación en un libro que merece un breve comentario, no por el valor intrínseco del mismo, sino por la difusión e influencia que tuvo en los ámbitos universitarios latinoamericanos, especialmente, en las facultades de Comunicación. Me refiero a El Proceso de la Comunicación, Introducción a la teoría y a la práctica, (1971).

Se fundamenta Berlo en dos nociones: la noción de proceso y la de propósito. Sobre la primera, establece la distinción entre estado y proceso mencionando a diversos filósofos y científicos que van desde Heraclito hasta Einstein, Russell y Whitehead, pasando por Newton, sin que se establezca un punto de vista teórico desde el que se analice dichos conceptos. Ni siquiera se trata de una exposición conductista, enfoque que se propicia en la introducción (Cfr. p. IX). El gran ausente en este contexto es la noción de acción, aun desde el punto de vista conductista (1º). Esta no solo es necesaria para esclarecer, por contraste, lo que es un proceso, sino para que se comprenda en qué sentido se está empleando la noción de propósito. Esta se refiere, según Berlo, no a la propiedad del mensaje lingüístico como tal, sino a "la meta del creador o receptor" del mismo (Ib.: 9). "Nos comunicamos para influir y afectar intencionalmente" (Ib.: 11), establece categóricamente. No se trata, pues, de un simple proceso, sino de actos comunicativos que tienen un objetivo, una meta: "producir una respuesta" (Ib.). Se utilizan términos cuyo

significado puede ser muy diverso si se los toma desde una perspectiva estrictamente conductista o no. Berlo los maneja ejemplificando con situaciones cotidianas, pero sin presentar una problemática digna de ser analizada y discutida con cierta profundidad. Lo que al final produce Berlo como modelo de comunicación es una copia del modelo de información con las adaptaciones a la conducta de organismos humanos, como ya se mencionó en los casos anteriores (¹¹).

Como se planteó al principio de este trabajo, una fenomenología de la comunicación humana y la consiguiente reconstrucción de la competencia comunicativa implica necesariamente una discusión seria sobre la naturaleza de los agentes, sobre lo que acontece en la interacción humana, es decir, sobre las acciones, y sobre la estructura de lo que producen estas acciones, vale decir, los actos verbales, con toda su complejidad. Reducir esto a nociones como emisor, receptor, proceso y mensaje, conduce a un simplismo extremo. Lo que se advierte es una aceptación acrítica de la validez de los principios y métodos del científicismo (Cfr. 3.2.), específicamente de la teoría de la información formulada para máquinas.

4.3.2. La competencia comunicativa como modelo helicoidal.

Un ejemplo de este punto de vista, lo ofrece F. Dance, en "Toward a Theory of Human Communication" (1967). Define la comunicación en general, "as the eliciting of a response" (Op. cit.: 289) y la comunicación humana en particular como la citada elicitación "through verbal symbols" (Ib.). Aunque este lenguaje es conductista (¹²), no se

plantea un modelo de comunicación fundado en la reflexología. Al contrario, la diferenciación que efectúa de la comunicación humana y animal lo aparta de una posición radicalmente conductista (19). Después de mencionar rasgos periféricos de la comunicación humana (que es compleja y que su estudio es multidisciplinario), se refiere a lo que es para él su rasgo "fundamental", es decir, que tanto la comunicación en general y la humana en particular constituyen "a process" (Ib.: 293). Por esta razón, los medios para estudiarla no han de ser los mismos que para examinar lo que es inmóvil. "If the communication is viewed as a process, we are forced to adapt our examination and our examining instruments to the challenge of something in motion, something that is changing while we are in the very act of examining it. This is one of the precise points where the contribution of mathematical information theory becomes most valuable, since these contributions are of particular use in the examination of information in process" (Ib.).

Después de lo anterior, no resulta extraño que para Dance la contribución del modelo Shannon-Wiener sea capital y que, con ajustes apropiados, pueda fundamentar la explicación de la comunicación humana. Dance contrapone dos modelos geoméricamente configurados, el lineal y el circular. El primero enfoca el transcurso de la comunicación como un avance y resalta que esta no retrocede o, para expresarlo homéricamente, las aladas palabras no retroceden una vez que saltaron el cerco de los dientes. Pero su deficiencia, al aplicarlo a la comunicación humana, es su incapacidad para explicar la bidireccionalidad de esta última, como ya se dijo anteriormente. La

superación de la misma parece consistir en la aplicación del concepto de retroalimentación al modelo, para transformarlo en uno circular. Pero la solución es deficiente, arguye Dance, pues, en este caso, el modelo sugiere que la comunicación "comes back, full-circle, to exactly the same point from which it started" (Ib.: 294). Aun teniendo conciencia de que no sea fácil formular un modelo geométrico completamente isomórfico con el complejo fenómeno de la comunicación humana, Dance propone un modelo helicoidal.

En los últimos quince años, ha surgido una figura geométrica específica como recurso descriptivo en una cantidad de disciplinas. En el excelente trabajo realizado sobre el ácido desoxirribonucleico y su rol en la determinación genética del hombre, se nos recuerda a menudo la forma helicoidal de la molécula de ADN. "The DNA molecule is a helix, a spiral that looks like a coiled ladder" [Dance cita a "DNA's Code: Key to All Life", reimpresión especial tomada de Life, 1963] (Ib.: 295).

Este modelo incluiría las ventajas de los modelos lineal y circular. Se visualizaría en él un modelo comunicativo abierto ad infinitum en un extremo y cerrado en el otro. El movimiento en espiral se proyecta siempre hacia adelante y, al mismo tiempo, se vuelve sobre sí mismo y es "affected by its past behavior, for the coming curve of the helix is fundamentally affected by the curve from which it emerges" y afecta a la espira siguiente (Ib.:296) (Ver Fig. 13). Al mismo tiempo cada espira abarca más que la anterior y es abarcada por la posterior. Por esto mismo, aunque sea lentamente, el helicoide puede liberarse en forma gradual de sus distorsiones de bajo nivel. El proceso de comunicación, como el helicoide, se va moviendo constantemente hacia adelante y, sin embargo, depende, en cierta medida, del pasado, que informa al presente y al futuro (Ib.). En

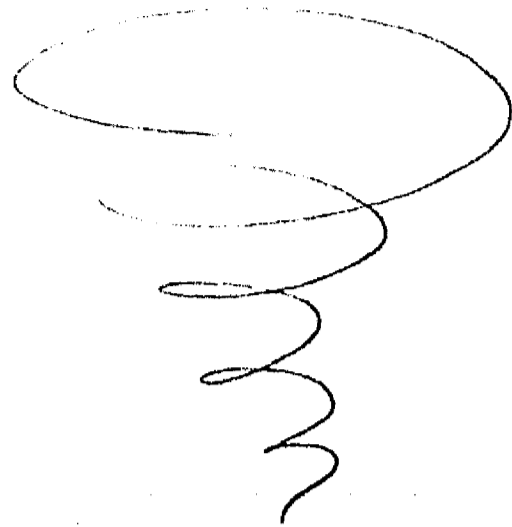


Fig. 13. Movimiento helicoidal de la comunicación.

este aspecto, este tipo de modelo entraña la noción de historicidad del proceso lo cual debiera implicar también la historicidad de los agentes. Dance, empero, no camina por estos horizontes.

Es posible que un modelo helicoidal se acerque más a la complejidad de la comunicación humana. También se puede aceptar que incluye la bidireccionalidad (en contra del modelo lineal) y evita el retroceso al punto de partida (en contra del circular). Pero la explicación es de índole más geométrica que comunicativa. Se asume que cada espira del helicoide implica la participación alternativa de hablante y oyente y que, al mismo tiempo, la misma implica el conjunto de estructuras significativas transmitidas en la espira inferior y será implicada por las estructuras de la espira superior. No hay en la propuesta de Dance una explicación más precisa sobre el modelo de comunicación del ser humano. Más bien efectúa una aplicación del mismo a la filogenia de la comunicación cuya exposición omito. Dance se refiere a la comunicación como acción en forma explícita, cuando corrige la sentencia de Tomás de Aquino, que él denomina

axioma: "Agere sequitur esse (14), 'the action follows being', por Agere format esse, 'The action shapes being'" (ib.: 306-7). Pero esta corrección importante no juega ningún papel en su modelo helicoidal.

Hay un elemento común en los modelos que acabo de exponer. Su formulación está regida por los cánones del cientificismo. El deslumbramiento que provocó un modelo matemático de la información, con la precisión y claridad de sus enunciados, fue suficiente para aplicarlo a la comunicación humana con las necesarias adaptaciones. De aquí proviene la constante alusión a los descubrimientos de la física y biología para fundamentar "científicamente" un modelo de comunicación humana e, implícitamente, un modelo de competencia comunicativa. No se advierte una problematización sobre si esta extrapolación es justificada o no. No hay una interrogación sobre si los agentes humanos se comportan como las máquinas o los simples organismos. No cabe una preocupación antropológica.

Como inmediata consecuencia, no aparece una reflexión mínimamente seria sobre la naturaleza de lo que acontece cuando el hombre se comunica, es decir, sobre la naturaleza de la acción lingüística. Tampoco se considera, a la luz de la anterior reflexión, un análisis serio sobre lo que se produce en una comunicación, es decir, sobre cuál es la constitución y estructura de los mensajes emitidos. Simplemente son mensajes un poco más complejos que los de las máquinas; contienen un aspecto de codificación digital y otro de codificación analógica, es la notable contribución de Watzlawick et alii. En pocas palabras, carecen de la consistencia que tiene, por ejemplo, el modelo generativista, que es también

cientificista, pero sistemático, coherente y fundado metodológica y epistemológicamente; incluye, además, una propuesta antropológica. Nada semejante se encuentra en los autores analizados en este acápite (15).

Tal vez sea conveniente citar, en este contexto, la contraposición polar que Heidegger presenta entre dos propuestas sobre la relación entre ser humano y lenguaje:

These same questions, developed in a more or less clear and adequate fashion, constitute at the same time the as yet hidden center of those endeavors at which contemporary "philosophy" aims for its extreme counterpositions (Carnap, Heidegger). Today these positions are called the technological scientific view of language and the speculative hermeneutic experience of language. Both positions are determined by unfathomably diverse tasks. The first position wants to bring all thinking and speaking, even that of philosophy, within the jurisdiction of a system of signs that can be construed as a technical-logical system -to restrict all thinking and saying to being instruments of science. The second position has grown from the question of what is to be experienced as the subject matter of philosophy's thinking and how this subject matter (Being as Being) is to be expressed. In neither position is there a question of a separate sphere of a philosophy of language (analogous to that of a philosophy of nature or of art); language is recognized as the realm within which every thinking of philosophy and every mode of thinking and saying dwell and move. To the extent that the Being of man is determined by Western tradition in such a way that man is that animal who "has language" (zóion [sic en la traducción inglesa] logon echon) -even man as acting being is such only as the one who "has language"- nothing less is at stake in the dispute between the two positions that the question of man and his destiny (Heidegger, Phänomenologie und Theologie, 39-40. Cit. Heinrich Ott, 1972: 169-70).

Por otra parte, el principio metodológico que subyace a esta teoría es el análisis de hechos. La conducta cultural y la interacción cultural entre los agentes comunicantes son hechos observables y analizables, con la finalidad de descubrir las reglas que subyacen a dicha conducta. Desde este punto de vista, están ausentes una teoría

de la acción y una teoría de los principios (monológico o dialógico) que subyacen a la acción e interacción lingüística y paralingüística. Lo importante en una acción comunicativa es que ella sea posible, confiable, apropiada y ocurra efectivamente. Por esto, inclui la propuesta de Hymes entre las teorías comunicativas orientadas al éxito, es decir, entre las monológicas.

4.4. La Competencia Comunicativa como Acción e Interacción.

Primeramente, es necesario precisar un poco más el sentido del término competencia. Chomsky lo propuso como algo análogo pero distinto de la langue de Saussure. Para este la lengua es un tesoro, una especie de depósito de la estructura de la lengua en el cerebro de los hablantes, que se acumuló por experiencia; para Chomsky, en cambio, la competencia es un mecanismo que genera automáticamente oraciones, es decir, opera computacionalmente, en virtud de un dato genético; para Habermas, por el contrario, la competencia es una potencia activa, valga la redundancia, en el sentido no de que genera, sino que hace acciones comunicativas, la cual ha emergido con el hombre en la protohistoria y se ha desarrollado históricamente. Reconstruir la competencia gramatical, en el sentido de Chomsky, significa proponer un modelo de la capacidad de generar oraciones; reconstruir la competencia comunicativa significa proponer un modelo de la capacidad de hacer algo, específicamente, acciones comunicativas. La generación de oraciones es fundamentalmente un proceso; la ejecución de acciones comunicativas no es fundamentalmente un proceso, sino, una secuencia de acciones. Pero, la noción de

acción es contradictoria con la de proceso. ¿Cómo explicar esta contradicción?

Para ello, conviene cotejar la diferencia de encarar la competencia comunicativa desde esta tipología de la acción, con las tesis procesualistas que se analizaron en los anteriores acápites. Para los procesualistas toda forma de interacción de los organismos es comunicación. La amiba que reacciona ante la presencia del alimento está comunicándose, por cuanto las sustancias químicas que lo estimulan constituyen señales para ella. Otro tanto puede decirse de la "comunicación" entre las raíces de un árbol y las señales de los nutrientes minerales del suelo (Cfr. Droste, 1980:176). Según esto, los animales superiores, entre ellos, el hombre, se comunicarían básicamente de la misma manera, con la salvedad de que los códigos que emplean difieren por su complejidad de los que se utilizan en los niveles inferiores. Si se asume este punto de vista, no resulta relevante una distinción entre transmisión de mensajes y comunicación mediante actos verbales. En este caso, se puede analizar la comunicación como una interacción entre un organismo y su medio ambiente, considerando a los otros organismos humanos como parte del entorno ambiental. En este contexto, el término interacción significa interrelación del organismo con su ambiente.

Por el contrario, el primer presupuesto de la comunicación humana es que consiste en acción o, más exactamente, en interacción, tomando este término no en el sentido de simple interrelación, sino en el de interagencia. En efecto, dos agentes, el uno comunicante y el otro intérprete, al hablar, no solo hacen algo, en el sentido de Austin,

sino que interactúan entre sí. No solamente dicen algo, sino que dicen algo a alguien. O con más precisión: el hablante interactúa con el oyente no tan solo porque puede cambiar de rol, sino porque su agencia comunicativa está intrínsecamente orientada a su co-agente, y viceversa. El segundo presupuesto de la acción comunicativa es que ella versa siempre sobre algo, en el sentido de Bühler, Gadamer y Apel. Por último, lo efectuado, el resultado de la acción comunicativa, es un acto verbal, (AV) en el sentido de Searle. Es decir, de la misma manera que en una teoría de la información se tienen mensajes como unidad de transmisión y en un modelo lingüístico se generan oraciones, en un modelo de competencia comunicativa la unidad de lo comunicado es un acto verbal (Cfr. Searle, 1967: 21). En la comunicación humana, en consecuencia, un agente hace actos verbales sobre algo dirigidos a un co-agente. Este es un punto de partida muy simplificado para la formulación de un modelo de competencia comunicativa, el cual se puede diagramar sobre el modelo del organon del lenguaje de Bühler (Fig. 15). Pero antes, hay que apuntar que, según se vio en 2.4. y 3.4.2., el agente humano es un ser histórico, lo cual implica que sus actos comunicativos no pueden ser intemporales ni descontextualizados; se hallan ellos inmersos en el fluir de los actos anteriores y en la proyección de los actos futuros y, además, en el contexto socio-cultural del juego de lenguaje propio de una cosmovisión. Las consecuencias de estos deslindes preliminares serán examinadas más adelante.

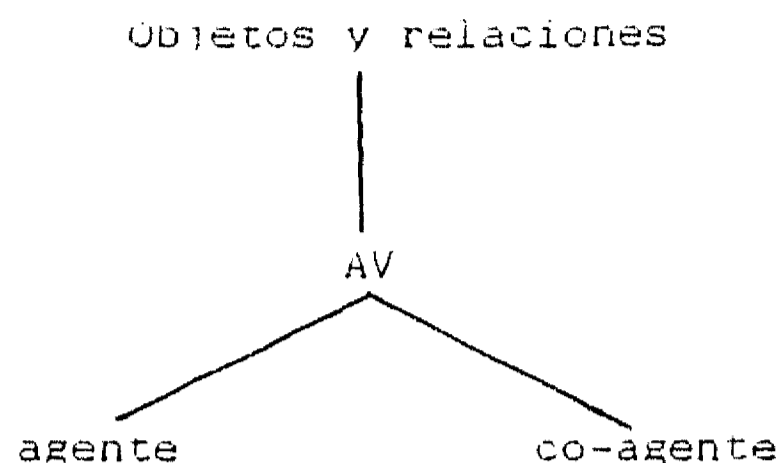


Fig. 15. Esquema básico de comunicación.

La dilucidación de los tipos generales de interacciones nos permitirá distinguir la acción comunicativa dialógica de la monológica. A la luz de lo anterior, se podrá examinar las concepciones sobre los actos verbales como tales y los actos verbales desde la perspectiva de una concepción antropológica y social. Esto nos conducirá directamente al modelo de competencia comunicativa.

4.4.1. Tipos de acción comunicativa: estratégica vs. comunitaria.

Habermas distingue dos tipos de acción: la orientada al éxito, la estratégica, y la orientada al acuerdo, la comunicativa [comunitaria]. (El término acción comunitaria, entre corchetes, es una propuesta mía, que justificare más adelante) A la primera la enraiza Habermas en el pensamiento anglosajón para el cual la teoría de la acción parte de los siguientes fundamentos: 1) se concibe un actor solitario que obra racionalmente; 2) esta racionalidad orienta el obrar sobre el mundo objetivo según la relación medio-fin (16). Si bien Habermas no afirma que las concepciones estratégicas sobre la acción se nutran exclusivamente en el pensamiento anglosajón, sugiere sin embargo que esta es su fuente primordial. Sin embargo, es extraño que no se mencione a un teórico de la relación medios-fines en la política como

fue Machiavelo. Es, sin lugar a dudas, una característica del pensamiento antropológico anglosajón y, muy particularmente, estadounidense concebir la acción humana desde la perspectiva de la relación medios-fines (la celebre oposición entre "triunfadores" y "perdedores" se fundamenta en esta concepción de las relaciones humanas), pero no es menos cierto que esta es una concepción bastante extendida y no nacional. Con las anteriores aclaraciones, no quiero atribuir a Habermas ningún sentido reductivo nacionalista, pues lo desmentiría el hecho mismo de que proponga como teórico de la acción instrumental a Max Weber.

Volvamos ahora al esquema de Bühler. Al comunicarse, el agente hablante produce una acción que tiene sus propias características. Difiere de las acciones puramente internas, como meditar, analizar, pensar, reflexionar, arrepentirse, elegir, decidirse, etc. Estas últimas se realizan en la interioridad del agente. Este hecho no les resta importancia; al contrario, son las condiciones sine qua non para que constituya una acción humana. Pero no por ello son necesariamente acciones comunicativas. Para que esto último se produzca, es indispensable que se manifieste la acción como producto externo al agente, es decir, como un factum reconocible públicamente. Mas aun, este producto verbal debe ser de carácter intersubjetivo, en el sentido de un hecho dirigido a alguien (singular o plural). Esta es la característica precisa que tiene un acto verbal. Mientras la acción verbal es el proceso de producción, el acto verbal es el resultado producido. Y para que sea intersubjetivo, el acto verbal debe tener una consistencia física, la cual lo insta en la esfera

publica. Pero difiere de los productos de otras acciones no verbales, como, por ejemplo, una estatua, una sinfonia o una silla. Estos ultimos tienen una consistencia diferente. Ante todo no son referenciales; simplemente son. Pueden ser señales, pero no signos ni estructuras de signos. Las notas musicales, por ejemplo, no son denotativas; ellas simplemente constituyen la musica. Una escultura puede ser símbolo de algo (la justicia, por ejemplo) y representar, al mismo tiempo, una época o un estilo. Pero no las denota. Un acto verbal, por el contrario, es, entre otras cosas, una estructura de significados intensional y extensional, es decir, connota (17) y denota simultaneamente (Cfr. 1.2).

Resumiendo, la acción comunicativa produce actos verbales que se dirigen a alguien y se refieren a algo. Afecta, por consiguiente, los mundos subjetivo, objetivo e intersubjetivo. Por esto, ella misma es ineludiblemente interacción. Ahora bien, dicha acción e interacción pueden tener diferente consistencia y configuración teórica y práctica, según se las considere desde la perspectiva de la acción estratégica o de la acción comunicativa.

Retornemos, pues, a la distinción de Habermas entre estos tipos de acciones. Para explicar el primero, se refiere este autor a la teoría de la acción de Max Weber, contenida en Economía y Sociedad (1922/44). La teoría de Weber no es reduccionista en relación a las teorías empiristas conductista, para las cuales acción es únicamente la que se manifiesta como conducta observable en la cual no es posible sopesar y analizar el significado (Cfr. 1.2.2.). Weber, por el contrario, distingue la acción de la conducta observable; para él, la

noción de acción está inextricablemente unida a la de significado: "Por 'acción' debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen en ella un sentido subjetivo. La 'acción social', por tanto, es una acción donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo (Ib.:1, 4). A pesar de la importancia del significado para tipificar la acción, el contexto de esta concepción no es la teoría del significado, sino la teoría de la conciencia. Adviertase que, desde este punto de vista, la acción se enraiza en la atribución subjetiva de significado. Se admite que la misma puede ser interna o externa (^{1º}), pero lo esencial es un movimiento de la conciencia: la acción es tal en cuanto un acto interno solitario relaciona actividades internas o externas con los propósitos de un agente solitario. ¿Puede esta concepción ser congruente con una interacción lingüística que busque entendimiento entre los agentes? Desde luego que sí, pero el acuerdo que funda esta interacción es el modelo teleológico que concibe a sujetos que se influyen mutuamente en base a intereses personales. "En el caso límite típico-ideal 'racional con arreglo a fines' (^{2º}), una comunidad lingüística viene representada por numerosos actos particulares..., que se orientan por la expectativa de conseguir en los otros una 'comprensión' del sentido que el agente tiene en mientes" (Cit. Habermas, Ib.: 360).

Para Habermas, una teoría de la acción está relacionada con una teoría de los intereses del conocimiento. Así como el interés

estrategico es teleológico, porque subordina el conocimiento al dominio de la naturaleza, es decir, es un medio con respecto a un fin, de la misma manera la acción estrategica es teleológica, porque subordina la acción misma a los intereses particulares de los que la ejecutan. En el caso de la acción intersubjetiva, el significado de la misma adquiere relevancia porque es el que permite subordinar la acción del otro al significado de la intención del hablante. El entendimiento mutuo, en este caso, se centra en la comprensión de dicho significado en cuanto que especifica la intención subjetiva del hablante y puede luego permitir la organización racional de la acción comun. A este tipo de relacion Habermas la llama "precomunicativa", en el sentido de que difiere de la acción comunicativa. "Un agente -argumenta- puede, o bien perseguir sus propios intereses, como la obtención de poder o la adquisición de riquezas; o bien tratar de satisfacer determinados valores, como el respeto o la dignidad humana (20); o bien buscar su satisfaccion entregandose a sus pasiones y deseos. Estas metas utilitarias, valorativas o afectivas, que después quedan desmenuzadas en fines especificos dependientes de la situación, son plasmaciones del sentido subjetivo que los sujetos agentes pueden asociar a su actividad teleologica" (Habermas, Ib.).

A Weber le interesa una teoria de la acción como un fundamento para elaborar una teoria de la sociedad, de la misma manera que a Searle le interesa para explicar su teoria de los actos verbales y a Habermas para su gnoseologia y su teoria de la sociedad. Ahora bien, la acción en el marco weberiano (y tambien habermasiano) tiene que ser social. Las distinciones que Weber efectua sobre acción comunitaria.

de asociación, institucional e, incluso, consensual implican la acción social. Por esto, es ilustrativo advertir cuál es el fundamento de esta acción consensual: "ella está menos ligada a la coacción jurídica como otros tipos de acciones sociales. En la medida en que esas regularidades de conducta están orientadas conscientemente por reglas -y no nacen de una embotada 'habituación' - son, en parte, reglas de 'costumbre' y 'convención', pero también, y a menudo de modo predominante, pueden ser máximas de la acción subjetiva racional con arreglo a fines, en interés propio de los participantes, y con cuya eficacia cuentan ellos o los demás, y pueden, en efecto, contar a menudo objetivamente, sobre todo gracias a socializaciones o consensus especiales no protegidos por la coacción jurídica. La probabilidad de la coacción jurídica -con arreglo a derecho- del actor, se halla objetivamente como garantía eventual sólo detrás de un fragmento nada más del curso real de la acción consensual" (Weber, Ib.:II,317). Claramente se advierte que este consenso es diferente del consenso gadameriano y del acuerdo habermasiano. Es un consenso fundado en la racionalidad para lograr la eficacia de una acción común (21).

Según lo expuesto, una tipología de las acciones según Weber se estructurará de acuerdo con los grados de racionalidad en relación con las categorías de los fines hacia los cuales un agente se orienta desde el punto de vista de su actividad teleológica. La mayor o menor racionalidad, entonces, depende de la posibilidad de mayor o menor ajuste de la racionalidad con dicho objeto. Los parámetros para medir este ajuste son: medios, fines, valores y consecuencias. La mayor jerarquía la tendrá la acción racional con arreglo a fines, porque

todos sus parámetros pueden ser analizados racionalmente. En cambio, si el objeto al que se orienta la acción, por ser de naturaleza axiológica, corresponde con valores estéticos, éticos o religiosos, la acción correspondiente ocupará un rango inferior a la anterior, porque no puede ser considerada racional en todas sus facetas, vale decir, en cuanto a los medios, fines, valores y consecuencias (22). En efecto, según Weber, no es posible prever racionalmente las consecuencias de una acción valorativa. Lo mismo acontece con los otros tipos de acción. Esto resulta evidente en el cuadro que Habermas elaboró a partir de la descripción que Weber hace de estos tipos de acción (Fig. 16):

TIPOLOGIA OFICIAL DE LA ACCION

Tipos de acción según grados descendientes de racionalidad	El significado subjetivo cubre los sgts. elementos			
	Medios	Fines	Valores	Consecuencias
Racional con arreglo a fines (<u>purposive</u> (23))	+	+	+	+
Racional con arreglo a valores	+	+	+	-
Afectiva	+	+	-	-
Tradicional	+	-	-	-

Fig. 16. Tipología de la acción, según Weber.
(Habermas, 1981/87:365).

La acción social, como toda acción, puede ser: 1) racional con arreglo a fines: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como "condiciones" o "medios" para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos. 2) racional con arreglo a valores: determinada por la creencia consciente en el valor -ético, estético, religioso o de cualquiera otra forma como se le interprete- propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor. 3) afectiva, especialmente emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales, y 4) tradicional: determinada por una costumbre arraigada (Weber, Ib: I, 22-3).

Por lo que se advierte de las anteriores palabras, esta tipología parte de la subjetividad del individuo solitario y apunta a la consecución de un fin también personal, buscado racionalmente. No cabe en la misma una perspectiva social, en el auténtico sentido del término.

Sin embargo, el objeto de estudio de Weber es la sociedad y el hombre constituyendo sociedades. Recuérdese que examina tipos específicos de acción de índole social, como las acciones comunitaria, de convención, de asociación y consensual. No puede, en consecuencia, estar ausente en la sociología weberiana la dimensión social, en el sentido de interacción recíproca. Por esto, Habermas presenta una versión reconstruida de la tipología de Weber con inclusión de la citada dimensión:

UNA TIPOLOGIA ALTERNATIVA DE LA ACCION

Grado de Racionalidad de la Accion	Baja	Alta
	Coordinacion	
A traves de tramamas de intereses	Accion tradicional de hecho [Sitte]	Accion estrategica [Interessenshandeln]
A traves de un acuerdo normativo	Accion convencional basada en un acuerdo [Gemeinschaftshandeln]	Accion postconvencional basada en un acuerdo [Gesellschaftshandeln]

Fig. 17. Tipologia alternativa de la acción.

Si tomamos en cuenta lo que entiende Weber por acción consensual, que es la que constituiría la acción postconvencional basada en un acuerdo (Cfr. nota 6), se puede concluir con Habermas que esta tipología reconstruida de la acción social de Weber no tiene relevancia en su teoría de la acción, donde se privilegia la acción teleológica.

Habermas propone, en cambio, un esquema modificado, el cual se asienta, por una parte, en sus teorías de los intereses de conocimiento y de la acción y, por otra, sirve de partida para una profunda problematización de la acción comunicativa.

Ante todo, hay un aspecto fundamental de su propuesta teórica; me refiero a la interrelación que establece entre teoría de la acción y presuposición ontológica. Su tesis es que "al elegir un determinado concepto sociológico de acción nos comprometemos con determinadas presuposiciones ontológicas" (Ib.: 122;85). Si se han de discriminar

los aspectos de la posible racionalidad de la acción de un agente, dichos aspectos dependen de las relaciones con el mundo que se atribuyan al mismo (24). De aquí proviene la necesidad de anclar una teoría de la acción en una correlación ontológica agente-mundo.

Parte de la concepción de mundos de Popper (25) y Jarvie (26). Habermas presenta la propuesta popperiana expuesta en una ponencia (1967) y publicada en Objective Knowledge (1972: 106). Dice así: "...se pueden distinguir los tres mundos o universos siguientes: en primer lugar, el mundo de los objetos físicos o de los estados físicos; en segundo lugar, el mundo de los estados de conciencia o de los estados mentales o quizá de las disposiciones comportamentales como la acción, y en tercer lugar, el mundo de los contenidos objetivos de pensamiento, en especial del pensamiento científico y del pensamiento poético y de las obras de arte" (Cit. Habermas, Ib.:112). Lo que se advierte en esta estratificación es la ausencia de mundo intersubjetivo o social. Al descartarlo de la consideración ontológica, la consecuencia resulta en que, en realidad, se constituyen dos mundos, desde la perspectiva del conocimiento, el subjetivo y el de los objetos, aunque ellos estén discriminados en dos submundos. Uno de los fundamentos de la filosofía social y antropológica de Habermas es justamente la configuración de tres mundos: el mundo objetivo, el subjetivo y el intersubjetivo (27). Estos tres mundos no se deben confundir -advierete- con el mundo de vida.

De los tres mundos de Popper -continúa-, "sólo uno, es decir, el mundo objetivo, puede ser entendido como correlato de la totalidad de los enunciados verdaderos; sólo uno de ellos mantiene, pues, la significación ontológica en sentido estricto de un universo de entidades. No embargante lo cual, son los tres mundos los que constituyen conjuntamente el

sistema de referencia que los participantes suponen en comun en los procesos de comunicacion. Con este sistema de referencia los participantes determinan sobre que es posible en general entenderse. Los participantes en una comunicacion, que se entienden entre si sobre algo, no solamente entablan una relacion con el mundo objetivo, como sugiere el modelo precomunicativo imperante en el empirismo. En modo alguno se refieren tan solo a algo que tenga lugar o que pueda presentarse o ser producido en el mundo objetivo, sino tambien a algo en el mundo social o en el mundo subjetivo. Hablantes y oyentes manejan un sistema de mundos co-originarios. Pues con el habla proposicionalmente diferenciada no solo dominan (como sugiere la division popperiana en funciones superiores e inferiores del lenguaje) un nivel en que pueden exponer estados de cosa, sino que todas las funciones del lenguaje, la de exposicion, la de apelacion y la de expresion, estan a un mismo nivel evolutivo" (Ib.: 122).

¿Cuál es el papel que juega la noción de mundo de vida en relacion a los tres mundos propuestos? Segun se vio en 2.4., la constitucion de los objetos y sujetos se realiza en un mundo de vida, al cual se lo puede denominar de diversas maneras: cosmovision, cultura de un grupo humano, tradicion cultural de una sociedad, juego de lenguaje. El mundo de vida corresponde con la interpretacion dada a los mundos subjetivo, objetivo e intersubjetivo, la casa del ser donde mora el hombre. En la misma, los sujetos socializados acuden a las interpretaciones de mundo que les pre-existen, que las encuentran en la semiosfera que respiran. En cada nueva interpretacion de mundo se acude a las interpretaciones dadas y se las asume o rechaza, proponiendo nuevas interpretaciones, las cuales pasan a formar el acerbo de las interpretaciones del mundo de vida de una sociedad. Cuando esto sucede, el mundo de vida que en si mismo es un mundo atemático, dentro del cual se mueven los participantes en una interaccion, se ha tematizado como algo en el mundo y se lo ha asumido o rechazado (2º).

Resumiendo, una teoría de la acción no solo tiene que ver con una concepción del agente de la misma, sino también con la estructura del mundo en el que tiene que actuar e interactuar. Sobre el primer aspecto de esta aseveración ya se trató en el anterior acápite. Sobre la segunda, hay que puntualizar que, según se enfatice la relación sujeto-objeto o la relación sujeto-cosujeto-objeto, se posibilita simultáneamente la formulación de las teorías monológica o dialógica de la acción. La primera de estas privilegia la acción estratégica; la segunda, la acción comunicativa, según la terminología de Habermas. [Hay que aclarar que establece también otra tipología de la acción, complementaria de la instauración de los agentes en los mundos citados. Se trata de las acciones teleológica, la acción regulada por normas, la acción dramaturgica y la acción comunicativa, sobre las que se volverá más adelante].

Según lo expuesto, es necesario reformular la tipología de la acción en relación con su orientación y con su situación o ubicación, lo que Habermas efectúa de la siguiente manera:

TIPOS DE ACCION

Orientación de la acción situación de la acción	Acción orientada al éxito	Acción orientada al entendimiento
No-social	Acción instrumental	---
Social	Acción estratégica	Acción comunicativa [comunitaria]

Fig. 18. Tipos de acción, según Habermas.

Una acción está orientada al éxito cuando el agente atiende a la consecución de un fin, excogitando racionalmente los medios que lo conduzcan a dicho fin. Por ejemplo, ver T.V. escribir un artículo o ir al teatro. Para el último de los casos, se han de observar una serie de reglas de carácter técnico, como constatar si la cartelera teatral ofrece el espectáculo que deseo y se han de elegir todos los medios que permitan que se cumpla la meta de ir al teatro. Cuando esto acontece, se ha logrado el éxito de la acción: un estado de cosas deseado que no había en $\langle w, t_1 \rangle$ se cumple en $\langle w, t_{1+1} \rangle$. Esta acción es no-social, por cuanto la situación en la que ocurre es que el agente, solo, la efectúa, sin que intervenga ningún otro agente en la acción específica. Para que pueda ir al teatro, se han tenido que realizar una innumerable cantidad de acciones por parte de productores, director, actores, empleados y obreros. Pero para la acción ir al teatro se requieren el conjunto de acciones que se constituyen en medio de un conjunto de acciones realizadas por otros agentes, pero no correlacionadas directamente con mi acción de ir al teatro. En cambio, en la acción ir al teatro con la novia, el agente ya no está concebido como solitario, sino que está comprometido en una acción social, pues se requiere la participación de un coagente. El macro acto construir un puente exige la necesaria participación de un número grande de coagentes. Se trata, en consecuencia, de acciones e interacciones sociales. Aquí viene la distinción de Habermas entre dos tipos de acciones y de interacciones: la estratégica y la comunicativa.

a una acción orientada al éxito la llamamos estratégica cuando la consideramos bajo el aspecto de observancia de

reglas de elección racional y evaluamos su grado de influencia sobre las decisiones de un oponente racional...Hablo, en cambio, de acciones comunicativas cuando los planes de acción de los actores implicados no se coordinan a través del cálculo egocéntrico de resultados, sino mediante actos de entendimiento. En la acción comunicativa los participantes no se orientan primariamente al propio éxito; antes persiguen sus fines individuales bajo la condición de que sus respectivos planes de acción puedan armonizarse entre sí sobre la base de una definición compartida de la situación. De ahí que la negociación de definiciones de la situación sea un componente esencial de la tarea interpretativa que la acción comunicativa requiere (Ib.:366).

En el ejemplo propuesto, la acción sería estratégica si el ir al teatro, pongo el caso, sea para lograr un beneficio personal a expensas del o de la acompañante. Se condesciende en ir al teatro, para luego ir a bailar, aunque a la pareja no le guste el baile. El caso típico de acción estratégica es el engaño, el cual implica la seducción que consiste en mostrar como bien para el engañado lo que en verdad deteriora su situación y que simultánea y subrepticamente mejora la situación del engañador (*9).

El desarrollo de la acción estratégica puede realizarse con medios extra lingüísticos: un equipo de fútbol juega a la defensiva (retrasa sus líneas, acumula jugadores en su área) y permite al adversario a que lo ataque y encierre continuamente; a la primera oportunidad, contraataca velozmente, sorprendiendo adelantadas a las líneas enemigas. La acción de los jugadores puede ser comunitaria en relación a la acción de su propio equipo; la acción del equipo es estratégica en relación al adversario; y viceversa. Aunque suele ir acompañada de comunicación lingüística, el desarrollo futbolístico de la acción no es lingüístico. Sin embargo, implica necesariamente que en etapas previas o simultáneas haya comunicación a través del

lenguaje. La concepción y planeación estratégica se incubo y desarrollo en el lenguaje; de la misma manera como aconteció con la acción que, en los albores de la humanidad, humanizo al hominido. El caso arquetipo de la acción estratégica es la acción bélica.

La acción comunicativa [comunitaria], en cambio, se desarrolla específicamente en el medio del lenguaje. La orientación de la misma, como se apunto anteriormente, es la búsqueda de entendimiento (Verständigung), no en el sentido de una comprensión meramente intelectual, sino en el de búsqueda y logro de un acuerdo (Einigung), fundado racionalmente (Cfr. 3.4.2.2.).

(Antes de continuar, es necesario un parentesis sobre los terminos acción comunicativa y acción comunitaria. Para Habermas, solo es acción comunicativa si está orientada al mutuo entendimiento. De esta identificación se tendria que deducir que la acción lingüística estratégica no es comunicación. Lo cual es evidentemente inaceptable. Habermas emplea el término comunicativo en un sentido excesivamente restrictivo, para acomodarlo a su teoría gnoseológica y social. Si consideramos que el sentido básico de comunicación es convertir en comun lo que era individual, cualquier transmisión de información lingüística, apunte o no al mutuo entendimiento, es comunicación. Por esta razón, considero más apropiado el termino comunitario, en lugar de comunicativo, para referirnos al tipo de acción que se está analizando.)

Volviendo a la acción comunitaria, se indicó que ella era necesariamente lingüística y que se orienta al acuerdo mutuo. El proceso para lograrlo no es el de la empatía afectiva o el estado

difuso de sintonizar un estado común (que no por eso desmerece), sino que es un acuerdo que deslansa en convicciones comunes. "Un acuerdo alcanzado comunicativamente [comunitariamente], o un acuerdo supuesto en común en la acción comunicativa [comunitaria], es un acuerdo proposicionalmente diferenciado. Merced a esta estructura lingüística, no puede ser solo inducido por un influjo ejercido desde fuera, sino que tiene que ser aceptado como válido por los participantes. En este sentido se distingue de la coincidencia puramente factica. Los procesos de entendimiento tienen como meta un acuerdo que satisfaga las condiciones de un asentimiento, racionalmente motivado, al contenido de una emisión. Un acuerdo alcanzado comunicativamente [comunitariamente] tiene que tener una base racional; es decir, no puede venir impuesto por ninguna de las partes, ya sea instrumentalmente, merced a una intervención directa en la situación de acción, ya sea estratégicamente, por medio de un influjo calculado sobre las decisiones de un oponente" (Ib.:369-9). Por último, si el acuerdo se funda en convicciones, el mismo implica la posibilidad de poner en el tapete de la crítica, sin coerción alguna, los fundamentos de las citadas convicciones.

En consecuencia, del cuadro de los tipos de interacción que propone Habermas, los que son pertinentes a este estudio y se tomarán en cuenta en adelante, son las correspondientes a la acción social comunicativa, en el sentido de que se realizan en el medio del lenguaje, es decir, las acciones estratégica y comunitaria. A la primera la asimilaré a la comunicación monológica y a la segunda a la comunicación dialogica.

4.4.2. La competencia comunicativa como interacción monológica.

La interacción comunicativa puede tener características y orientaciones distintas y hasta opuestas, según sea la perspectiva que se elija a partir de los tipos de acción antes expuestos. Si la interacción está orientada estratégicamente, entonces será monológica; si, por el contrario, se la enoca desde la perspectiva de la acción comunitaria, entonces será dialogica. En el primer caso, la acción está orientada en un solo sentido, del yo hablante al tu oyente, mientras que en el segundo caso la acción está orientada hacia la reciprocidad de la misma. "Mientras que comunmente -dice Bollnow- se entiende como monologo el acto de hablar el individuo para si mismo, que es en el fondo solo una manera de pensar en voz alta (tal como cumple su función en el teatro, pero que en la vida real tiene un efecto ridiculo), en este caso denominamos monológica, en el sentido riguroso de la palabra una forma de hablar que tiene lugar dirigiendose a otros y delante de otros, pero siendo uno solo el que habla, mientras los demás se conforman con el papel de oyentes, de receptores. Dialogico seria por consiguiente un hablar en el cual varias personas se desempeñarian alternativamente con igualdad de derechos" (1966/74: 42).

Aunque Bollnow se refiera a formas concretas de habla, para luego analizarlas desde perspectivas concretas, la distinción terminológica puede ser adecuada si se cumplen dos condiciones: primero, que se las refiera a formas generales de intercambio lingüístico o, más exactamente, a la orientación que se confiere no a formas concretas,

sino a formas idealizadas de intercambio lingüístico; considerándolas en este nivel de abstracción, la interacción comunicativa monológica no debe ser considerada solamente por la unidireccionalidad de la relación, sino por el sentido de la misma. En este caso hago coincidir la concepción monológica con la interacción comunicativa estratégica. Correlativamente, a la interacción comunitaria, orientada al mutuo entendimiento, la denomino dialogica. Debo aclarar que esta puntualización de definición de Bollnow no contradice su pensamiento (Cfr. Bollnow, 1969), solo lo precisa y le confiere la consistencia apropiada para integrar esos conceptos al desarrollo de esta indagación.

4.4.2.1. La concepción sobre comunicación de Heidegger.

Ni Heidegger ni Gadamer formularon un modelo de comunicación, porque sus preocupaciones filosóficas tenían tal vez horizontes más amplios. Pero se puede hallar en ellos una temática que implica un modelo de comunicación humana.

Como se vio anteriormente, hay tres aspectos de la filosofía heideggeriana que hay que sopesar para comprender su concepción sobre la comunicación humana, sobre todo porque no es manifiesta la coherencia entre ellos: El primero es que, cuando Heidegger realiza la analítica del existente humano, ella no es sino un punto de partida para acceder al "único tema de su itinerario filosófico", el problema del ser. (Vattimo, 1985/87: 12); el tema de la comunicación ocupa, en consecuencia, un lugar a lo mucho terciario. El segundo, que el existente humano es "esencialmente un ser-con" (Heidegger, 1927/67:

136): incluso cuando esta solitario, el ser-ahí es un ser-con (Ib.: 137). Sin embargo, este ser-con esta concebido primariamente como ser individual (30). Por ultimo, este existente individual, contrariamente a la anterior especificacion, es simultaneamente dialogo.

Recordemos los versos de Holderlin que sirvieron de base para discutir el problema de la interpretacion de la metafora sobre el lenguaje, como la casa del ser:

El hombre ha experimentado mucho,
nombrado muchos celestes,
desde que somos un diálogo
y podemos oír unos de otros (IV, 343).

El termino relevante de estos versos es dialogo (Gesprach) (31). Con el se tipifica primeramente al ser del hombre, acerca de lo cual se trato ya en 2.3.2. (32) y, en segundo lugar, se especifica en que consiste dicho dialogo. Este es el aspecto relevante en la presente discusion. Con estas aclaraciones, veamos ahora el comentario de Heidegger a los versos antecitados:

Hagamos resaltar luego, en estos versos, lo de inmediato referido en el contexto hasta aqui discutido: "Desde que somos dialogo"... Nosotros los hombres somos un dialogo. El ser del hombre se funda en el habla; pero esta acontece primero en el dialogo. Sin embargo, esto no es solo una manera como se realiza el habla, sino que el habla solo es esencial como dialogo. Lo que de otro modo entendemos por "habla", a saber, un repertorio de palabras y de reglas de sintaxis, es solo el primer plano del habla. Pero ¿que se llama ahora un "dialogo"? Evidentemente el hablar unos con otros de algo. Asi entonces el habla es el medio para llegar uno al otro. Solo que Hölderlin dice: "Desde que somos un dialogo y podemos oír unos de otros". El poder oír no es una consecuencia del hablar mutuamente, sino antes al contrario el supuesto de ello. Solo que tambien el poder oír, en si, esta arreglado sobre la posibilidad de la palabra y necesita de esta. Poder hablar y poder oír son igualmente originarios. Somos un dialogo quiere decir que podemos oírnos mutuamente. Somos un dialogo significa siempre que

somos un dialogo. Pero la unidad de este dialogo consiste en que cada vez esta manifiesto en la palabra esencial el uno y el mismo por el que nos reunimos, en razon de lo cual somos uno y propiamente nosotros mismos. El dialogo y su unidad es portador de nuestra existencia (Heidegger, 1937/58: 104-5).

En cuanto a lo primero, hay una comunicacion concebida en su "radicalidad existencial" (Heidegger, 1927/80) que se establece entre el ser y el existente humano. En este caso, los 'agentes' de la comunicacion son el habla y el hombre, como se vio en 3.4.2.1. El papel de hablante lo posee el habla; el de escuchante es el privilegio del custodio del ser, el Dasein. Esta comunicacion sui generis es monologica, por cuanto uno solo de los agentes es quien habla (23), "el habla habla"; el otro, el existente humano, solo escucha. Pero no por esto deja de ser agente en esta comunicacion radicalmente existencial, pues el hombre, al pensar el ser, patentiza el advenimiento del ser en la casa del lenguaje, como tambien se discutió en el acapite aludido. Cuando Heidegger recalca la primacia del escuchar a proposito de los versos de Holderlin, esta apuntando a este tipo de comunicacion que el mismo llama monologica. Con todo, hay que señalar que el significado de este termino coincide con el que se usa en este trabajo solo parcialmente, es decir, en cuanto es direccional, pues no puede incluir la connotacion de la interaccion estrategica, por razones obvias. En este contexto, la existencia autentica requiere la soledad del individuo humano. La comunicacion radicalmente existencial no puede concebirse en las formas degradadas mediante las cuales se manifiesta el ser del "se", la existencia inautentica, vale decir, en el parloteo, Gerede, la avidez de novedades, Neugier y la ambigüedad, Zweideutigkeit; por el contrario,

ella solo es posible en la profunda soledad del pensar el ser (Cfr. nota 4). Las formas de comunicación del se inauténtico no constituyen comunicación existencial, sino interrelación banal.

Esta rememoración y puntualización permite deducir que, fuera de la comunicación radicalmente existencial, hay otras formas de comunicación existencial, desde el momento mismo en que el Dasein es existencialmente un Mitdasein, un ser-con. Es el caso de la que se manifiesta mediante proposiciones.

La "comunicación" [advertase que no es comunicación con mayúsculas, sino entre comillas] en forma de proposición, el dar parte de algo, por ejemplo, es un caso particular (el subrayado es mío) de la comunicación tomada en su radicalidad existencial. En esta comunicación se constituye la articulación del "ser uno con otro" comprensor. Ella despliega lo que hay de "común" en el "coencontrarse" y en la comprensión del "ser con". La comunicación no es nunca nada como un transporte de vivencias, por ejemplo opiniones y deseos, del interior de un sujeto al interior de otro. El "ser ahí con" es esencialmente ya patente en el "coencontrarse" y en el "cocomprender". El "ser con" resulta expresamente "común" en el habla, es decir, lo es ya; tan solo no es común en cuanto no empuñado ni apropiado (Heidegger, 1927/80: 181).

Lo primero relevante en esta definición es que un ser-con se coencuentra con otro ser-con en la comprensión del ser. Es verdad que los agentes de la comunicación son ahora existentes humanos, pero estos se comunican en cuanto huellan el suelo común del comprender el ser. Esta analítica de la comunicación podría conducirnos a un esquema de corte bühleriano como se aprecia en la figura 19. Según este esquema, el objeto de la comunicación es el ser; los agentes son co-compresores del ser; ellos se comunican existencialmente en cuanto se encuentran en el co-comprender el ser [con el sentido preciso que en Heidegger posee el concepto de comprender: cfr. 3.4.2.1.]. Ahora

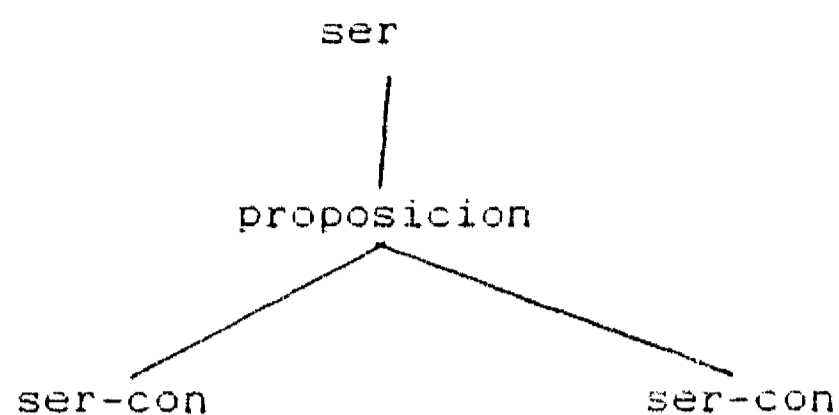


Fig. 19. Esquema de comunicacion, segun Heidegger.

bien, el comprender encierra en su seno "la posibilidad de interpretacion" (Ib.: 179), la cual se articula en una proposicion. En consecuencia, pareceria que, en lugar de los objetos y relaciones que en Bühler ocupaba el ángulo superior de su modelo, ahora simplemente se ha de colocar al ser, como el objeto sobre el cual ha de versar la comunicacion existencial; que en lugar de hablante y oyente, basta oponer a dos o mas ser-con; y que, por último, signo ha de ser sustituido por proposicion. Pero no es solo esto lo que diferencia este modelo reconstruido de la comunicacion en Heidegger del modelo de Bühler. Lo radicalmente distinto son las relaciones que se establecen entre estos factores de la comunicacion.

Mientras la interacción estrategica apunta a fines y el co-sujeto es un simple medio para lograrlos, los agentes de la comunicacion en Heidegger se encuentran desde siempre en la unica empresa común que posee relevancia existencial desde los griegos, pensar el ser (34). Desde un cierto punto de vista, podria esto semejarse a la orientacion al consenso; pero la accion comunitaria es una búsqueda de

acuerdo. mientras que los comunicantes de Heidegger se hallan en el estado de acuerdo en cuanto al objeto. no se proponen una meta existencial orientada al dialogo consensual. Una concepcion manipulante de ser-con por parte de otro ser-con carece de sentido en este universo conceptual. Tambien una concepcion comunitaria. El hilo de la cuestion esta en que los agentes de este tipo de comunicacion son hablantes-escuchantes que participan de la misma experiencia de mundo; esta es la entraña de la comunicacion en Ser y Tiempo.

This sharing of the common experience -dice Biemel- that is immediately lived is expressly articulated in communication. Only because Dasein is Being-with, in Heidegger's view, is communication -that is, the explicit utterance of the gained experience in which Dasein in each case finds itself- possible. For this reason also, strictly speaking, communication is only possible among Dasein having a common experience of world...Communication thus does not create community which through communication merely experiences its explicit articulation. Dasein expresses itself in communication: this is not an uttering of something that was inside but an articulation of Dasein's Being-outside; it brings into work the original mood in which fellow men's understanding of environment and Being-with (1972: 71).

¿Cual es esta experiencia comun? La unica verdaderamente importante, la comprension del ser. Ahora bien, la comprension encierra en si misma la posibilidad de su interpretacion, como se vio en 3.4.2.1., en cuanto la interpretacion es la apropiacion de lo comprendido. Asimismo, la proposicion es la forma extrema de la interpretacion. Por esto, Heidegger considera necesario un nuevo planteamiento sobre la proposicion.

La proposicion esta ligada al juicio logico y, por ende, a su relacion con la verdad. Desde el punto de vista linguistico la

proposicion guarda relacion con el contenido significativo de la oracion. Para Heidegger, la proposición contiene tres significaciones: La significación primaria es la de "indicación" (1927/80: 173); la proposicion es un índice, muestra, hace patente algo, por ejemplo, "el martillo" (35). En segundo lugar, la proposicion significa "predicacion" (Ib.), en el sentido de la lógica tradicional. El predicado enuncia algo del sujeto, lo determina: ejemplo: "el martillo esta pesado". Esta significación se fundamenta en la indicacion. "Toda predicacion es lo que es, en cuanto indicacion y solo así...el determinar no es lo que descubre [como lo seria la representacion], sino que como modo de la indicacion encierra inmediatamente al 'ver' justo en los limites de lo que se muestra -el martillo- en cuanto tal, para hacer por medio del expreso arrancar los limites de la mirada que lo patente se torne expresamente patente en su determinacion" (Ib.). Estas palabras confieren a la predicación un sesgo distinto del tradicional: la predicación tambien muestra, hace patente. Por último, Heidegger añade una dimensión que nunca se atribuyó a la proposicion, la significacion de 'comunicacion', de 'manifestación'. "En cuanto tal, tiene una relacion directa con la proposicion en la primera y segunda significacion. Es un 'co-permitir ver' lo indicado en el modo del determinar. El 'co-permitir ver' hace comun al otro ente indicado en su determinacion. 'Comunicado' resulta el comun 'ser, viendo, relativamente a lo indicado', ser en el que debe reconocerse un 'ser en el mundo', a saber, en aquel mundo destacándose del cual hace frente lo indicado" (Ib.: 173-4). La experiencia compartida en la comunicacion es la de permitir ver al

otro agente participante en la patencia del ser.

El análisis de la proposición propuesto por Heidegger es un rechazo del análisis "superficial" (ib.: 178) de la teoría del juicio para la cual predicar es unir o separar representaciones y conceptos, y de la lógica simbólica, que concluyo convirtiendo la predicación en relación de formas y la lógica en un cálculo.

La proposición heideggeriana es "una indicación determinante comunicativamente" (ib.: 175). Adviertase que el núcleo de esta definición no es la determinación, siempre relacionada con la definición conceptual, sino la indicación y que, en su aspecto comunicativo, rebasa la noción de proposición a la que se le abstraigo la dimensión pragmática. Si tenemos en cuenta que para Heidegger la existencia humana como totalidad es acción y que, por consiguiente, las proposiciones son actos, hallamos todos los ingredientes del lenguaje como expresión de actos verbales.

Pero es necesario detenernos un poco más en esta teoría de la proposición, pues ella es el vehículo de la comunicación existencial. Mientras para la teoría del juicio y la lógica formal la proposición es una conjunción o relación de conceptos o formas intemporales, capaces de sostener ulteriormente proposiciones verdaderas de validez universal, la proposición, según Heidegger, presupone siempre el "ser-en-el mundo" del agente de la comunicación. Por estar encarnada en la mundanidad, la proposición tiene su vigencia de índice, pues ella se refiere a las cosas que ya están en la casa del ser. En la proposición "el martillo está pesado", las 'cosas' martillo o pesantez, ya están en el mundo; las posibilidades de atribución para

lo que esta a la mano, el martillo, estan tambien a la disposicion en el mundo, por ejemplo, "pesado", "viejo", "liviano". Lo que efectua la predicacion es destacar o atribuir una determinacion que ya esta en el mundo. Y, en virtud de lo anterior, la proposicion tiene la posibilidad de encerrar un sentido comunicable. En el modo de determinar de la proposicion, se apunta la mirada a lo que se trata de comunicar. En otras palabras, lo que esta dado en el mundo, es destacado desde el angulo de alguna de sus peculiaridades, lo que significa que es señalado (indice), atribuido (predicacion) y hecho ver o destacado (comunicacion) (36).

En consecuencia, la comunicacion existencial en el Heidegger de Ser y Tiempo el coencuentro de hablante-oyente, quien, penetrando tras la corteza de lo fónico del lenguaje, coparticipa la comprension y ulterior interpretacion de la citada comprension a través de proposiciones existenciales (37). El objeto de la comprension y comunicacion existencial es el ser.

Esta posicion se fue radicalizando en la obra posterior de Heidegger. Como se trato en 3.4.2.1., se refiere entonces a una concepcion de comunicacion en la que se niega expresamente que comunicarse mediante un dialogo es que alguien hable a alguien sobre algo (1957/87: passim). Segun el ultimo Heidegger quien propiamente habla es el habla y quien escucha es el hombre. Sobre este tema se abundó anteriormente en el acapite citado.

La pregunta por el ser es un profundo problema existencial del hombre y con ella cargará el existente humano mientras subsista sobre la tierra. Pero sería absurda la afirmación inversa, es decir, que el

hombre sea un problema para el ser en cuanto tal. Si esto es así (y no puede ser de otra manera) hay que concluir que el problema central es el hombre mismo, su situación existencial y concreta, su destino. En la alternativa por la primacia del ser o del hombre, Heidegger se decidió por el primero; ontológicamente hablando, si somos congruentes con la primera afirmación, hay que decidirse por el segundo. La interrogación por el ser pertenece al hombre, como le pertenecen todas las interrogantes que se formula, sean fundamentales o triviales. Por ello, es el hombre, considerado individual o socialmente, el centro de dichas interrogantes y no a la inversa. La problemática inquirida en todas las cuestiones adquiere sentido en relación al ser humano más que en relación al ser. Por esta razón, contra Heidegger, la importancia de la pregunta por el ser radica en que es un problema que el hombre se planteó desde los griegos y le atinge como ser humano. El verdadero humanismo ha de ser referido más que la patencia del ser, a la patencia del hombre.

Como contrapartida a lo anterior, hay que reconocer un legado de Heidegger que juzgo importante; que hay diferentes niveles de diálogo y que ellos corresponden con diversos grados de realización antropológica. La distinción entre existencia auténtica e inauténtica es crucial. Sin embargo, tampoco concuerdo con la jerarquización de diálogo que propone Heidegger, pues el verdadero diálogo hombre-hombre (39) es, desde mi punto de vista, el de mayor nivel existencial. Con todo, creo que es fructífero el planteamiento antedicho, pues permite postular una situación ideal de diálogo, como se verá en la parte final de este trabajo.

4.4.2.2. La teoría de la comunicación de Searle.

Es paradójica la posición de Searle con respecto a una teoría de la comunicación. Por una parte, su teoría de los actos verbales lo sitúa ineludiblemente en la comunicación (Cfr. 1.2.3.), por otra, no trata la comunicación como tema central en ninguna de sus obras, sino que lo analiza en correlación con o como parte de los problemas del significado y la representación. Esto sucede incluso cuando su ponencia la presenta en un simposio sobre comunicación, como es "Human Communication Theory and the Philosophy of Language: some Remarks" (1967). Partamos, por ejemplo, de una definición o caracterización de comunicación propuesta por Searle. Una podría ser la siguiente: "communicating is a matter of producing certain effects on one's hearers, but one can intend to represent something without caring at all about the effects on one's hearers" (1983: 161). Esta definición, sin embargo, está formulada en el contexto de un cotejo con la noción de representación. Por esta razón, es necesaria una reconstrucción de su teoría sobre la comunicación.

Searle plantea que todo acto verbal es un hecho de comunicación o, más exactamente, que es la unidad mínima de comunicación (Ib.:121). Esta propuesta, que supera la mera discriminación entre actos verbales constatativos e ilocutivos como es el propósito de la obra de Austin, coloca al lenguaje en su mundo natural. Su importancia se puede colegir del hecho de que Habermas elabora su teoría de los universales pragmáticos a partir de una anatomía de los actos verbales.

Otro de los aciertos de Searle es considerar a los actos verbales

dentro de una teoría de la acción humana (Cfr. Navia, 1982: 168 y ss). En este contexto, no es extraño que postule que la comunicación lingüística es una de las formas de acción humana (39), pero que, por estar relacionada con la significación y la representación, ha de ser tratada en el marco de esta relación. Ya en 1967 se plantea Searle que hace posible relacionar una expresión con el mundo real y con el significado: "How do the words relate to the world? How is it that when man emits a noise he can be said to mean something by that noise and another man can be said to understand what he means?" (1967: 116). En su obra posterior, como en Speech Acts (1969), Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind (1983) y "Meaning, Communication and Representation" (1986), va reformulando estas interrogantes con diversidad de matices. ¿Qué hay que añadir a la manifestación fonética de la comunicación para que ella sea una aseveración o una orden? ¿Que se le ha de añadir para que ese ríto fonético se transforme en semántico? En pocas palabras: "What is it for a speaker to mean something by an utterance?" (1986: 209). De esto dependerá que la misma sea comunicable.

Puestos en la situación de comunicación, juega un papel crucial la noción de intención. Searle analiza esta noción en el marco de un estricto biologismo (40), cuya discusión soslayo. Su punto de partida es el análisis que efectúa Grice en su artículo "Meaning" (1957), en el marco de la explicación del concepto de significado. Este punto común de partida es, al mismo tiempo, lugar de disidencia. Primero el punto de convergencia: lo que caracteriza a la intención humana es que la misma, a diferencia de la intencionalidad animal, está relacionada

con el significado y la representación. Cuando alguien significa literalmente lo que dice, realiza un acto ilocutivo y la realización de este acto ilocutivo consiste en usar la oración con un cierto conjunto de intenciones dirigidas a un posible oyente. Se puede resumir la enunciación de estas intenciones de la siguiente manera:

(a) the intention to produce a certain illocutionary effect in the hearer,

(b) the intention to produce this effect by getting the hearer to recognize the intention to produce the effect,

(c) the intention to produce the recognition by means of the hearer's knowledge of the rules governing the sentence

(Speech Acts, 1969: 49-50)

El punto de disidencia se focaliza en qué se ha de entender por producir un efecto en el oyente. Grice dice:

Speaker S means nn something by X =

(a) S intends (i-I) the utterance U of X to produce a certain perlocutionary effect PE in hearer H.

(b) S intends U to produce PE by means of the recognition of i-I (Grice, 1957).

En otras palabras, el hablante tiene la intención de producir un efecto perlocutivo en el oyente, que consiste en modificar una creencia del mismo. En cambio, para Searle, no hay tal efecto perlocutivo, sino solo la pretensión de producir la comprensión en el oyente. Se puede esquematizar esta oposición de la siguiente manera:

creencia: intencion de producir
una respuesta (Grice)

Hablante -----> Oyente

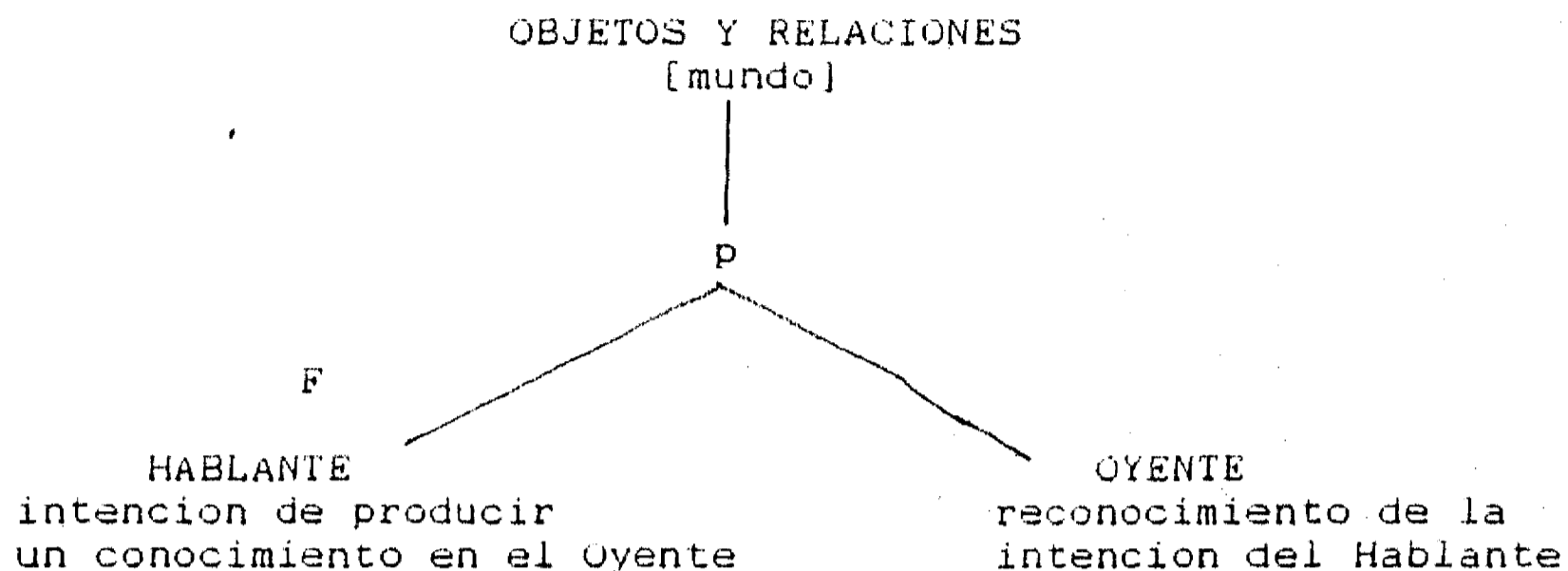
comprension: intencion de producir
comprension (Searle)

Fig. 20. Intencionalidad segun Grice y Searle.

Por ejemplo, segun Grice, "Esta lloviendo" pretende lograr que el oyente crea que esta lloviendo; por lo tanto pretende un efecto perlocutivo. Por el contrario, segun Searle: "...I may say it and mean it without any intention of convincing or persuading my audience or otherwise getting them to believe it or even getting them to believe that I believe it" (Ib.: 210). "I argued that meaning-intentions were intentions to produce understanding in the hearer, and that understanding consists in the knowledge of the conditions on the speech act being performed by the speaker. It is the knowledge of these conditions that I have called the 'illocutionary effect' (Ib.: 211). Se pueden multiplicar las citas sobre esta polemica, pues Searle va refinando sus argumentos y modificando sus ejemplos, pero manteniendo las anteriores fundamentaciones.

Ahora bien, en cualquiera de las dos versiones sobre los efectos que producen las intenciones (convencer o persuadir vs. comprender), las intenciones encierran significados. Asimismo, la intencion de producir efecto es, por esto mismo, intencion de comunicar. En consecuencia, la comunicacion esta intrinsecamente unida a la intencion de producir efectos mediante significados. De esta manera, los significados relacionan hablante-oyente y mundo. Se puede aplicar

lo anterior al esquema de Bühler:



Si se parte de la formula que Searle propuso para los actos verbales:

$$AV \rightarrow F(p)$$

se puede advertir que el esquema que acabo de proponer es una proyeccion del diagrama arboreo de un AV, tal como lo presente partiendo de Lakoff (Cfr. Navia, 1982: 205).

La mayor claridad de esquema bühleriano consiste en que hablante y oyente (yo-tú) no son argumentos implícitos, como en la fórmula de Searle, sino que son elementos explícitos en un modelo de comunicación. Al mismo tiempo, mantiene la ventaja de enfatizar la distinción, básica para Searle, entre fuerza ilocutiva (F) y proposición (p). Volviendo, pues, al citado esquema, se evidencia que la F se relaciona directamente con el hablante, cuya intencion comunicativa contiene; y que p se relaciona con los objetos y relaciones a los que representa (recuerdese la función representativa de Bühler). De esta manera, F contiene el significado de la intencion del hablante de afectar al oyente mediante un conjunto de

significados, que no es otro que la intención de que el oyente comprenda un complejo de significados. A su vez, p contiene el significado representativo del estado de cosas (objetos y relaciones, mundo), es decir, representa algo. Esta estructura de significados que representan algo ha de ser comprendido por el oyente de acuerdo con el modo ilocutivo con que se lo presenta el hablante.

Searle formula una explicación esquemática de la comunicación de la siguiente manera (1986:221):

1. In U (utterance) of X, S means that A,
in one sense of 'meaning' is equivalent to;
2. In U of X, S intends that X represent the state of affairs that A,

which entails;

3. In U of X, S intends that a criterion of success of U of X will be that the state of affairs that A obtains independently of U;
4. In U of X, S communicates (intentionally) that A to H

entails 1., which is equivalent to 2.4, then, is equivalent to:

5. In U of X, S intends₁ that S represent the state of affairs that A, and S intends₂ that H recognizes intention₁, H recognizes intention₁, and thereby recognizes intention₁.

En buen romance, la comunicación se reduce al acto de transmitir información semántica sobre la intención del hablante (F) y sobre los

contenidos significativos de lo representado por la proposición (p). La comunicación es significar y reconocer (+1).

La discriminación que Searle efectúa entre E y p es fundamental. Que la representación de un estado de cosas es distinta de la intención de comunicar esa representación es, sin lugar a dudas, evidente. Pero de esto se deriva que la comunicación solo y únicamente se realiza mediante la estructuración de una unidad que contiene E y p y no con ninguna de estas estructuras por separado, es decir, que la unidad de comunicación son los AV. Se deduce también de lo anterior que con oraciones no se realiza la comunicación. Las oraciones son la forma en que se manifiestan, en la estructura superficial, los AV. Desde la perspectiva de una teoría de la comunicación, las oraciones lo mismo que las proposiciones son formas reductivas, abstraídas de los actos verbales, por razones metodológicas (+2). Pero, en nombre de esta diferenciación, insistir en que la p no comunica, es una deducción perogrullesca. p comunica exclusivamente en la estructura de AV. Lo mismo se puede afirmar de la oración. Lo que no es admisible en el razonamiento de Searle es que, por el hecho de que p no comunique por sí misma, no se puede deducir que la ilocución, en sí misma, sea indiferente a los efectos perlocutivos.

No insistiré en el análisis de los AV, primero, porque ya se lo hizo en 1.2.3. y, segundo, porque algunos aspectos importantes de la teoría de los AV serán profundizados más adelante a la luz de la teoría de los universales pragmáticos (+3).

En el modelo de información es irrelevante si el mensaje contiene o no significado o la naturaleza de los mecanismos emisor o receptor. En el modelo de Searle, la significatividad es no solo pertinente, sino esencial, pues ella confiere intencionalidad a la E y representatividad (en el sentido de Searle) a la p. Pues bien, ¿cuál es la constitución de los agentes de la comunicación? La respuesta de Searle es categórica: son organismos biológicos que cumplen funciones como digerir, segregarse bilis o producir actos verbales. Dentro de este confeso naturalismo, hablante y oyente no pueden ser existentes históricos cuya mundanidad no consiste en enfrentarse a un contorno ambiental, sino que es el horizonte existencial donde se cumple la más alta misión de realización humana. No es de extrañar que un modelo comunicativo como el propuesto por Searle implique un agente solitario que hace conocer a otro agente, también solitario, una intención con respecto al significado de algo sobre algo. La comunicación se cumple en cuanto el oyente comprende el significado de la intención del hablante. No hay un contexto existencial ulterior. Poco importa que acto verbal se realice ni las condiciones de validez del mismo: lo relevante para el éxito del acto verbal es la comprensión del oyente. Tampoco pueden entrar en consideración de este modelo el tipo de acción que subyace a todo acto verbal, es decir, si el acto corresponde con una acción estratégica o una acción comunitaria. Esto también es irrelevante. Lo único importante es que las condiciones para la realización del mismo estén dadas. En otras palabras, que se ajuste a las reglas que gobiernan los actos verbales. Se trata, en consecuencia, de un modelo monológico, en el sentido que se le da

a este termino en la presente indagación.

4.4.2.3. Etnolingüística y competencia comunicativa: Hymes

La etnolingüística correlaciona la visión de mundo o cultura de pueblos particulares y lenguaje. En la práctica, ha reducido su objeto a la citada correlación en pueblos llamados 'primitivos'. Desde este punto de vista, buena parte de la producción de Dell Hymes tiene por objeto el aspecto lingüístico de la antropología y, por ello, puede tipificarse como investigación etnolingüística. Me ocuparé de dos trabajos de índole teórica, pues los considero más atinentes al tema de esta indagación: "The Anthropology of Communication" (1976) y "On Communicative Competence" (1972).

Cada uno de estos relieves un aspecto importante. El primero analiza la relación entre cultura o visión de mundo y lenguaje. Aun asignándole todo su valor a la investigación lingüística inmanente, considera Hymes que esta es una indagación demasiado delimitada para que pueda ser verdaderamente útil a la investigación de las relaciones mediante el lenguaje en una comunidad dada. El lenguaje como código o como estricta estructura gramatical no sirve para explicar las complejas relaciones que constituyen la visión cultural de una comunidad. En cambio, el lenguaje como comunicación es un punto de partida apropiado para los estudios etnográficos (Cfr. 1976: 16). El punto de vista es acertado: una etnografía que tiene por objeto analizar la interacción lingüística de los miembros de una comunidad, debe ocuparse de los componentes de la comunicación y no simplemente

del código gramatical (44). El segundo artículo es una ponencia a un encuentro sobre desarrollo del lenguaje entre niños minusválidos. Sin embargo, lo que propone Hymes es un modelo teórico. Se inspira para ello en la innegable utilidad del modelo (idealizado) de competencia lingüística de Chomsky a los estudios sociolingüísticos. Una adecuada reconstrucción teórica de las competencias humanas es el mejor instrumento para analizar el uso de las citadas competencias. Con todo, Hymes se queda en la mitad de este camino a la idealización.

Pero la noción de competencia lingüística de Chomsky es incompatible con la de competencia comunicativa. En efecto, la idealización de hablante-oyente, la reducción de éste a un mecanismo computacional y la descontextualización de la generación de oraciones es opuesta a la realidad de los competentes comunicativamente, necesariamente contextualizados y, sobre todo, concebidos como seres humanos que hacen actos lingüísticos, lo cual es algo más complejo que generar oraciones y que, por otra parte, lo incluye.

4.4.3. La competencia comunicativa como interacción dialógica.

Para Katz y Fodor, la competencia comunicativa es un mecanismo innato que procesa la emisión/comprensión de estructuras de significados entre hablantes-oyentes solitarios. Para Searle la competencia comunicativa es como una potencia del organismo biológico llamado hombre que le permite producir actos verbales de la misma manera que el hígado segrega bilis. Sin embargo, este organismo habita un mundo de instituciones regidas por reglas regulativas y constitutivas, al cual se puede llamar cultura. Pero el agente

comunicante carece de historia y biografía. La competencia comunicativa del mismo se reduce a la capacidad para transmitir estructuras de significado para afectar ilocutiva y estratégicamente a un oyente neutro. Para Hymes, el hombre produce e interpreta conductas culturales que han de ser analizadas con el instrumento de una teoría de la competencia comunicativa. Con todo, no existe una reflexión sobre la naturaleza ontológica de ese ser comunicante. Lo mismo que para el anterior, para Hymes este agente posee un repertorio de conductas que son resultado de las determinaciones innatas y de los aprendizajes durante el proceso de socialización que dura toda la vida. Pero carece de historia y por tanto de biografía. Por esto no es relevante para estos autores que la orientación de su acción sea monológica o dialógica. Sólo si se concibe a los agentes de la competencia comunicativa como seres históricos es relevante la distinción de la orientación de su acción. De hecho, de entre los autores analizados, Heidegger es el único que plantea una tesis ideológicamente monológica: la acción de pensar el ser provoca el evento de la patencia del ser, es decir, la comunicación. Los generativistas son implícitamente monológicos, los procesualistas lo son explícitamente, más como una consecuencia natural del sustrato ideológico conductista o positivista que por una reflexión del problema sobre las orientaciones de la acción. El modelo de Lacan es un caso especial, pues, en cuanto el objeto último del psicoanálisis es que el inconsciente 'hable', puede tipificarse de monológico; pero, desde el ángulo de que ha de haber un acuerdo tácito para que el analista se cadaverice y el analizado logre una actitud ética en el

deseo de curarse, es dialógico.

No es mi propósito presentar con detalle a los autores que asumen una posición dialógica con respecto a la concepción del ser humano (Buber, Marcel, entre otros) y con respecto a la comunicación. Me circunscribiré a la reflexión filosófica de Habermas, porque es el único que propuso un modelo de competencia comunicativa. Esta selección no significa desestimación de los otros autores. La reconstrucción de un modelo comunicativo de Gadamer, por ejemplo, la considero de particular importancia (40).

La teoría de la competencia comunicativa es central y medular en Habermas. Al derivar su modelo de la comunicación sistemáticamente distorsionada, se propone revelar el otro lado de la moneda, la comunicación ideal. Este procedimiento tiene una doble virtud: se plantea la solución del problema antropológico individual y socialmente. En efecto, la competencia comunicativa no sólo es una entre las diversas competencias humanas, sino que es la específica. Asimismo, de manera análoga a como el lenguaje destruido revela el malestar del individuo, se puede desentrañar el malestar de la vida social como la ruptura de la comunicación fundada en el acuerdo. Si la hermenéutica psicoanalítica permite discernir lo que funda la comunicación verdaderamente humana, un 'psicoanálisis' del alma social revelará también una visión emancipadora de la sociedad. No resulta extraño, por esto, que el modelo de competencia comunicativa de Habermas sea posiblemente el más elaborado y poderoso. Digo poderoso no sólo en el sentido de las consecuencias que del mismo se pueden derivar (41), sino porque se funda en dos aspectos que

constituyen los pilares de este trabajo. Me refiero a su enraizamiento gnoseológico y antropológico, como se analizó en 2.3.1.4. y 3.4.2.2. Desde que me propuse el tema de la competencia comunicativa del existente humano, considere necesaria la reflexión sobre la naturaleza ontológica de los agentes de la comunicación como conditio sine qua non para investigar con la mínima seriedad sobre la naturaleza de la comunicación humana. Una reconstrucción de una competencia humana entraña necesariamente una previa concepción sobre la naturaleza de ese ser competente. Y, aunque tengo divergencias con algunos aspectos de la filosofía de Habermas, hay sobradas razones para fundamentarme en su modelo de competencia comunicativa, hacer un análisis crítico del mismo y proponer complementaciones esenciales.

Comenzare puntualizando algunas consecuencias de los análisis efectuados a lo largo del presente trabajo. La primera es que la comunicación es interacción y que la competencia comunicativa se refiere a la interacción verbal. Esto implica que se ha de establecer el tipo específico de relación que se establece entre los interactuantes. La segunda, que los agentes de la comunicación son seres existentes, en el sentido filosófico de este último término. De esto se deduce que se trata de seres históricos, capaces de asumir una actitud y una orientación con respecto a la comunicación. Estos agentes poseen el conocimiento de cómo usar su competencia comunicativa (knowing how), aunque carezcan de un conocimiento teórico del mismo (knowing what). La reconstrucción de este conocimiento sobre qué es el modelo de competencia comunicativa. La tercera, que dicha

comunicación versa siempre sobre algo en el mundo. La cuarta, que el medio mediante el cual y en cual se realiza la comunicación es el lenguaje. Esto entraña que la unidad de comunicación es una forma de lenguaje que, es al mismo tiempo un acto lingüístico y que el mismo tiene como 'ambito' un juego de lenguaje que corresponde con una cultura. Por último y relacionado con lo anterior, que la competencia comunicativa implica un contexto cultural o visión de mundo de los agentes comunicantes. Examinemos detenidamente estos aspectos.

En primer lugar, si la comunicación no es intrinsecamente transmisión de información, sino acción e interacción, pertenece al mundo del obrar humano. Si retornamos a la distinción aristotélica entre phrónesis y techne, el saber que supone la competencia comunicativa no es primariamente el de la techne, sino el de la phrónesis. Dije primariamente porque a diferencia del obrar stricto sensu, como el mentir/no mentir, o el decidir en el interior de uno mismo el mentir/no mentir, no es una acción intrínseca y exclusivamente interior; la comunicación es una acción externa y pública. Lo dicho no significa que la comunicación no sea un obrar; es un obrar y, simultáneamente, un hacer algo. Volveré sobre esta confluencia primordial. Antes, se debe distinguir la comunicación de la techne. Se hace una silla, una estatua. Se obra bien o mal, apropiada o inapropiadamente. El resultado del hacer es un hecho (la silla, la estatua); el del obrar es un acto. El saber correspondiente al obrar es el saber práctico (phrónesis); el saber correspondiente al hacer es el saber técnico (techne). Pues bien, el resultado de la acción comunicativa es un acto verbal, "la unidad mínima de

competencia comunicativa", como lo puntualizo Searle. Pero, al mismo tiempo, los actos verbales son el resultado del obrar y del hacer.

Comencemos a analizar este status particular. El acto verbal es un producto del hacer humano, como lo es una silla o una estatua. Su producción requiere que se sigan reglas de producción. Como el escultor necesita haber internalizado el seguimiento de la gramática del esculpir (utilización de la herramienta precisa para cada paso del trabajo con el marmol, la manipulación diestra de lo cinceles y la aplicación de los golpes certeros), así también se han de seguir reglas para la generación de productos verbales concretos. De la misma manera que la obra de arte se encarna en la piedra, así también los productos verbales se encarnan en el sonido. Pero lo artístico no es el mármol (aunque sea imprescindible) ni el acto verbal es el sonido. El acto verbal es una estructura compleja que incluye los niveles fonológico, sintáctico, semántico y pragmático. Como es posible describir y analizar una estatua en distintos niveles (estilo, contenido representativo de la figura, disposición estructural de la misma, colorido, etc.), así también es posible describir el acto verbal, como en forma cada vez más precisa y profunda lo realizan la lingüística y la pragmalingüística. Como los actos verbales no son solitarios, sino que, en conjuntos organizados, constituyen unidades de un nivel superior (el texto y el discurso), logran así una consistencia objetiva como productos culturales, con una autonomía sui generis respecto del autor. Al final, terminan como elementos fundamentales de la cultura humana que se vuelven sobre el hombre mismo y lo modifican y forman. Cuando Nietzsche en El origen de la

tragedia afirma que Homero es el padre de la cultura griega, está apuntando a la Iliada y a la Odisea, esos productos culturales que formaron el espíritu griego. En conclusión, la acción comunicativa supone un saber técnico, en cuanto que los actos verbales requieren de un seguimiento de reglas de producción, en buena parte, de manera preconsciente o casi automática. El resultado de este proceso es un hecho verbal. Pero no se agota ese saber técnico. Como la comunicación humana pertenece fundamentalmente al dominio del obrar, la acción verbal y su producto, el acto verbal, no son algo neutro que solo hay que describir o analizar en sí mismos sin correlacionarlos con el agente y su posición existencial ante el co-agente y el mundo; por el contrario, comprometen al que lo ejecuta existencialmente. A tal punto, que la naturaleza de esta correlación marca indeleblemente las características antropológicas del agente. La exacta expresión de Eugenio d'Ors, "Yo soy mi diálogo", signa la unión vida humana-actos verbales. Ya se dijo que el saber que se supone es la phrónesis. Este es un saber que difiere del saber objetivo en cuanto que afecta al que sabe. "Es algo que tiene que hacer", dice Gadamer (1975/77: 385). El tener que hacer no es en el sentido de necesidad causal, sino de obligación moral (*7). Aquí radica la exigencia de que un modelo de competencia comunicativa entrañe necesariamente el análisis sobre la orientación de la acción verbal: al éxito o al acuerdo. Por esto, la reconstrucción de la competencia comunicativa implica la discriminación entre su orientación existencial: es monológica o es dialógica (*8).

Al considerar la comunicación humana como proceso o al explicarla

como proceso, se la despoja de su dimensión estrictamente humana. Reducir la comunicación humana a mera transmisión de oraciones o mensajes con significado es como reducir la hechura de 'El Pensador' de Rodin a los procedimientos para fundir una pieza de bronce bien forjada. La acción comunicativa es simultáneamente hacer y obrar; pero solo en la perspectiva del obrar con sentido adquiere su dimensión profundamente humana. Como el toque artístico es el que 'alienta' la piedra del escultor, así también la orientación de la acción comunicativa la constituye como tal. En consecuencia, si por competencia lingüística se entiende lo que un hablante-oyente ideal debe saber, este saber referido a la competencia comunicativa es básicamente un saber obrar, el cual implica un saber hacer.

El yo cartesiano carece de competencia comunicativa. Es un sujeto cognoscente intelectualmente y no sapiente de su obrar. El hablante-oyente ideal chomskiano es también incompatible con el agente de la competencia comunicativa; sólo genera oraciones bien formadas. Tampoco se puede atribuir esta capacidad a un organismo respondiente a los estímulos del ambiente, por lo menos en el sentido de la capacidad de obrar y hacer con sentido, como se analizó anteriormente. El transmisor de informaciones de las teorías manifiesta o encubiertamente procesualistas de la comunicación humana hace, no obra. Subyace en ellas la concepción de que el comunicante humano es una supercomputadora con un inconmensurable grado de complejidad, a la cual las computadoras actuales o futuras se asemejan y aproximan. Carece, pues, de competencia comunicativa. El yo imaginario y descentrado de Lacan cree que sabe comunicar, pero

solo posee incompetencia comunicativa; quien comunica verdaderamente es el inconsciente, "eso, ça, que parle", pero no sabe que sabe. En consecuencia, no obra. Para Heidegger el ser humano es un existente actuante y, por ende, obrante. Se lo puede concebir como poseyendo competencia comunicativa. Pero en el modelo reconstruido de la comunicación, al ser humano le corresponde la agencia de pensar al ser y, al pensarlo, escuchar a que el habla hable. La agencia intersubjetiva es un diálogo de menor jerarquía que el verdadero dialogo con el ser, el cual es más bien un monólogo que un diálogo. Ya se analizaron los aciertos y deficiencias de este planteamiento.

A quien se le puede atribuir competencia comunicativa monológica o dialogica es a un hablante-oyente que sea un agente existencial. Por agente existencial entiendo al ser humano considerado como ser en el mundo, que realiza su esencia mediante la acción con respecto a ese mundo en el medio del lenguaje. Como se vio en 2.4., la condición primigenia de ser en el mundo lo constituye como ser histórico. No se trata, pues, de un agente formalizado e intemporal; al contrario, es un agente inmerso en la temporalidad, con una visión de mundo que corresponde coincidiendo con u oponiéndose a la visión de mundo de su mundo cultural. Asimismo, este es un agente consciente en cuanto sujeto del obrar comunicativamente, pero tiene también una dimensión inconsciente que lo torna en esencialmente equivoco. El agente unívoco es el agente cibernético, el agente existencial es esencialmente equivoco y multidimensional (47).

Decir que la comunicación se realiza en un mundo o que, como dicen los lógicos, ese puede ser un mundo real o posible, parece una

perogrullada. Pero, cuando se advierte que el fenómeno de la comunicación es radicalmente distinto según sea la concepción sobre el agente, como ya se puntualizó anteriormente, hay que añadir que sucede otro tanto según sea la concepción del mundo en el que se la ubica. Son muy distintas las consecuencias de una concepción de mundo que opone sujetos a objetos, o agentes a objetos (entre los cuales está el ser humano), a las que se derivan de una concepción triádica de mundo: agentes, coagentes, objetos. A cada una de estas parcelas de la mundanidad, se la puede denominar como submundo. Pero esta designación connota la relación lógica de conjunto/subconjunto, impertinente cuando se hace referencia a la realidad no imaginaria. Por esta razón, adopto la tricotomía mundo subjetivo, mundo objetivo y mundo intersubjetivo, como lo proponen Apel y Habermas, y que concuerda con el organon de lenguaje de Bühler, con la distinción del yo-tú-ello de Cassirer, con la contraposición entre Dasein, Mitdasein y Mundo de Heidegger, con la estratificación de mundos de Popper y con la correlación subjetivo, objetivo e intersubjetivo de Piaget. Correspondientes con estos mundos, las acciones son la dramática, en cuanto es la representación del agente actor ante los otros coagentes; la acción teleológica, en cuanto se encamina al dominio del mundo de los objetos; y la acción social, en cuanto que se orienta al acuerdo con él o con los coagentes. Podríamos esquematizar esto de la siguiente manera:

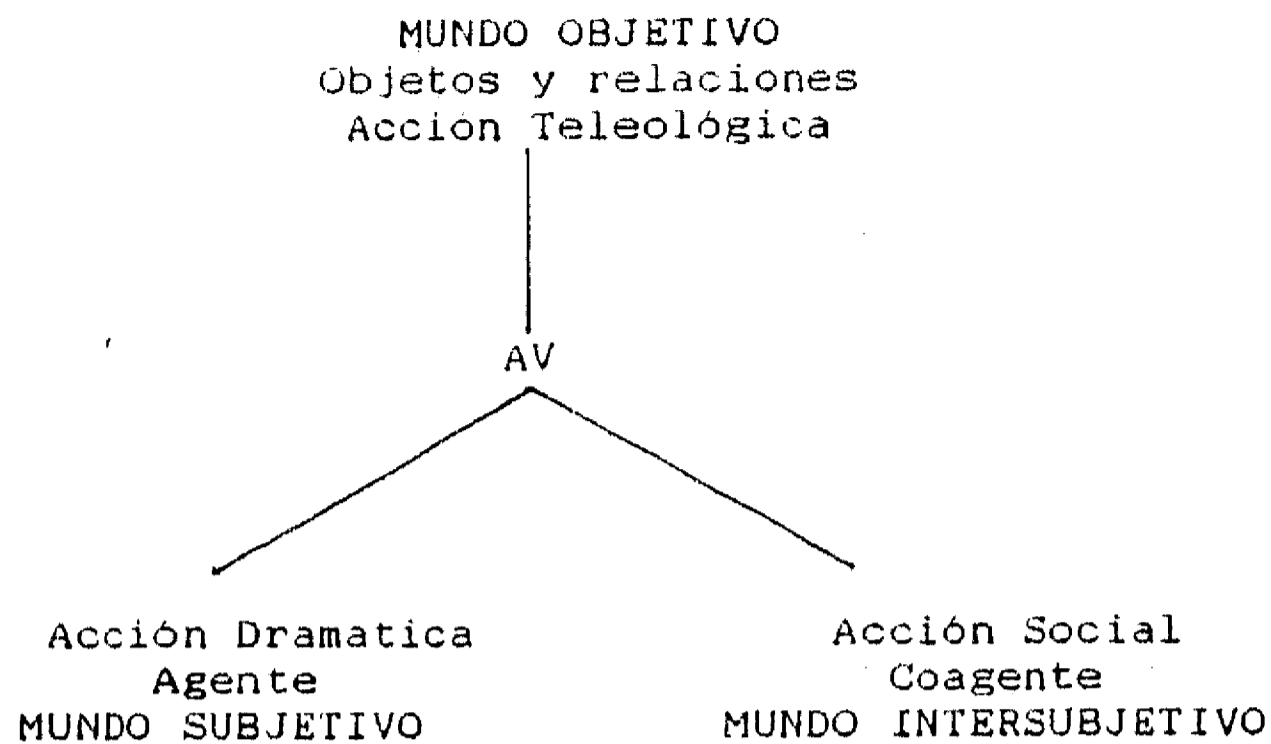


Fig. 21. Tipos de acción y tipos de mundo.

Hay un pivote alrededor del cual gira todo este gráfico: el agente. Por esto se le atribuye a él solo el mundo subjetivo y la acción dramática. Se precisa, por así decirlo, de un punto de partida en la explicación y ese es quien actúa supuestamente en primer término. Desde este mismo punto de vista, él representa un papel ante el espacio público que se abre en la relación con el coagente singular o plural. Con la acción comunicativa asume un rol, actúa como el actor ante el público en el teatro. Nada más que él no representa a otro personaje, sino se presenta a sí mismo ante los demás. El coagente es un ser-con. Difiere absolutamente de todos los otros objetos de la realidad, porque es un ser-ahí de la misma naturaleza ontológica que el agente. Por esta razón, se le ha de atribuir también una subjetividad y, en su turno, una acción dramática. Él también pudo haber sido el pivote para la explicación de las relaciones en la interacción comunicativa. Este es su privilegio ontológico. Pero, como se ha de proceder metodológicamente en cualquier explicación, se le asigna el rol de coagente.

Con la presencia del coagente, se instaura el mundo intersubjetivo. Para la formulación de un modelo de competencia comunicativa y para la realización de la comunicación concreta, la presencia virtual o real del coagente es conditio sine qua non. Pero, en relación a la instauración del mundo intersubjetivo, la presencia del coagente tiene raíces más profundas: se enraiza en la gleba del lenguaje. Con mucha propiedad dice Sartre que el lenguaje "no es un fenómeno superpuesto al ser-para-otro: es originalmente el ser-para-otro, es decir, el hecho de que una subjetividad se experimente a sí misma como objeto para otro. No hay necesidad de 'inventar' el lenguaje en un mundo de puros objetos. Tampoco hay necesidad de 'inventarlo' en la intersubjetividad de los 'para otro', mas ello es porque se halla ya dado en el reconocimiento del otro. Puede, pues, decirse que 'soy lenguaje'...El lenguaje es 'originalmente la experiencia que un para-sí puede hacer de su ser-para-otro...no se distingue, pues, del reconocimiento de la existencia del otro" (20). No se puede concebir al existente humano sin mundo intersubjetivo; no se puede concebir mundo intersubjetivo sin lenguaje. Por eso el lenguaje es un originario del hombre como agente y como coagente.

Opuesto a agente y coagente está el mundo objetivo. Para el empirismo, el conductismo, el solipsismo metodológico, el pragmatismo (filosofico) y las teorías procesualistas, la oposición es dicotómica; sujeto-objeto. El coagente, es decir, los otros seres humanos, son considerados como objeto. Lo que aquí se propone es, por el contrario, que el mundo objetivo se constituye en el lenguaje y, por lo que se

dijo anteriormente, en el medio del lenguaje. Reitero: no se afirma que el lenguaje cree las cosas, lo cual seria un idealismo extremo, sino que el mundo como tal se instaura mediante el lenguaje. La mundanidad no es el ambiente en el que vive el hombre como organismo, sino que es el horizonte vital y existencial que habita el hombre, uno de cuyos ingredientes es el ambiente. El mundo objetivo son las cosas, relaciones y valores que han sido colocados por el existente humano en la casa del ser, mediante el lenguaje. Se trata de un universo de formas simbólicas que son los materiales con los que se edifica y amuebla la casa del ser. Este es un trabajo con el lenguaje, en todas sus manifestaciones, en concomitancia y congruencia con los coagentes del hombre. Es, pues, en el mundo intersubjetivo o universo social o cultural, en el que se constituye el mundo objetivo. Una de las parcelas de este mundo objetivo es el universo científico, el cual, como ya se discutió en 2.3. y 2.4., es un hecho de discurso. Recordemos la concepción de Peirce sobre la realidad como correlato del discurso científico: realidad científica (la más objetiva de todas) es lo que ese discurso dice que es realidad.

Los mundos subjetivo e intersubjetivo pueden objetivarse, cuando se los constituye en objeto de conocimiento o de comunicación. En este caso, el agente habla sobre sí mismo, o el agente y coagente hablan sobre la relación entre ambos.

Hasta este momento, me referí a los agentes de la comunicación con el término de agentes, para enfatizar que la competencia comunicativa es una capacidad de obrar y hacer. Pero, lo que hacen al comunicarse son actos verbales. Por ello, me atenderé, a partir de este momento, a

la denominación tradicional de hablante y oyente, dotándolos con las características que se derivan de su naturaleza de agentes.

En consecuencia, en la comunicación humana, una subjetividad habla a otra subjetividad sobre un mundo de objetos. Ahora bien, no basta establecer los 'mundos' que se han de considerar en la comunicación humana. Hay que tomar en cuenta 'el mundo' en el que se comunican. Efectivamente, no hay lenguaje fuera del juego de lenguaje común a hablante y oyente, en el sentido de Wittgenstein, al cual, en sus esferas más delimitadas se puede llamar el pequeño mundo profesional, laboral, social, deportivo, gansteril, etc. Como el "aire de familia" de estos juegos de lenguaje los engloba en el juego lingüístico que corresponde con la cosmovisión de una cultura o época histórica, no hay comunicación fuera de este juego de lenguaje cultural. Aquí cabe plantearse las interrogantes que se derivan del llamado relativismo de Gadamer (Cfr. 3.4.2.1. y, en este acápite, nota 45). ¿Se ha de relativizar el modelo de competencia comunicativa a una cultura o a una época histórica? En el caso de que la respuesta fuera afirmativa, al considerar la competencia comunicativa particular de los individuos, ¿se ha de postular un modelo de universalidad relativa que se refiera al universo de la cultura o de la época histórica en la que se considera al individuo en cuestión? O, al contrario, ¿se han de postular más bien universales pragmáticos que posibiliten la formulación de un modelo de competencia comunicativa universal para el hombre en general concebido como existente en cualquier contexto cultural e histórico? Me inclino por la respuesta afirmativa a la última interrogante, cuya fundamentación se verá más adelante, al

explicar la teoría de los universales pragmáticos de Habermas.

De todo lo dicho hay que extraer una consecuencia. La formulación de un modelo de competencia comunicativa ha de tener en cuenta todos los factores antedichos. Su complejidad contrasta con el simplismo de los modelos formulados en base a la teoría de la información.

Se puede partir de la definición de competencia comunicativa propuesta por Habermas: "communicative competence means the mastery of an ideal speech situation" (1971: 138). Se puede ampliar la definición de la siguiente manera: lo que el hablante oyente histórico debe saber para obrar comunicativamente en una situación ideal de diálogo. En cambio, formular un modelo de competencia comunicativas significa reconstruir lo que el hablante oyente histórico debe saber para comunicarse dialógicamente. Voy a presentar a continuación el modelo formulado por Habermas y luego se ofrecerán las observaciones pertinentes.

Reconstruir un modelo de competencia comunicativa significa formular lo que el comunicante competente debe saber (knowing what), es decir, su conocimiento precientífico, como ya se aclaró en 3.4.2.2. Este comunicante sabe ya el cómo proceder (knowing how) cuando se comunica. El dominio de inquisición es, pues, una competencia de la mente humana. Este conocimiento reconstructivo difiere radicalmente del conocimiento objetivo del organismo humano, por ejemplo, del proceso de la secreción de la bilis. En este último caso, se muestran informaciones derivadas de las observaciones empíricas. Sobre la mente humana sólo se pueden formular hipótesis plausibles y falsables.

¿Significa esto que las reconstrucciones ocupan un lugar semejante al mundo imaginario de las matemáticas? ¿No existe un asidero del mundo real que sirva de trampolin para acceder al mundo mental, fuera de la desprestigiada introspección? Desde luego que sí. Así como Chomsky reconstruye la competencia lingüística, contando con el conjunto 'tangible' de las oraciones concretas, así también se cuenta con las comunicaciones concretas, hechas carne y hueso en el sonido.

Habermas se ocupa del problema de la competencia comunicativa directa o indirectamente a lo largo de su obra, pero de una manera específica a partir de "On Systematically Distorted Communication" (1970), que es la antesala de "Toward a Theory of Communicative Competence" (1971). Intimamente relacionado con el tema es "What is Universal Pragmatics?" (1976a/79) y la complementación del mismo "Some Distinctions in Universal Pragmatics" (1976b). Su punto de partida es el análisis de comunicaciones concretas. Pero no de las realizaciones paradigmáticas de comunicación (supongamos, con reservas, el diálogo heideggeriano entre el Inquisidor y el Japonés), sino justamente de las realizaciones anormales del habla patológica, oscura e incomprensible, lo que Habermas llama la "comunicación sistemáticamente distorsionada".

¿Porque elige el caso de estas comunicaciones anómalas? Porque en ellas se manifiestan claramente los patrones de la comunicación distorsionada; tras su aparente caos, hay una sistematización en las formas de distorsión. El objeto del psicoanálisis, desde Freud, es descubrir esta sistematicidad, con fines terapéuticos. Pero el objeto de una teoría de la competencia comunicativa es postular no sólo las

condiciones de la comunicación normal, sino fundamentalmente las condiciones universales de la comunicación ideal. Pues bien, a estas condiciones las deduce Habermas de la peculiar sistematicidad de la comunicación perturbada.

Desde este punto de vista, se puede tomar al psicoanálisis como un caso de análisis lingüístico de la comunicación sistemáticamente distorsionada. El mismo Freud se ocupó del análisis de este tipo de comunicación, para definir las metas de las expresiones específicamente incomprensibles en casos de neurosis, psicosis y perturbaciones psicosomáticas.

Poniendo el caso de los síntomas del neurótico, Habermas distingue tres criterios para definir el objeto de las expresiones incomprensibles:

a. En el nivel del lenguaje, se manifiesta como desviación del sistema conocido de reglas lingüísticas, en particular en el nivel semántico y, en los casos extremos, en el sintáctico. Usando textos sobre sueños, Freud analiza la condensación, el desplazamiento, ausencia de gramaticalidad y el uso opuesto de las palabras.

b. En el nivel del comportamiento, el uso del lenguaje aparece en forma de repetición rígida y compulsiva. El contenido semántico pierde su independencia del contexto situacional.

c. Considerando el sistema de comunicación distorsionada como totalidad, impresiona la pérdida de integración entre las distintas competencias: la congruencia entre los símbolos lingüísticos, las acciones y los gestos que los acompañan se ha desintegrado (Habermas, 1971: 118).

Lo esencial en este caso es que el neurótico tiene una intención de comunicar, pero las perturbaciones en alguno de estos niveles o en todos hacen incomprensible el contenido de la comunicación. Lo que aconteció fue que su juego de lenguaje dejó de ser público y se transformó en privado. "There is a communication obstruction in the self between the ego, which is capable of speech and which participates in the intersubjectively established language games, and that 'inner foreign territory' (Freud), which is represented by private-linguistic or primary linguistic symbolics" (Ib.).

Acudiendo a la teoría de la comunicación de Lacan, diríamos que el inconsciente, ese territorio interior extranjero, habla su lengua, un código privado, la cual ejerce presión sobre la lengua, código público, y sobre la integración de la competencia comunicativa lingüística con las otras competencias paralingüísticas comunicativas, obstruyendo así las posibilidades de comunicación. La explicación, en verdad, es menos simplista que la anterior. Habermas acude a las observaciones que efectuó Lorenzer analizando conversaciones entre el médico y el paciente, cuyo resumen omito. Lo importante es: 1) que ese análisis revela que se produce una desimbolización del signo lingüístico, al transformarlo en algo privado y traumático, al punto que el mismo ego del paciente no puede percatarse del contenido de esa desimbolización (☹); 2) que se altera profundamente la relación con los otros comunicantes y con los objetos.

Por contraposición, en la comunicación normal:

- se integran las competencias (lingüística, gestual, etc.);
- es pública;

- los hablantes están conscientes de la diferencia categorial entre sujeto y objeto, entre lenguaje privado y público, entre contenido significativo del signo y objeto;

- se establece, se desarrolla y mantiene la identidad del yo con respecto a los otros yoes (32);

- se distingue claramente si las nociones de substancia y causalidad, de espacio y tiempo, se diferencian según ellas sean categorías aplicadas a los objetos dentro del mundo o al mundo constituido lingüísticamente.

En una posición contraria a Lacan, para quien la verdadera competencia comunicativa la posee el inconsciente y el yo una pseudocompetencia, Habermas considera que aquella es una competencia desviada ("deviant") (Ib.: 129), que puede, sin embargo, revelar los rasgos de la competencia comunicativa del hombre no perturbado psicológicamente o, con más precisión, del hombre en cuanto existente. Por esta razón, una reconstrucción valedera de la competencia comunicativa no puede circunscribirse a grupos humanos concretos, como por ejemplo, el hombre occidental o el hombre del siglo XX, sino debe referirse al hombre en cuanto tal.

Aquí se plantea una encrucijada básica: si la comunicación humana, en sí misma, es una acción orientada al acuerdo o es una acción estratégica. Ya se vio que el fundamento de la teoría de la acción de Habermas es que la acción comunicativa, si no está orientada al acuerdo, deja de ser comunicativa. Ya observé que esta disyunción no es la adecuada y que la oposición debe ser entre acción comunicativa dialógica y monológica. Habermas opta, sin lugar a dudas, por la

primera, porque, según él, la acción comunicativa monológica no es la básica del ser humano, sino que es derivada. "...I take the type of action aimed at reaching understanding to be fundamental. Thus I start from the assumption (without undertaking to demonstrate it here) that other forms of social action -for example, conflict, competition, strategic action in general- are derivatives of action oriented to reaching understanding [verständigungsorientiert] (1976/79:1).

Estas palabras señalan el objeto de la competencia comunicativa en cuanto tal. Delimitado el objeto, ¿qué es la citada competencia comunicativa? Habermas proporciona dos definiciones de la misma. A la primera ya se la mencionó, pero no se la analizó. La repito y cotejo con la segunda:

Communicative competence means the mastery of an ideal speech situation (1971: 138).

Communicative competence is defined by the ideal speaker's mastery of the dialogue constitutive universals irrespective of the actual restriction under empirical conditions (Ib.: 141).

La primera definición se refiere a aquello sobre lo cual el hablante ha de tener maestría o capacidad: una situación de habla ideal. En la segunda, en cambio, fuera de especificar que se trata de un hablante ideal, sustituye a la citada situación de habla ideal por lo siguiente: los universales constitutivos de diálogo (ideal). ¿Significa esto que son equivalentes "situación de habla ideal" y "universales constitutivos de diálogo? La respuesta es afirmativa. En efecto, dichos universales son los que configuran la situación de habla ideal. Pero, ¿cuáles son estos universales? Los universales pragmáticos.

Habermas se refirió a ellos en un estudio, "What is Universal Pragmatics?" (1976/79), donde analiza en profundidad la noción de ciencia reconstructiva, como se explicó en 3.4.2.2. Es un trabajo posterior a la formulación del modelo de competencia comunicativa, pero el asunto que trata es teóricamente previo e inicial con respecto a dicha competencia. En efecto, como el mismo Habermas lo hace notar, los universales pragmáticos son las "presuposiciones generales de la comunicación". Y luego añade, precisando, "las presuposiciones generales de la acción comunicativa" (Ib.:). Resulta, pues, claro que las "condiciones" de diálogo es equivalente a las "presuposiciones" de acción comunicativa. Pero, entonces, ¿qué son los universales pragmáticos? ¿Cuál es su objeto? Habermas responde:

The task of universal pragmatics is to identify and reconstruct universal conditions of possible understanding (Ib.: 1).

Ante todo, lo capital de este programa es que trata de una acción comunicativa dialógica: su meta es la búsqueda de la comprensión o entendimiento (Verständigung). Sobre esto hay tres problemas: 1) su significado; 2) sus fundamentos; y 3) sus alcances.

Yendo al primero, hay dos aspectos que hay que aclarar. Primero, que se refiere a la comprensión (≠) precientífica del hablante, no de la que se deriva de la "búsqueda [de] predicados que pudiera emplear un observador para describir procesos de entendimiento" (1981/87: 368). En este último caso, un investigador analiza hechos consensuales, por ejemplo, diálogos reales o fictos, para determinar mediante los predicados adecuados a las observaciones los rasgos que constituyen o constituirían una búsqueda de comprensión. Pero la

reconstrucción a la que apuntan los universales pragmáticos es a la competencia que el hablante posee para buscar un acuerdo. Se trata de un conocimiento que le permite al hablante "distinguir intuitivamente cuándo tratan de ejercitar un influjo sobre los otros y cuándo se entienden [comprenden] entre ellos; y saben además cuándo fracasan las tentativas de entenderse" (Ib.). El segundo aspecto es el significado preciso de "comprensión" [entendimiento]. Como ya se vio en 3.4.2.1., la hermenéutica se concentra en la comprensión concebida como interpretación del significado de textos en cuanto productos históricos. La pragmática universal se interesa también por la comprensión, pero no se centra en el significado, sino en el interés de la comprensión mutua. En este sentido, el significado de comprensión (Verständigung) entraña la noción de acuerdo o consenso (Einigung), con la salvedad de que se trata no de una empatía o sintonía afectivas cuyo contenido proposicional no sea fácilmente señalable. "Un acuerdo alcanzado comunicativamente, o un acuerdo supuesto en común en la acción comunicativa, es un acuerdo proposicionalmente diferenciado (Ib.). Volveré sobre este tópico.

¿Existe algún fundamento ontológico para justificar la elección de la preminencia del acuerdo sobre el conflicto? Dicho en otras palabras: ¿Cuál es la razón para que se postule que es el acuerdo y no el conflicto el sustrato de toda acción comunicativa? ¿No es acaso el conflicto un principio básico que mueve la historia y las acciones humanas, entre ellas, las comunicativas?

Roulet et alii, en L'articulation du discours en Français

contemporaine (1985), interpretando la teoría de Bakhtine sobre el discurso como diálogo, consideran que el fundamento del diálogo, en particular, y del discurso, en general, es la negociación: "nous développons une conception du discours comme négociation qui permet le mieux en saisir la structure et le fonctionnement" (Op. cit.: 5; cfr. c. 1). Examinemos brevemente la cuestión. La negociación ocupa un lugar intermedio entre el diálogo y el conflicto. Ocurre, cuando las partes contendientes no han salido de su posición monológica, pero tampoco han roto lanzas. Este es el espacio para que se muevan los negociadores, sin que se pueda concluir necesariamente que el resultado de la negociación será, en el caso extremo, la paz o la guerra. El conflicto, simplemente, se ha detenido, pero no ha sido eliminado. La palabra tiene su turno; mientras ella dure, hay esperanzas de paz. Pero no es todavía la paz, la cual sólo puede emanar del acuerdo (Cfr. Bollnow, 1966/74). En casos no extremos, como el de la compra-venta o la discusión, la negociación sigue siendo el péndulo entre el acuerdo y el conflicto. De lo anterior, resulta claro que una teoría del discurso basada en la negociación resulta por lo menos no dialogica. Cuando ese equipo acude a la noción de diálogo de Bakhtine, lo hacen aplicando el concepto a una concepción estructuralista de la comunicación: el habla implica el interlocutor, es interacción y, por solo esto, es diálogo. Entonces, la palabra diálogo carece del significado que se le da en este estudio, siguiendo a Gadamer, Apel, Bollnow y Habermas (54).

Norton, en Language, Communication, and Society: Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, and the Idea of Universal Pragmatics (1981), considera

que "the choice of either 'consensus' or 'conflict' as point of departure (or assumption) is a theoretical, not ontological question" (op. cit.: 205). Admite Norton que el consenso es el principio de la supervivencia de la humanidad, pero afirma que una teoría del conflicto puede también ser válida, por cuanto puede postularse como el sustento del consenso (35). De hecho, esto último tendría una confirmación por parte de los que defienden y practican la actual carrera armamentista para supuestamente preservar la paz (36). Los argumentos con los que Norton soporta su tesis se pueden reducir a los siguientes: la comunicación consensual es frágil: puede quebrarse, suspenderse, disolverse; se puede romper el consenso discursivamente (el discurso argumentativo puede conducir al acuerdo o a la ruptura del mismo); la interacción consensual puede volverse contrafactual; el conflicto es el estado de naturaleza; en la práctica, este estado de naturaleza todavía no ha sido suplantado; "la meta de los teóricos de la competencia, como teóricos proyectistas, es demostrar que las cosas podrían ser de otra manera" (ib.: 353) y, si es posible, deben serlo; en fin, en la discusión siempre se da el chance del acuerdo libre. En el fondo, este discurso tiene una fuente: la acusación de que la tesis del consenso es una utopía. Según esto, la orientación al acuerdo es sólo una asunción teórica [ideológica], no ontológica.

Norton plantea así un problema teórico de capital importancia, aunque él mismo no extrae las consecuencias que se derivan del mismo. ¿Dónde radica la raíz última de la orientación de la acción comunicativa? ¿De dónde emana la fuente que orienta el curso de la acción humana, teniendo en cuenta que esta acción puede encaminarse

hacia el acuerdo o hacia el conflicto? ¿Que significan, desde este punto de vista, las siguientes palabras de Habermas: "El entendimiento es inmanente como telos al lenguaje humano" (1981/87, I: 369) ["Reaching understanding is the inherent telos of human speech", según la versión inglesa (1981/84, I: 287)]? Este telos es inmanente o inherente al lenguaje humano, esto parece claro. Pero, ¿se ha de afincar la inherencia en lenguaje o en humano? Me explico: el lenguaje es específico del existente humano, esto es evidente para cualquier teoría culturalista, según se discutió en 2.3. y 2.4. De manera que si se enfatiza lenguaje, se está implicando el carácter intrínsecamente humano del mismo. Y, a la inversa, no es concebible la humanidad o lo humano sin lenguaje. Pero de lo dicho no se deriva que la orientación al acuerdo se enraice en la lingüisticidad del hombre, mientras que es posible afirmar que se afinque en su humanidad, es decir, que sea un problema ontológico y no uno que Norton llama problema "teórico" sin precisar en qué consiste esta teoriedad. Pero lo que me interesa ahora no es dilucidar el planteamiento de Norton, sino partir del mismo para replantearlo en los términos siguientes: para Habermas la orientación al acuerdo es una consecuencia de una concepción -a mi juicio, equivocada- sobre la acción, en general, y sobre la acción comunicativa, en particular. No es para él un problema primordialmente ontológico y antropológico, como considero que debe ser planteado, sino que es el telos inmanente o inherente del lenguaje. No encontré en la obra de Habermas afirmaciones como las de Heidegger o Gadamer sobre que el ser humano mismo es lenguaje, ni una elaboración sobre la metáfora sobre el lenguaje como la casa del ser, tal como la trabajan

Bollnow y Apel. Ni siquiera una afirmación tan contundente como la de este último, a la cual por su pertinente importancia la repito: "nosotros, los hombres, como seres dotados de lenguaje -a diferencia de los animales- estamos condenados a concordar (verstandigen) en los criterios de sentido y validez de nuestro obrar y conocer" (Apel. 1973/85, II, 234). El término "condenados" a concordar no ha de ser tomado peyorativamente, sino como un existencial en el sentido de Heidegger. Según el mismo, la orientación al acuerdo emana de la constitución antropológica del existente humano, en cuanto éste es un ser dotado de lenguaje, pero no de la constitución del lenguaje mismo. Es posible que una concepción semejante se pueda derivar de las críticas que hace Habermas a concepciones filogenéticas desde el punto de vista de la acción estratégica, como la que hace al analizar la obra de Mead (1981/87, II: 65 y ss). Pero no es una casualidad que no se halle en su obra una afirmación como la de Apel, porque Habermas enfatiza la raigambre de la orientación al acuerdo en el modelo mismo de competencia comunicativa, más que en la naturaleza del ser humano. La diferencia entre la concepción de Apel, Heidegger, Gadamer y Bollnow, por un lado, y la de Habermas, por el otro, es que para aquéllos el existente humano, antropológicamente, está orientado al diálogo (aunque difieran sobre lo que es diálogo humano), mientras que para éste la citada orientación proviene de la naturaleza del lenguaje mismo. Se podría afirmar desde este último punto de vista que, para Habermas, el lenguaje mismo es intrínsecamente dialógico.

La explicitación de esta aseveración se la encuentra en las

palabras ya mencionadas del primer párrafo de "What is Universal Pragmatics" (1976/79:1), donde afirma categóricamente: "Thus I start from the assumption (without undertaking to demonstrate it here) that other forms of social action -for example, conflict, competition, strategic action in general- are derivatives of action oriented to reaching understanding [verständigungsorientiert]".

Esta orientación teórica se deriva del hecho de que el modelo de competencia comunicativa se contextualiza en su teoría sobre la acción comunicativa. Como ya se señaló anteriormente, la comunicación humana es una forma de acción y, por consiguiente, se la ha de analizar o modelizar como acción. Pero, como se vio también en 4.4.1., es discutible que la acción comunicativa, en cuanto tal, sea intrínsecamente dialógica. Cuando así lo establece Habermas, confiere al término comunicativo un significado restrictivo, en el sentido de que la comunicación estratégica no es propiamente acción comunicativa, lo cual fue rechazado. En el sentido empleado por Habermas, lo que él llama acción comunicativa debiera calificarse con más precisión como acción comunitaria.

Ahora bien, si se ha de correlacionar toda acción comunicativa (la comunitaria y la estratégica) con la naturaleza del existente humano, ¿cuáles son los rasgos ontológicos del mismo que fundamentan los tipos de acción comunicativa mencionados? ¿Se pueden derivar de ellos criterios que permitan privilegiar una forma de acción comunicativa sobre otra? Planteado el problema en estos términos, el modelo de competencia comunicativa tendría un fundamento ontológico -antropológico.

El punto de vista que propongo es que la acción comunicativa orientada al acuerdo (dialógica) se correlaciona con la postulación de una selección existencial auténtica o, en otros términos, con la autenticidad existencial, mientras que la acción comunicativa orientada al éxito (monológica) se correlaciona con la inautenticidad existencial. En este sentido, a la primera la considero auténticamente humana; a la segunda, no. Conuerdo con el espíritu pero no con la letra de la calificación que Bollnow aplica a la comunicación monológica, a la cual considera "sublingüística" e "infra humana" (27). Habría que determinar cuidadosamente, en este caso, cuáles son las características que convierten a una forma de lenguaje como sublingüística y una acción como infra humana.

Pero ¿no estaremos tal vez con las anteriores consideraciones pisando las arenas movedizas de una posición fundamentalista ante la comunicación? ¿No nos enseña acaso la vida cotidiana que el discurso monológico es el más generalizado, al punto que, en la investigación empírica, se señaló que Roulet et alii, por ejemplo, han debido enfocar a los discursos concretos desde la óptica de la negociación y no del diálogo? Más todavía, ¿no es acaso la acción estratégica, en general, y el discurso monológico, en particular, el gran recurso de la paz (las ganancias) y de la guerra (la victoria)? ¿No son las disputas, los malentendidos, las manipulaciones las que conforman los actos verbales reales?

Estas objeciones tienen aparente consistencia por el respaldo que les confiere su referencia a una gran proporción de hechos de la realidad social concreta. Pero no serían argumento válido, aunque

constituyeran la forma predominante de la interacción comunicativa humana. Pues siempre se puede arguir que corresponden con realizaciones inauténticas del existente humano. Lo que hay que analizar son las posturas teóricas que las sustentan.

Con la finalidad de contraponer el fundamento de un modelo de competencia comunicativa orientado al acuerdo, examinemos brevemente el tipo de acuerdo que se deriva de la concepción del hombre y de la interacción social de Hobbes. Para éste, el ser humano es un cuerpo dotado de pasiones. Estas pasiones pueden ser simples como el apetito, el deseo, el amor, o complejas, como el acto voluntario. El ser humano está concebido, en consecuencia, como un cuerpo sintiente que está impelido a satisfacer sus pasiones. Se trata de "sujetos aislados, dotados de la capacidad de actuar racionalmente con arreglo a fines. Hobbes supone, además, que las capacidades racionales están al servicio de las pasiones que son las que dictan los fines de la acción" (Habermas, 1981/87, II: 289). Los fines naturales de la acción voluntaria concuerdan con la satisfacción de las propias pasiones y el objeto del propio apetito es algo bueno pues produce placer; lo contrario, es lo malo, que el cuerpo se ocupa de evitar.

Ahora bien, Hobbes aplica, en Leviathan (1651/1940), esta concepción antropológica de los cuerpos humanos al cuerpo social (Commonwealth). La vida social es, según él, el resultado de la interacción entre individuos solitarios. Cada uno posee sus pasiones y, siguiendo la ley natural, debe satisfacerlos. Pero, como todos y cada uno de los miembros de una sociedad buscan racionalmente su propia satisfacción y como el número de bienes es insuficiente para

satisfacer a todos o confluyen los conatus de muchos sobre un mismo objeto apetecible, extrae de esta situación dos conclusiones: primera, que todos los otros seres corporales son competidores y enemigos (homo homini lupus) y, segunda, que, al menos en principio, la interacción social se reduce a una guerra de todos contra todos (bellum omnium contra omnes). De estos fundamentos egoistas, naturalistas y pesimistas (en oposición a concepciones como la de Agustín: el hombre, ángel y demonio; la de Marcel: el homo viator capaz de fidelidad, de amor y de admiración; la de Sartre: el hombre fiel a sí y, simultáneamente, comprometido con la acción social; etc.), extrae Hobbes una teoría del acuerdo comunicativo sui generis. En efecto, son los dos anteriores principios los que conducen necesariamente al acuerdo. Porque, si todos los hombres combatieran para satisfacer sus propias pasiones, se destruirían unos a otros. Por esto, así como es una ley natural que cada uno luche por la propia satisfacción, así también es una ley natural que cada uno pretenda lograr la paz como condición necesaria para su supervivencia. Por ello, se ha de renunciar a la guerra constante y se han de transferir los derechos propios con la finalidad de conseguirla. En esto consiste la concepción de un contrato social: "un acuerdo mutuo de no aniquilarse mutuamente" (28).

La concepción hobbesiana encierra, en verdad, una teoría de la acción comunicativa, fundada sobre una concepción de acuerdo monológico que difiere radicalmente del dialógico. Efectivamente, el basamento del acuerdo hobbesiano es el egoísmo individualista. Si cada uno de los actores sólo cede por razones de supervivencia, la

accion comunicativa estara regulada por la consecucion del éxito que no atente contra el status quo; en todo lo demas, todo estara permitido. La estrategia, la manipulacion, el engaño, es decir, todas las formas de la accion comunicativa monológica serán naturales y lícitas.

Una adecuada dilucidacion del fundamento de la acción comunicativa dialogica desde el punto de vista de una antropologia social debe partir, como lo expresé más arriba, de la distinción entre existencia auténtica e inauténtica, en el sentido de Heidegger. Volvamos brevemente sobre ella.

No se encuentra en Ser y Tiempo una definición de estos términos, sino caracterizaciones de lo que se considera por esos tipos de existencia. Auténtico -dice Vattimo- es el Dasein que se apropia de si, es decir, que se proyecta sobre la base de su posibilidad más suya (Vattimo, 18 85/87: 43). El apropiarse de si corresponde, mutatis mutandis, con la concepción griega de la areté (de la raíz α : lo concordante, lo apropiado, lo que corresponde). Cuando el ser-ahí se apropia de algo externo, de la cosa, se relaciona directamente con ella y no a través de nada intermediario. Cuando se apropia de si mismo, se relaciona directamente con su ser, con su posibilidad más suya. El verso de Pindaro "llega a ser el que eres" es una cabal expresión de la autenticidad existencial.

En la existencia inauténtica, por el contrario, el Dasein se pierde a si mismo; ante la posibilidad de elegirse a si mismo, a su ser propio, se enajena en la banalidad. Heidegger plantea tres formas en que se manifiesta la inautenticidad existencial: las habladurias,

el afán de lo nuevo y la ambigüedad. Se podría también establecer semejantes caracterizaciones a partir de la distinción que hace Marcel entre ser y tener (29) o, incluso, entre alienación y no alienación de Marx el joven.

Comencemos por las habladurías que se asientan en la naturaleza misma del lenguaje como comunicación. Esta, desde el aspecto de información, se interpone en la apropiación directa de la cosa por parte del Dasein. En este sentido, media y sustituye a la relación inmediata del existente y el objeto de comprensión "y por ello no se comunica en el modo de la original apropiación de este ente, sino por el camino de transmitir y repetir lo que se habla. Lo hablado 'por' el habla traza círculos cada vez más anchos y toma un carácter de autoridad. La cosa es así porque así se dice. En semejante transmitir y repetir lo que se habla, con que la ya incipiente falta de base asciende a una completa falta de la misma, se constituyen las habladurías" (Heidegger, 1927/67: 187-8). En la vida cotidiana, la gran autoridad es el se anónimo, que se expresa en formas como se dice, se cuenta. De esta manera, se habla de todo, en forma acrítica, especialmente sobre lo que no se conoce directamente. Los medios de información masiva, en particular la TV, con su enorme caudal de información manipulada, son tomados como la suprema autoridad. "Mucho lo sabemos inmediatamente sólo de este modo; no poco, jamás se alza por encima de semejante comprensión del término medio. El 'ser ahí' no logra sustraerse jamás a este cotidiano 'estado de interpretado' dentro del cual se desarrolla inmediatamente. En él, por él y contra él se alcanza todo genuino comprender, interpretar y comunicar, volver

a descubrir y apropiarse de nuevo....El uno traza por adelantado el encontrarse, determina lo que se 've' y cómo se 've'" (Ib.: 188-9).

¿Que entiende Heidegger por apropiarse directamente de la cosa, como experiencia existencial autentica? ¿Implica esto que sólo el contacto directo con los objetos de comprensión constituye el único modo de experiencia autentica y que todo lo transmitido por la información, incluyendo las lecturas, se han de desestimar como habladurias? A la primera pregunta ya se respondió en 3.4.2.1. En cuanto a la segunda, hay que decir que es innegable que la comprensión cotidiana se realiza dentro del juego de lenguaje de cada cultura, como se vio anteriormente, y que este juego puede ser asumido acriticamente como, por ejemplo, lo postulan Wittgenstein y Austin, para quienes todo está en orden. Hay que añadir que es impensable que toda comprensión autentica se funde exclusivamente en la relación directa del ser humano y la cosa. Por apropiación directa de la cosa, creo yo, hay que entender la comprensión critico-hermeneutica de la misma, la cual, en un gran porcentaje, se ejerce y ha de ejercerse sobre lo comunicado por los otros seres humanos especialmente mediante el lenguaje escrito.

El afán de novedades es correlativo a las habladurias. Se opone a la contemplación de las cosas que lleva a la thaumatheîn griega. En lugar de ella, se revolotea sobre las mismas, sin detenerse y apropiarse de las mismas (40).

Los modos de existencia inauténtica anteriores correlacionan al Dasein con la cosa o los objetos. En cambio, el tercer modo, la ambigüedad, tiene dos aspectos. En la relación Dasein-cosa, significa

que, como consecuencia de las habladurías y del afán de novedades, "pronto ya no cabe decidir qué es lo abierto en un genuino comprender y lo que no" (Ib.: 192). Se distorsiona, en consecuencia, la relación del yo con el mundo objetivo. Pero lo más importante para nuestro tema es que se distorsiona también la relación con los otros existentes e, incluso, la relación consigo mismo.

En las siguientes palabras de Heidegger llegamos al nudo gordiano del asunto: "Pero esta forma de ser del 'estado abierto' del 'ser en el mundo' domina también al 'ser uno con otro' en cuanto tal. El otro es inmediatamente 'ahí' en función de lo que se ha oído de él, de lo que se habla y sabe sobre él. En el 'ser uno con otro' original se intercalan inmediatamente las habladurías. Cada cual está inicial e inmediatamente al acecho del otro, de qué hará y qué dirá. El 'ser uno con otro' en el uno no es en absoluto, una apretada, pero indiferente compañía, sino un tenso, pero ambiguo acecharse uno a otro, un secreto aguzar los oídos mutuamente. Tras la máscara del 'uno para otro' actúa un 'uno contra otro'" (Ib.: 194).

Esta caída de la relación intersubjetiva no se debe separar de la relación del Dasein consigo mismo. Si se ha de considerar al ser-ahí esencialmente como un ser-con, entonces la relación inauténtica del existente humano con los otros existentes humanos afecta intrínsecamente la autenticidad del ser ahí. En otras palabras, la interacción estratégica y monológica es constitutiva de la existencia inauténtica. A la inversa, la existencia auténtica es esencialmente comunitaria y dialógica. Pero esta consecuencia ya no concuerda con la concepción heideggeriana de diálogo. La orientación al acuerdo de

que estoy hablando, en el sentido de Apel y Habermas, no es el acuerdo para pensar el ser como se ejemplarizó en el diálogo heideggeriano entre el Inquisidor y el Japonés (Cfr. 2.3.2.), sino el acuerdo en la acción comunicativa comunitaria, la cual se transparenta en la reconstrucción de la situación de un diálogo ideal, sobre el cual se hablara más adelante. De lo anteriormente dicho se deduce que, desde el punto de vista de la reflexión ontológica del existente humano, se pueden discriminar diversos tipos de realización antropológica, como la de existencia auténtica y existencia inauténtica. Correlacionadas con estos niveles existenciales (que nada tienen que ver con diferenciaciones raciales, sociales o religiosas), se distinguen también las acciones comunicativas orientadas al acuerdo (dialogica) o al éxito (monológica). Considero posible que se puedan formular otros tipos de distinciones en lugar de la propuesta de Heidegger; esto no afectaría el planteamiento que propongo, posiblemente, lo enriquecería.

Se puede rescatar también la idea de Leibnitz de que el lenguaje es "el mejor espejo del espíritu humano" que utilizó Chomsky para correlacionar lenguaje-mente y postular su tesis innatista. Resulta ilustrativo el análisis que sobre esta correlación efectúa Dascal (1983: 1-9), donde muestra como esta idea puede ser asumida por tendencias tan dispares como el mentalismo, empirismo, conductismo, universalistas, relativistas, etc. Sin embargo, a pesar de las divergencias, hay algo común en estas interpretaciones, y es que se refiere a que el lenguaje es la mejor manifestación del funcionamiento del pensamiento o mente humana, sea cual fuere la concepción que se

tenga sobre la misma. Pero, si se tiene en cuenta que el lenguaje no solo refleja algo que ya pre-existe en el existente humano, sino que es el medio en el cual se constituye lo más específico del mismo, la noción de espejo del espíritu adquiere una dimensión dialéctica que no encierra la afirmación leibniziana. En esta perspectiva adquiere una nueva luz la afirmación heideggeriana de que el hombre vive en el lenguaje como diálogo (Cfr. Ott, 1972: 169 y ss.). Ahora bien, con esta concepción engarza perfectamente la propuesta de Habermas de que no solo el hombre es lenguaje, sino de que el lenguaje mismo es dialógico. Esta es una idea capital: al ser el lenguaje espejo del espíritu humano, se ha de reflejar en el mismo los rasgos que concuerda con la existencia auténtica. Y hay que añadir, también la inauténtica. Por esto, las dos formas arquetípicas de acción comunicativa lingüística, la dialógica y la monológica, concuerdan con las formas básicas de realización existencial, la auténtica y la inauténtica, respectivamente.

Desde este punto de vista, adquiere nueva luz la teoría de los universales pragmáticos de Habermas. Ellos son la más clara muestra del reflejo de la autenticidad existencial en el lenguaje. Examinémoslos con cierto detenimiento.

Los universales pragmáticos son las pretensiones de validez de la acción comunicativa dialógica y, por restricción metodológica (⁶¹), referidos solo a la acción comunicativa orientada al acuerdo. Habermas, siguiendo a Apel, los enuncia así:

I shall develop the thesis that anyone acting communicatively must, in performing any speech action, raise universal validity claims and suppose that they can be vindicated [or redeemed: einlösen]. Insofar as he wants to participate in a

process of reaching understanding, he cannot avoid raising the following -and indeed precisely the following- validity claims.

He claims to be:

- a. Uttering something understandably;
- b. Giving (the hearer) something to understand;
- c. Making himself thereby understandable; and
- d. Coming to an understanding with another person
(1976a/79: 2).

Comienzo con un breve comentario de estas pretensiones de validez de toda acción comunicativa. La primera se refiere a la gramaticalidad del enunciado (+/- G). Es la condición mínima de la comunicación. Para que lo proferido (utter) sea inteligible, debe concordar con las reglas del sistema lingüístico mediante el cual se comunica (más adelante se advertirá que este universal pragmático rebasa la pura noción de gramaticalidad). La segunda mienta la verdad de la proposición expresada (+/- V). Lo dicho (something) reclama la pretensión de ser verdadero, en el sentido de concordancia entre el contenido proposicional y el estado de cosas al cual se refiere [objetos y relaciones]. Establece, pues, el nexo entre el acto verbal y el mundo objetivo. La tercera alude a la veracidad (himself) de lo expresado (+/- Vz), en el sentido de correspondencia entre lo dicho y lo pensado o sentido. La máxima de Séneca describe los rasgos de esta pretensión: "Decir lo que sentimos, sentir lo que decimos, concordar las palabras con la vida" (62). La veracidad de lo comunicado instaura el mundo subjetivo. La última apunta a la legitimidad (with another person) de la pretensión de acuerdo con el oyente (+/- Lg). Establece las pretensiones de validez de las normas de la acción intersubjetiva. Ahora bien, si la gramaticalidad, verdad, veracidad y legitimidad, en el sentido anteriormente expuesto,

son pretensiones de validez, han de suponer como contrapartida las transgresiones respectivas, es decir, la agramaticalidad, la falsedad, la insinceridad (e^o) y la ilegitimidad (e⁺); en virtud de este hecho, antepuse los signos positivo [+] y negativo [-] a las abreviaciones de las pretensiones de validez descritas.

[Hay que advertir que existe una correspondencia entre la anterior caracterización y los rasgos que Bühler confiere a su organon de lenguaje, aunque, al mismo tiempo, hay que percatarse que el sustrato conceptual de Habermas y Bühler son diferentes. Las funciones del lenguaje instauran los mundos objetivo (función representativa), subjetivo (función expresiva) e intersubjetivo (función apelativa). El signo, en relación a esos mundos, es símbolo, síntoma y señal, respectivamente. Aquí radica la utilidad de emplear el esquema del organon del lenguaje. Pero en esto se diferencian también los planteamientos de Habermas y Bühler: el primero plantea las funciones del lenguaje; el segundo, las pretensiones universales de validez de la acción comunicativa].

Hecha esta aclaración, ubiquemos ahora los universales pragmáticos en el esquema bühleriano (Ver. Fig. 21). En esta, se puede advertir que la correlación entre el organon bühleriano y la reconstrucción de los universales pragmáticos es perfecta. La pretensión de verdad corresponde con la validez de la representación del mundo objetivo; la pretensión de veracidad con la validez del indicio del mundo subjetivo; y la pretensión de legitimidad con la validez de la señal normativa en el mundo intersubjetivo (e^o). El signo triádico de Bühler es ahora el acto verbal al que se le confiere virtualidades que

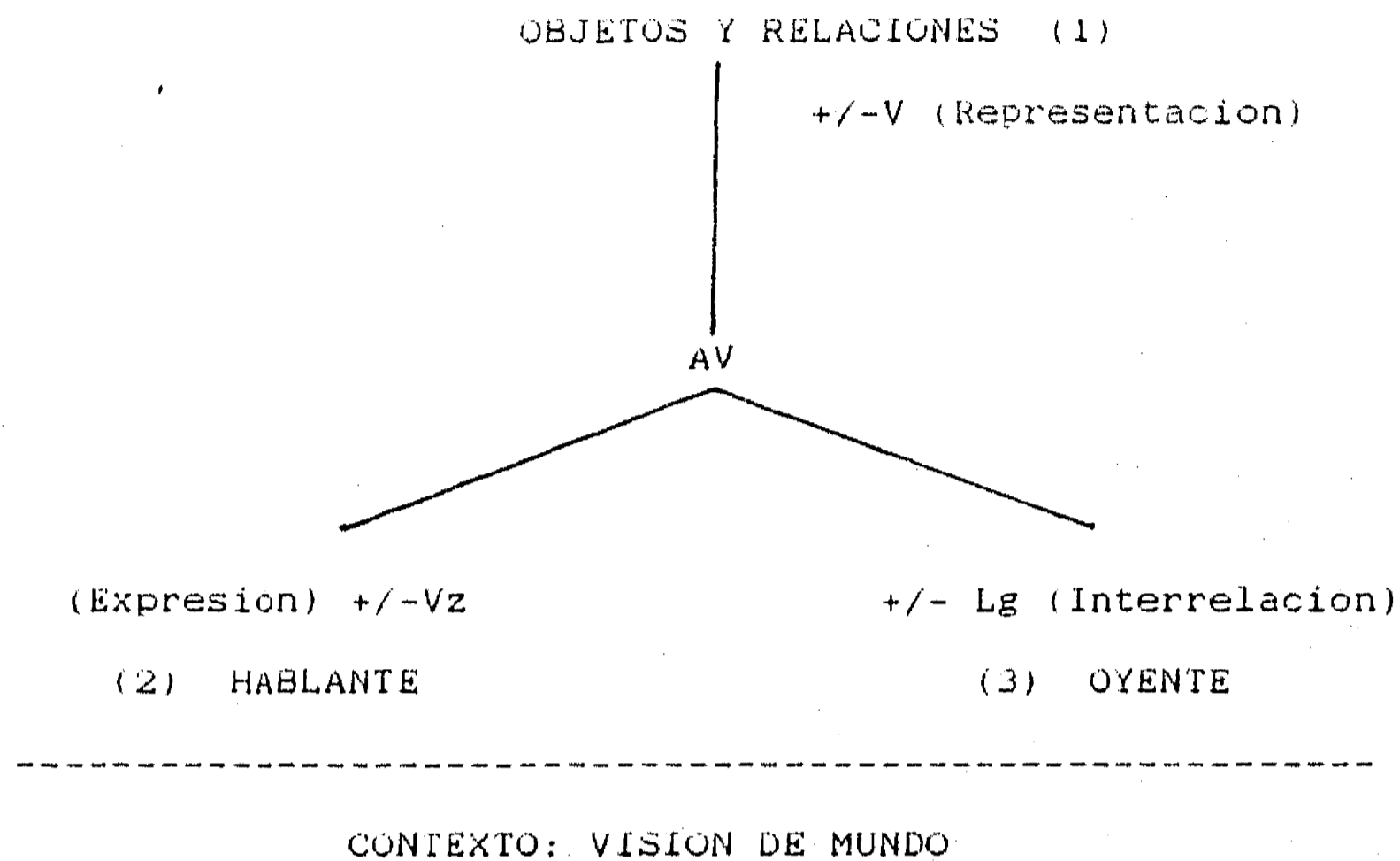


Fig. 21. Universales pragmatícos y tipos de mundo.

donde.

- (1) Mundo objetivo [la naturaleza externa];
- (2) Mundo subjetivo [la naturaleza interna];
- (3) Mundo intersubjetivo [la sociedad].

trascienden las concepciones sobre el lenguaje de Bühler y Searle: por un lado, es el nexo que relaciona los tres mundos, por otro, es el medio en el que se constituyen dichos mundos y, por último, es la retícula donde se construye la visión de mundo o, para reiterar la terminología de Wittgenstein, el juego de lenguaje de una cultura.

Veamos ahora los aspectos que encierran los universales pragmatícos. Si los comparamos con los universales gramaticales,

advertiremos que estos indican los rasgos universales de las gramáticas de todas las lenguas naturales, mientras que aquéllos se refieren a los universales de toda comunicación, una de cuyas facetas es la de la estructura gramatical. Todo ser humano que participa en una acción comunicativa, debe suponer un conocimiento intuitivo de los siguientes aspectos:

- 1) Las condiciones de validez de la gramaticalidad de la oración, de la verdad de la proposición, de la veracidad de la fuerza ilocutiva y de la legitimidad del acto verbal;
- 2) Las pretensiones de reconocimiento de las condiciones de validez antes especificadas; y
- 3) La justificación del reconocimiento de las condiciones de dicha validez.

Hay, pues, una clara discriminación entre la validez como condición, como pretensión y como justificación. No es suficiente para constituir los universales pragmáticos considerarlas como condición y pretensión de validez. Si las anteriores estuvieran cerradas a su demostración, se caería en las condiciones y pretensiones de la comunicación monológica. La validez debe estar abierta para su evaluación, justipreciación, sanción y verificación, en una palabra, a su justificación.

Recapitulemos: Habermas partió del análisis de la comunicación sistemáticamente distorsionada, encontrando en la misma, en forma invertida, los rasgos de la comunicación normal. Inquirió, entonces, en cuál era el rasgo constitutivo de un diálogo ideal y en cuáles eran las condiciones universales de dicho diálogo. Se investigaba de esta

manera en la competencia comunicativa que había que reconstruir y en los universales pragmáticos que permitían su reconstrucción. Así se postuló, en primer lugar, que la esencia de la acción comunicativa es la orientación a la búsqueda de un acuerdo intersubjetivo. En este aspecto, se aclaró que la raíz de esta orientación hay que buscarla primariamente en la estructura ontológica del existente humano. De esta manera, se estableció que la misma emanaba de una concepción sobre realización existencial auténtica. Con esta se correlacionó la postulación de los universales pragmáticos (gramaticalidad, verdad, veracidad y legitimidad) como condición de toda comunicación posible y específicamente de la comunicación dialógica. Se enfatizó, por último, que las pretensiones de validez no sólo necesitaban ser erigidas, sino también justificadas.

El camino recorrido nos condujo al centro del asunto. Si la competencia comunicativa es una capacidad específica del ser humano y si se ha de postular la correspondencia entre constitución ontológica y estructura lingüística ¿están inscritas en la estructura del lenguaje las condiciones que permiten erigir las pretensiones de validez universal de la búsqueda de acuerdo intersubjetivo? Especificando más la pregunta: siendo los actos verbales la unidad mínima de comunicación, ¿se pueden hallar en su estructura los rasgos que revelan las condiciones de un diálogo ideal? Si la respuesta es afirmativa, tanto los universales pragmáticos en cuanto presuposiciones de la competencia comunicativa, como los rasgos o componentes reconstruidos de esta competencia, están ya verbalizados en el lenguaje y, específicamente, en los actos verbales. Se

confirmaría así la teoría leibnitziana del espejo con la interpretación que se le dio anteriormente.

Estamos ahora en una posición privilegiada, pues la teoría de los actos verbales servirá de pivote entre los universales pragmáticos y la competencia comunicativa. En efecto, el objeto de la teoría de los actos verbales es semejante a la reconstrucción de la competencia lingüística:

One can intuitively distinguish between the objectivity of external nature, the normative character of society, the intersubjectivity of language, and the subjectivity of internal nature. If this distinction has any systematic impact, one should be able to demonstrate corresponding structures of speech, that is in the medium through which the subject realizes those delimitations within every-day life. This attempt can be made by adopting the viewpoint of a universal pragmatics, which should rationally reconstruct the general structures of speech and should thereby exhibit the communicative competence of adult speaker (Habermas, 1976b: 155).

No se trata, pues, de una descripción de la teoría de los actos verbales, sino de una reconstrucción desde la perspectiva de los universales pragmáticos. El objeto es descubrir la tierra prometida de las competencias comunicativas. Se efectuarán, en consecuencia, tres aproximaciones a la teoría de los actos verbales: primero, el análisis de su estructura que nos permitirá descubrir las condiciones universales del habla ideal; segundo, una discusión sobre la teoría de la fuerza ilocutiva; y, tercero, una nueva fundamentación de la tipología de los actos verbales. Los dos últimos aspectos nos conducirán a discriminar entre la orientación monológica o dialógica de los mismos.

a) Caracterización y estructura de los actos verbales.

La teoría de los actos verbales (Cfr. 1.2.3.) es análoga a la

gramática generativa, en cuanto reconstruye las reglas que permiten al hablante competente comunicarse mediante actos verbales (66). Y de la misma manera que las reglas gramaticales generan oraciones entre hablante y oyente ideales, así también la situación de comunicación a la que apunta la teoría de los actos verbales es una situación independiente de las intenciones particulares de los comunicantes y de las circunstancias contextuales y culturales de la comunicación. Se volverá más adelante sobre este asunto.

Ahora bien, los actos verbales no suelen expresarse con su forma específica, sino bajo la forma de oraciones. Sin embargo, en la acción comunicativa no se emplean oraciones, sino actos verbales (67).

Las reglas de los actos verbales son las que insertan a las oraciones en una situación de comunicación. La oración, en consecuencia, cuando se la encarna en la comunicación, no sólo cumple con el mínimo requisito de la misma, es decir, que sea comprensible (diferente a que sea gramatical), sino que ella misma ha debido potenciarse como acto verbal para que pueda mencionar la realidad objetiva, expresar la interioridad subjetiva y establecer las relaciones intersubjetivas legítimas. Por esto, el acto verbal, con los ropajes de oración, se caracteriza por ser el elemento intersubjetivo por excelencia, pues sólo a través de él se conectan los mundos objetivo, subjetivo e intersubjetivo. En esto consiste el significado pragmático universal, no específicamente contextualizado (68), de un acto verbal.

Sin embargo, no todo acto verbal es adecuado para revelar las pretensiones de validez de los universales pragmáticos. Para determinar cuáles serán las unidades de análisis que sean relevantes

para su teoría de la acción comunicativa, Habermas efectúa una detallada discriminación de todas las formas posibles de comunicación verbal o no verbal (69) hasta llegar a la determinación de mencionadas unidades. En el último paso de su esquema, efectúa una discriminación importante: entre actos verbales ligados institucionalmente, como 'bautizar', 'apostar', 'casarse', que no son libres de la ritualización de las instituciones sociales en todas las culturas, y actos verbales no ligados institucionalmente, como 'prometer' u 'ordenar'. Para el propósito de la reconstrucción de la competencia comunicativa, son pertinentes solo los no ligados institucionalmente.

Antes de analizar la competencia comunicativa a partir de la teoría de los actos verbales son necesarios una aclaración y un deslinde. La primera se refiere a la versión del principio de expresabilidad de Searle que propone Habermas. Según aquél, si se asume que un hablante expresa su intención en forma precisa, explícita y literal, para cada acto verbal se ha de poder hallar, en principio, una oración compleja con la cual se la pueda expresar. Esta versión como la de Kanngiessar (70) le parecen a Habermas demasiado fuertes y, por ello, propone la siguiente: "For our purposes, we can weaken this postulate to require that in a given language, for every interpersonal relation that a speaker wants to take up explicitly with another member of his language community, a suitable performative expression is either available or, if necessary, can be introduced through a specification of available expression" (Habermas, 1976/79: 40).

Hecha la aclaración, hay que demarcar cuáles son las características de los actos verbales que permiten el desentrañamiento

de los universales pragmáticos. Son las especificadas por Searle: que han de ser explícitos, literales y precisos. Se los deslinda, en consecuencia de los actos verbales indirectos y de los usos estilísticos, ya pertenezcan al lenguaje cotidiano, ya al literario.

Hechas estas aclaraciones y deslindes, se puede definir ahora la competencia comunicativa como la capacidad de establecer relaciones intersubjetivas sobre algo, mediante actos verbales orientados a la búsqueda de un acuerdo. Habermas, enfocando lo mismo desde la perspectiva de la oración (imprecisión terminológica que causa varios malentendidos), propone la siguiente definición y su respectiva explicación:

By "communicative competence" I understand the ability of a speaker oriented to mutual understanding to embed a well-formed sentence in relations to reality, that is:

1. To choose the propositional sentence in such a way that either the truth conditions of the proposition stated or the existential presuppositions of the propositional content mentioned are supposedly fulfilled (so that the hearer can share the knowledge of the speaker);
2. To express his intentions in such a way that the linguistic expression represents what is intended (so that the hearer can trust the speaker);
3. To perform the speech act in such a way that it conforms to recognized norms or to accepted self-images (so that the hearer can be in accord with the speaker in shared value orientations) (Habermas, 1976a/79: 29).

Al plantear con los anteriores alcances el objeto de la pragmática universal, se trasciende la delimitación de Morris y Carnap entre sintaxis, semántica y pragmática (Cfr. 1.2.3.). De la especificación de éste último, se puede derivar una estratificación jerárquica de los niveles de lenguaje donde el nivel superior lo ocuparía la pragmática, el intermedio la semántica y el inferior la gramática. Desde el punto de vista de la teoría del texto, Van Dijk elaboró un esquema

detallado de esta estratificación, a la cual le añadió el estilo, como un aspecto del lenguaje que no constituye un estrato distinto de los otros, sino que se manifiesta en todos ellos. Si a dicho esquema se le añade una puntualización de los universales pragmáticos correspondientes, el resultado es el siguiente:

NIVELES	OBJETO	VALORACION	UNIVERSAL PRAGMATICO
Pragmatico	Acto Verbal	Satisfactoriedad	+/- Legitimo
Lógico Semántico	Proposición	Coherencia	+/- Verdadero
Gramatical	Oración	Gramaticalidad	+/- Gramatical

Fig. 22. Universales pragmáticos y niveles de lenguaje.

Lo primero que se advierte en este esquema es la ausencia del criterio de veracidad o sinceridad. La razón es que el mismo no está estructurado a partir de un modelo triádico, de tres mundos correlacionados por el lenguaje, sino a partir de las estructuras del lenguaje mismo. Si bien el mundo intersubjetivo está implícito en el nivel pragmático y el mundo objetivo en el semántico, el mundo subjetivo no está tematizado, sino a través de las connotaciones del estilo. En cambio, en el cuadro que Habermas presenta al final de "What is Universal Pragmatics?", aparece la correspondencia entre los universales pragmáticos (pretensiones de validez) y funciones de los actos verbales en relación con las áreas o dominios de la realidad (tipos de mundo) y los modos de comunicación. Thompson (1983: 123) completa el cuadro especificando los tipos de actos verbales (columna 3ra.) y los temas o asuntos de los mismos (columna 4ta.). Este

esquema general que abarca la correlacion entre universales pragmaticos y mundos nos revelara tambien los umbrales de la competencia comunicativa. Helo aqui:

AREAS	MODOS	TIPOS	TOPICOS	PRETENSIONES DE VALIDEZ	FUNC. GENERALES DE HABLA
de la REALIDAD	de COMUNICACION	de AV	Contenido proposicional	Verdad	Representacion de hechos
'El' mundo de la naturaleza externa	Cognitivo: actitud objetiva	Representativos			
'Nuestro' mundo de sociedad	Interactivo: actitud de conformidad	Regulativos	Relacion interpersonal	Legitimidad	Constitucion de relaciones sociales legitimadas
'Mi' mundo de naturaleza interna	Expresivo: actitud expresiva	Expresivos	Intencion del hablante	Sinceridad	Apertura de la subjetividad del hablante
Lenguaje	---	Comunicativos	---	Inteligibilidad	

Fig. 22. Universales pragmaticos, mundo y lenguaje.

La primera columna marca la estructura de las relaciones de los aspectos de la comunicacion: los tres mundos y el lenguaje como medio en el que se instauran dichos mundos. Las otras columnas muestran los aspectos correlativos con esas areas de la realidad. Lo que no resulta manifiesto en este cuadro son los niveles semantico y gramatical del lenguaje. Pero una observacion atenta nos advierte que ellos se entranan en los tipos de actos verbales, los cuales implican a los niveles inferiores, el logico-semantico y el gramatical. Asi, pues, los universales pragmaticos son los presupuestos de todo acto

verbal y, a su vez, todo acto verbal entraña los niveles semántico y gramatical.

De lo anterior, resulta claro que los universales pragmáticos no solo se refieren a la interacción, sino posibilitan la jerarquización e integración de los niveles lógico-semántico y gramatical. Si partimos de este último nivel, el criterio de gramaticalidad se enriquece con otro, el de comprensibilidad, que correlaciona gramaticalidad y coherencia semántica. Al nivel semántico no sólo se lo caracteriza con el criterio de coherencia lógico-semántica, sino también con el de verdad, es decir, con el de referencialidad.

Si los universales pragmáticos son las condiciones universales del posible acuerdo, el lenguaje es el medio en el cual se posibilitan estas condiciones. El elemento proposicional de acto verbal posibilita las condiciones de verdad o referencia existencial, de manera que se la puede tipificar como +/- verdadera; la fuerza ilocutiva manifiesta la intención del hablante como +/- veraz e instauro un modo de validez intersubjetiva, el cual puede ser +/- legítimo. En otras palabras, inquiriendo por los universales pragmáticos, se revela la estructura del lenguaje como medio de comunicación y, al mismo tiempo, se manifiesta la competencia comunicativa del hablante adulto.

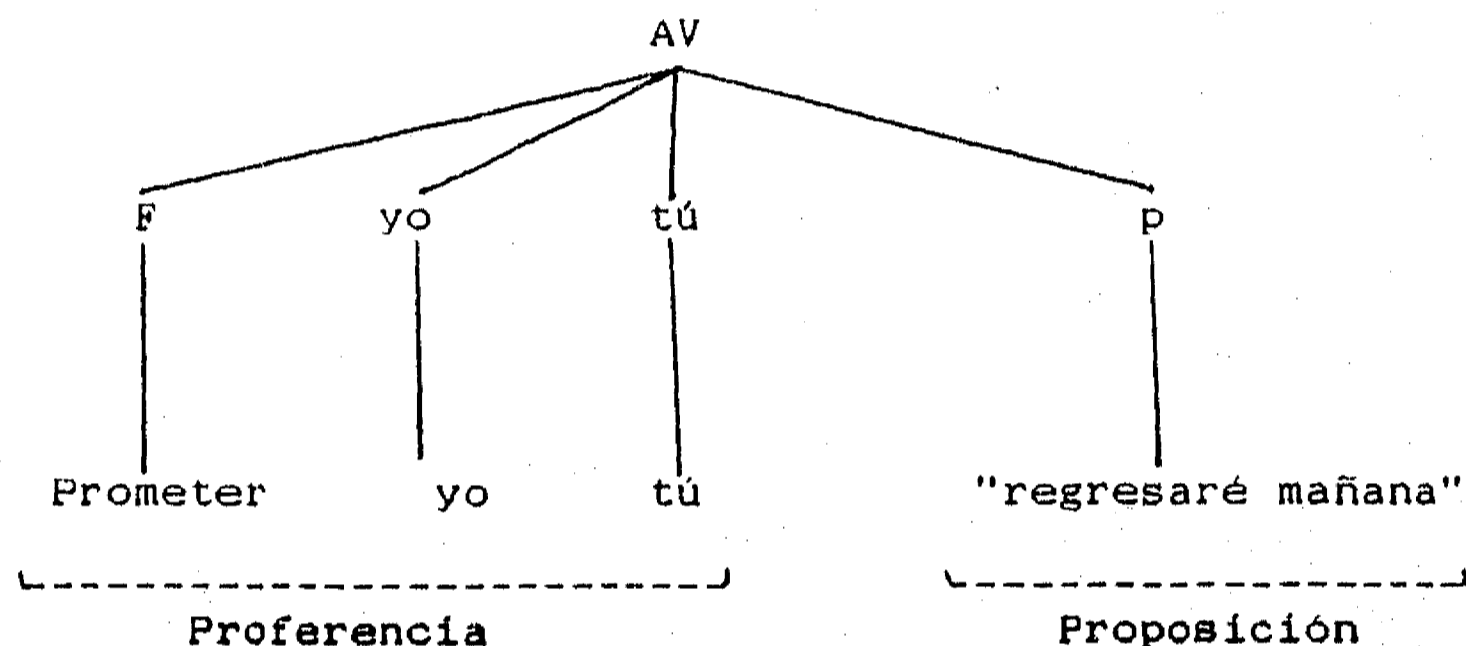
Veamos ahora qué ingredientes de la competencia comunicativa revela un análisis de los actos verbales. Se los analizará a continuación en varias etapas y enfocándolos desde distintos puntos de vista.

En una primera instancia, Habermas parte de la distinción que propone Austin entre enunciados constatativos y performativos. Los primeros "dicen algo", los segundos "hacen algo al decir algo" o por

el hecho de decir algo (Austin, 1962/71: 138). En este caso, decir algo = hacer algo. Soslayare la discusión sobre los aportes positivos y los malentendidos que se derivan de la teoría de los actos verbales de Austin. Lo que importa ahora es el uso que hace Habermas de este deslinde. Para él toda expresión (utterance [con mayor precisión: todo acto verbal]) tiene "dos niveles" (1971:138) o una "doble estructura" (1976a/79: 41; 1976b: 156) con dos niveles: el locutivo y el ilocutivo. El primero corresponde con la proposición y al segundo lo denomina con la expresión (utterance). Se advierte aquí una falla terminológica, por lo menos en la traducción inglesa, pues se utiliza utterance para designar al todo, el acto verbal, y a la parte, la enunciación. Aun si se dijera que todo acto verbal contiene expresión y proposición, el primer término seguiría siendo inexacto. Benveniste establece una oposición terminológica muy clara y que corresponde con estos niveles: enunciación y enunciado (71). Pero tiene el defecto de referirse a las formas concretas de lenguaje. Hay otro aspecto que se ha de tomar en cuenta y es que el nivel pragmático del lenguaje requiere un análisis primordialmente de tipo semántico. La proposición es una estructura estrictamente semántica y a la fuerza ilocutiva se la ha de analizar desde el punto de vista de su significado. Y, como por esto el término proposición es en este caso insustituible, a falta de otra mejor oposición terminológica, emplearé en adelante la siguiente: preferencia y proposición. La preferencia establece el nivel de la intersubjetividad, es decir, los nexos entre los hablantes (proferentes), el yo y el tú, mediante la fuerza ilocutiva. La proposición instituye el nivel del contenido proposicional, vale

decir, relaciona lenguaje con mundo objetivo (7²). De donde se deduce que todo acto verbal, al contener un significado adicional al que tiene la proposición, se inserta en la comunicación y, simultáneamente correlaciona los tres mundos.

Hagamos ahora una revisión de la estructura de los actos verbales enfocados desde la perspectiva de la teoría de la acción comunicativa. Pongamos de caso de una promesa (Pr). Su estructura podría representarse mediante el siguiente esquema arbóreo:

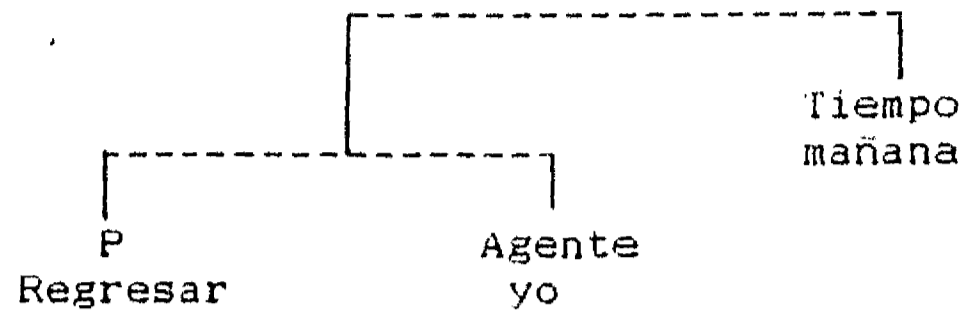


El anterior esquema puede formalizarse también de la siguientes maneras:

- (1) yo a ti por lo que digo Pr que p
donde p = "regresaré mañana".
- (2) AV --- F, yo, tú (p);
donde F, fuerza ilocutiva, es la forma generalizada de Pr, promesa, una clase de forma ilocutiva;
- (3) AV --- F(p)
la fórmula simplificada de Searle que no explicita los

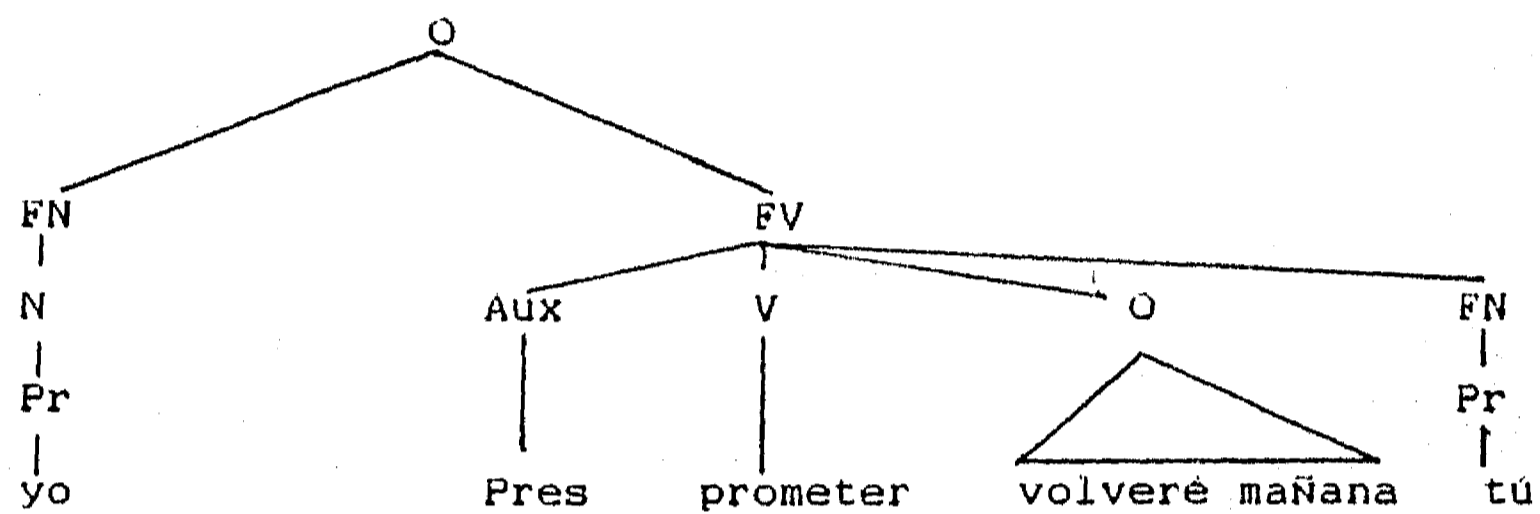
argumentos de la intersubjetividad yo, tú.

La proposición, p, por su parte, tiene la siguiente estructura arbórea simplificada (Cfr. Chafe, 1970/76):



La estructura gramatical puede tomar las formas superficiales:

a)

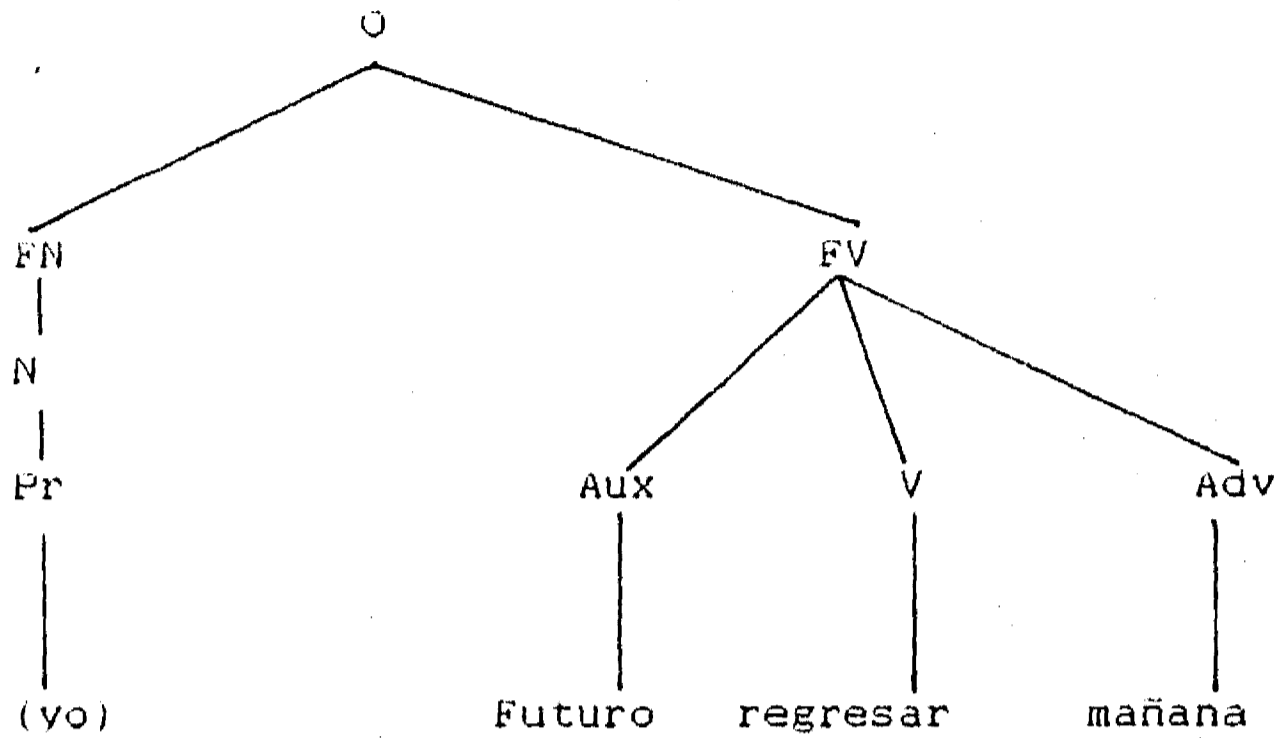


Soslayando los detalles, esta estructura, con las especificaciones categoriales y transformacionales respectivas, dará el resultado final siguiente:

(1a) Te prometo que regresaré mañana.

La segunda posibilidad está representada por el siguiente diagrama arbóreo:

b)



cuyo resultado final, con las condiciones anteriores, será:

(1b) Regresaré mañana.

Se puede formular un modelo de lenguaje a partir del símbolo inicial # AV #, mediante reglas generativas de la forma del modelo chomskiano del 65, pero con la salvedad que solo se refiere al aspecto estructural del lenguaje y no puede incluir aspectos esenciales, como la orientación al consenso o a la acción estratégica. Con esta salvedad, lo propongo:

AV

R.1. AV --> F (p) AV --> F,yo,tu(p)

R.2. F --> { representar
expresar
legitimar
comunicar }

R.3. yo --> y

R.4. tú --> z (73)

R.5. p --> P (x), donde x = n argumentos

R.6. P --> regresar, inquirir, trascender,
permanecer...

R.7. x --> { agente
paciente
beneficiario
tiempo
locattivo
etc. }

R.8. p --> O

R.9. O --> FN FV

La R.1. tiene dos versiones, la de Searle y una alternativa que propongo, no porque difiera básicamente de la anterior, sino porque explicita los argumentos de la intersubjetividad. En esta última, el nivel de la preferencia está representado por las constantes, y el nivel de la proposición por la variable. La R.2. presenta la tipología de los actos verbales puros (no contextualizados, explícitos, literales), según Habermas. Tanto R.1. como R.2. se refieren al nivel pragmático del lenguaje. La R.3. es la que tiene la forma canónica de la lógica de predicados, formalización que Chaffe no se atrevió a emplear. Se refiere a la estructura del nivel lógico-semántico del lenguaje. Las reglas R.4. y R.5. se refieren al nivel gramatical, que como conjunto constituye la estructura superficial de los actos verbales. En este sentido, el acto verbal (1) puede tener, en la estructura superficial, las representaciones (1a) y (1b). Adviértase que (1a) contiene preferencia [te prometo (yo, tú, prometer)] y proposición [regresaré mañana]; y que en (1b) los elementos de la preferencia (yo, tú, F) están elididos, según las reglas de elisión que proporciona el modelo generativo.

Veamos un ejemplo muy simplificado de la derivación de acto verbal "Regresaré mañana", de acuerdo con las reglas antes formuladas:

AV

R.1. F + yo + tu + p

R.2. Pr + 'yo + tú + p

R.3. Pr + y + tú + p

R.4. Pr + y + z + p

R.5. Pr + y + z + P (x)

R.6. Pr + y + z + regresar + (x)

R.7. Pr + y + x + regresar + agente (x₁) + tiempo (x₂)

La R.8. es una regla de transformación obligatoria. La proposición, que es una estructura de índole semántica, requiere de una regla transformacional para pasar al nivel gramatical. La R.9. es la formulación muy conocida del modelo del 65.

Ahora bien, cotejando los diagramas arboreos del AV, de la p y de la O, se advierte claramente la diferencia de estructuras en los distintos niveles; cada uno de ellos, el pragmático, el semántico y el gramatical, tienen su propias subestructuras y las reglas que las gobiernan no siguen los mismos criterios. Una formulación completa de las mismas mostraría que, por ejemplo, las reglas gramaticales pueden formularse de acuerdo con la metodología y los principios gnoseológicos de la gramática generativa, mientras que las reglas semánticas se pueden formular siguiendo los principios de la lógica de predicados. En cambio, para el nivel pragmático, se han de crear nuevos principios y formulaciones para que el bosquejo que presento pueda tener mayor coherencia. Al mismo tiempo, se puede constatar que el acto verbal, como estructura jerárquicamente superior, engloba las estructuras inferiores (adviértase, de paso, la distancia entre el

nivel gramatical y el pragmático).

Una aclaración con respecto a la proposición. Sólo en los actos verbales representativos o constativos (Rp) el contenido proposicional está "afirmado" y, por ende, puede ser +/- verdadero, como en "La contaminación llegó ayer a los 180 puntos de ozono en la ciudad de México". En cambio, en los actos verbales regulativos, como una promesa o una orden, el contenido proposicional sólo está "mencionado" (Cfr. Habermas, 1976: 157); su verdad depende de un acto futuro (Cfr. Searle, 1969: 57-61).

Volviendo al tema central, una primera aproximación a la estructura de los actos verbales instaaura la comunicación en la convergencia triádica de los mundos objetivo (denotado por la proposición), subjetivo e intersubjetivo (expresado e instaurado, respectivamente, por la fuerza ilocutiva y por los argumentos yo y tú). Continuemos con otra aproximación de Habermas a la teoría de los actos verbales.

Según este, los elementos performativos (los verbos que expresan lingüísticamente la fuerza ilocutiva, como 'prometer', 'ordenar', 'afirmar', etc.) son rasgos pragmáticos no contingentes, sino universales, por cuanto son constituyentes de una situación ideal de diálogo. Estos performativos, llamados también operadores del discurso o configuradores de la situación de habla, para algunos "belongs to a metalanguage" (Habermas, 1971: 139) cuya función es insertar las expresiones lingüísticas en una situación de comunicación. En este caso, el acto verbal estaría constituido por un nivel de lenguaje (la proposición) y otro de metalenguaje (la preferencia). Pero, si se aceptara este punto de vista, caeríamos en

la contradicción de afirmar que el lenguaje es el medio donde se constituye la comunicación, por una parte, y que es al mismo tiempo el metalenguaje que posibilita la comunicación, por la otra. Los verbos performativos no son un metalenguaje, sino constituyentes esenciales del lenguaje, aunque en muchos casos se los elida en el lenguaje ordinario. Sin embargo, están ellos necesariamente presentes en toda expresión proferida en cualquier situación de comunicación. Si fueran metalenguaje, el lenguaje quedaría reducido a oraciones, las cuales no son ni instrumento ni medio de la comunicación, a no ser que formen parte de las unidades mínimas de comunicación, que son los actos verbales (Cfr. 4.4.2.2.).

En el artículo sobre la competencia comunicativa, Habermas es un tanto oscuro. Más explícito es en "What is Universal Pragmatics?" donde distingue el análisis de los actos verbales como algo objetivo, es decir, como hechos sobre los cuales se hacen expresiones en lenguaje ordinario. Estas expresiones son un real metalenguaje, que hay que distinguirlo de la proferencia de un acto verbal. En realidad, las mismas son también actos verbales sobre actos verbales. Al utilizar la terminología precisa, desaparecen las ambigüedades. Lo importante es que -según Habermas- en el análisis pragmático de los actos verbales hay que despojarse de la actitud objetivista. "By contrast, on the level of intersubjectivity one chooses the illocutionary role in which the propositional content is to be used; and this communication about the sense in which the sentence with propositional content is to be employed requires a performative attitude on the part of those communicating. Thus the

peculiar reflexivity of natural language rests in the first instance on the combination of a communication of content...effected in a performative attitude" (Habermas, 1976a/79: 43).

Con esta "actitud realizativa" se ha de efectuar el análisis de los elementos deicticos, como formas de representación de los universales pragmáticos en el lenguaje. Acude para este análisis a un artículo manuscrito de Wunderlich, "Pragmatics, Speech situations and Deixis". Habermas se refiere solamente a dos ejemplos: los pronombres personales y las expresiones deicticas de espacio y tiempo.

1) Los pronombres personales, al permitir distinguir entre enunciados como:

Yo acuso.

El te acusa.

forman un sistema de referencia a los agentes de la comunicación actuales (yo, tú) o virtuales (él), en sus múltiples formas (mi, tu, su, etc.) e instauran así el mundo intersubjetivo.

The system of personal pronouns enables every participant to assume incompatible roles simultaneously, namely that of the I and that of the You. Every being, who says I to himself, asserts himself toward the Other as absolutely different. And yet at the same time recognizes himself in the latter as another I and is conscious of the reciprocity of this relationship; every being is potentially his own Other. These dialogue roles of I and You are reproduced on the level of We and You, while He, She, and They describe roles of a virtual or potential participation in the dialogue (Habermas, 1971: 141; cfr. "Moral Development and Ego Identity", 1976c/79: 174).

2) Las expresiones deicticas de espacio y tiempo conjuntamente con artículos y pronombres demostrativos, continúa Habermas, forman el sistema de referencia de las denotaciones posibles. Habría que precisar que la anterior enumeración es apropiada para lenguas que

tienen esas formas gramaticales. Deslices como éste sustentan la acusación al modelo de Habermas en el sentido de que es uno propio de la cultura europea. Pero, si se lee en el contexto su teoría, se advierte que el sentido del mismo es que se han de tomar en cuenta las formas lingüísticas, sean éstas las que fueran, que constituyen en toda lengua el sistema de referencia de los objetos sobre los cuales hablan los agentes de la comunicación. Este sistema es el que instaaura el mundo objetivo. Este mundo objetivo está en una referencia espacial y temporal con respecto a los hablantes. Es irrelevante que, en latín, por ejemplo, se establezcan más distinciones gramaticales en los deicticos de espacio (locus ubi, unde, quo, qua [hic, hinc, huc, hac]) que en castellano. Lo universal es que toda lengua establece distinciones espacio temporales, causales (míticas o no míticas), etc. Este rasgo universal, así enunciado, guarda correspondencia con los universales pragmáticos.

Otros rasgos de lenguaje manifiestan "el significado del habla en cuanto tal" (Habermas, 1971: 142), como los advocativos (vocativo), las formas de saludo, de agradecimiento, las fórmulas de iniciación o finalización del discurso, las preguntas y respuestas, etc. "Había una vez...", "No se si es real o irreal...", son fórmulas de iniciación de narraciones típicas de diferentes culturas. Lo universal pragmático es que en todas las culturas hay fórmulas para comenzar ciertos relatos.

Una visión panorámica de los actos verbales permite advertir que hay tipos de actos verbales que corresponden con los universales pragmáticos cuando se los analiza desde los siguientes puntos de

vista:

1) Ser y apariencia. Una serie de expresiones se refieren al valor de verdad de las preferencias, según el prototipo "pretender/disputar" (pretender que algo es así, discutir que no es así). Corresponden con los actos verbales constatativos de Austin. Son los que distinguen la verdad de la apariencia. Los verbos performativos que expresan la fuerza ilocutiva son del tipo de afirmar, negar, dudar, confirmar, etc. El significado de la fuerza ilocutiva que entrañan se refiere al valor de verdad/apariencia de la proposición. En actos verbales como:

Digo que eres un ladrón.

Niego que ella sea la ladrona.

se establece que el contenido proposicional de 'eres un ladrón' o 'ella es una ladrona' tiene un valor de verdad que se opone a la apariencia. Sin lugar a dudas que la verdad o falsedad sólo pueden ser atribuidas a la proposición. Sobre la misma se puede disputar acerca de si es verdadera o falsa, porque ella está relacionada con el mundo objetivo y no depende del mundo subjetivo en cuanto a su consistencia ontológica. Sobre lo que se puede disputar es sobre la pretensión de verdad de la preferencia. El hablante pretende la validez de la verdad de lo afirmado en la proposición. Pero esta pretensión manifestada en la fuerza ilocutiva se establece en el nivel de la intersubjetividad del acto verbal, en el nivel de la preferencia, no en el nivel de la objetividad que sólo puede darse en la relación proposición-mundo objetivo. De esta manera, queda manifiesto que la misma estructura de los actos verbales permite la discriminación entre mundo subjetivo y privado (la pretensión de verdad es mía) y un

mundo objetivo y público (la verdad/falsedad, el ser/apariencia no son mios, requieren de una constatación objetiva). El universal pragmático que se establece lo simbolice ya: +/- V.

2) Ser y esencia. Otras expresiones se refieren a la autopresentación de los comunicantes, según el prototipo "revelar/ocultar" (revelar lo que se es, ocultarlo); forman la dimensión ser y esencia. Corresponden con los actos verbales expresivos. Son los que expresan la veracidad de los hablantes. "Veracity guarantees the transparency of a subjectivity representing itself in speech" (Habermas, 1976: 159). Mientras que la pretensión de validez de los actos verbales constatativos es la objetividad de lo mencionado en la proposición, la pretensión de validez de los actos verbales expresivos es la veracidad de la expresión del mundo subjetivo.

Siento mucho que hayas llegado demasiado tarde.

Se presupone la conformidad de la palabra con el sentimiento expresado, de acuerdo con la máxima de Séneca que repito: "Decir lo que siento, sentir lo que digo, concordar la palabra con la vida" (74). Esta pretensión de validez no es exclusiva de los actos expresivos; todo acto verbal reclama la pretensión de veracidad, incluso los constatativos. En este caso, la preferencia implica que el hablante es veraz en su creencia de objetividad. Lo que acontece en los actos verbales expresivos es que tematizan esta veracidad. Se trata, pues, de un universal pragmático que ya simbolice: +/- Vz. Otro tanto se puede decir de los actos verbales regulativos. Si alguien pide u ordena:

Cierra la puerta.

se ha de presuponer que la fuerza ilocutiva de la preferencia es sincera, es decir, de que no se está burlando, de que efectivamente pide u ordena algo.

3) Ser y deber ser. Las expresiones que se refieren a la pretension de validez de la verdad fueron las más estudiadas por su relacion con una disciplina tan antigua como la lógica. Las expresiones referidas a la veracidad ocuparon la atencion de los estudios literarios. Menos atención se prestó a las expresiones que se refieren a las pretensiones de validez que estatuyen las relaciones interpersonales entre participantes que interactúan consensualmente (Cfr. 1976: 158). El prototipo es "prescribir/secundar" y se puede reconocer en formas como ordenar, obedecer, pedir, permitir, rechazar, advertir, etc. Se refieren al deber ser de las mismas en relación con las reglas que prescriben normas de interrelaciones que se reconocen como legítimas.

Te prometo que te vengare.

La promesa es uno de los actos verbales que implican una compleja trama de normas a las que se ha de ajustar. Se han de cumplir normas en relación al que promete, en relación a la persona a la que se promete y en relación a lo que se promete (incluyendo las consecuencias de la promesa). En este sentido, la pretensión de validez del deber ser consiste en el reconocimiento de la legitimidad de normas intersubjetivas. La comunicación misma implica el reconocimiento por parte de los agentes que se comunican de la validez de las normas que rigen esa comunicación. De esto también se deriva

que las mismas pueden ser cuestionadas. Esto corresponde con la formulación que se dio sobre este universal pragmático: +/- Lg.

Recapitulemos: el análisis de la comunicación sistemáticamente distorsionada nos proporcionó el envés de la comunicación normal y, al mismo tiempo, permitió plantear el modelo triádico de la misma. Se propuso, entonces, como telos de la comunicación humana, fundado ontológicamente, la orientación a la mutua comprensión en el sentido de acuerdo intersubjetivo y en oposición a la teoría de la orientación al conflicto. Esto condujo a la interrogante de cuáles eran las condiciones universales de la comprensión posible y a la consiguiente postulación de los universales pragmáticos. Estos, en cuanto pretensiones de validez justificable de la comunicación ideal, revelaron los rasgos de la competencia comunicativa, los cuales fueron reconocidos en el análisis de la unidad básica de la comunicación: el acto verbal. Al analizar su estructura y al puntualizar otros rasgos del lenguaje, se encontraron los nexos de los mismos con los universales pragmáticos como supuestos de la competencia comunicativa. Resta otro sondeo, esta vez a fondo, en el sistema y estructura de los actos verbales a fin de ir armando y completando el cuadro del modelo de competencia comunicativa.

2) El valor pragmático de la ilocución.

Habermas parte nuevamente de la distinción de Austin entre actos locutivos, ilocutivos y perlocutivos. Los locutivos son pseudoactos, pues solo mencionan el contenido significativo de las oraciones enunciativas ('p') o de las enunciativas nominalizadas ('que p'). Considero que son pseudoactos, porque tomados tal como las

formaliza Habermas, 'p' y 'que p', son abstracciones de un verdadero acto verbal, del cual se ha elidido la preferencia 'digo' (digo p o digo que p). Con 'digo' expreso o implícito, sí es un acto verbal con su fuerza ilocutiva 'aseverar' o algo equivalente, sin 'digo', 'p' es el contenido semántico de una oración, la cual ya no es ninguna clase de acto. Esta deficiencia de Austin, que fue superada por Searle (Cfr. Navia 1982: 191 y ss.), la repite Habermas innecesariamente. Hecha esta salvedad, pasemos a examinar los ilocutivos, que son los meros actos verbales. Con ellos, el hablante hace algo al decir algo. El rol ilocutivo lo marca el modo en que se emplea la proposición ("M p"). En cambio, con los perlocutivos, el hablante ejerce un efecto en el oyente. En suma, se puede diferenciar entre decir algo, hacer al decir algo, ocasionar algo mediante el hacer al decir algo, que corresponde con los actos locutivo, ilocutivo y perlocutivo, respectivamente (Cfr. Habermas, 1981/87, I, 371).

La distinción más importante para los fines de esta indagación es entre actos ilocutivo y perlocutivo. Examinemosla.

El acto ilocutivo, para Austin y para Searle, es autosuficiente. Como ya se vio en 4.4.2.2., el éxito de un acto ilocutivo se cumple con el reconocimiento por parte del oyente del significado de la intención del hablante manifiesto en la preferencia explícita o implícita. En cambio, "con las acciones teleológicas sucede algo distinto. Su sentido sólo podemos identificarlo valiéndonos de las intenciones que persigue el autor y de los fines que se propone realizar. Así como a los actos ilocucionarios les es constitutivo el significado de lo dicho, así también a las acciones

teleológicas les es constitutiva la intención del agente (Ib.: 371). Un acto ilocutivo puede ocasionar efectos perlocutivos en el oyente (impacto en su estado de ánimo, motivación de acciones ulteriores, etc.) que no se derivan del significado de la fuerza ilocutiva ni de la intención del hablante, el cual ni se percata del hecho. Por el contrario, los actos perlocutivos encierran "el designio, la intención o propósito de producir esos efectos" (Ib.).

Esta contraposición derivada de la teoría austiniana parecería suficiente para demarcar los actos ilocutivos de los perlocutivos, pero no es así. No resulta, pues, extraño que Habermas señale cuatro criterios para delimitarlos. Ellos son:

a) "El objetivo ilocucionario que el hablante persigue con su emisión deriva del propio significado de lo dicho, que es elemento constitutivo del acto de habla; en este sentido, los actos de habla se identifican a sí mismos" (Schlieben-Lange, 1975: 86 y ss. Cit. Habermas, (Ib.: 372). "Por el contrario, el objetivo perlocucionario de un hablante, al igual que sucede con los propósitos que se persiguen con las acciones orientadas a un fin, no se sigue del contenido manifiesto del acto de hablar; este fin sólo puede determinarse averiguando la intención del agente" (Ib.). Por ejemplo, si se ve a alguien que pasa corriendo con un cuchillo en la mano, no se deriva la intención del agente del 'significado' de los hechos. Se hace necesario conocer la intención misma para saber si va a vender un cuchillo, a destazar un carnero o a matar a su esposa, como arguyó Sócrates mayéuticamente.

b) El segundo criterio requiere un análisis más ejemplificado. En

el caso de los actos ilocutivos, "de la descripción de [los] actos de habla... puede deducirse las condiciones del correspondiente éxito ilocucionario" (Habermas, 1981/87, I: 372). En los actos perlocutivos, "la descripción de efectos perlocucionarios tiene ...que hacer referencia a un contexto de acción teleológica que va más allá del acto de habla (M. Schwab, 1980, 28 y ss. Cit. Habermas, Ib.: 374).

Examinemos los siguientes ejemplos:

[1] H afirmo ante O que dejaba la empresa.

[2] O advirtió a H que no podía dejar la empresa.

En los ejemplos [1] y [2], el hablante (H u O, respectivamente) alcanzo su éxito ilocutivo, si el oyente entiende su afirmación y la acepta como verdadera o correcta, respectivamente. El caso [2] es más ilustrativo. "La aceptación de la emisión descrita funda... determinadas obligaciones de acción por parte del destinatario y las correspondientes expectativas de acción por parte del hablante. El que las consecuencias esperadas se produzcan o no, no afecta al éxito ilocucionario del hablante" (Ib.: 373).

En cambio, de la descripción de [3] y [4],

[3] Cuando H le dijo a O que dejaba su empresa, este se aterrorizo (que era lo que H pretendía)

[4] O inquietó a H con su advertencia de que no podía dejar la empresa.

no se deriva que el éxito ilocutivo de las afirmaciones [1] y [2] fueran condición suficiente para su éxito perlocutivo. En [3], el oyente bien pudo no haberse aterrorizado y, al contrario, haber

sentido alivio, en [4], la advertencia puede tener un efecto contrario, es decir, reforzar al oyente en su determinación de dejar la empresa. De donde se deduce que la "descripción de efectos perlocucionarios tiene, pues, que hacer referencia a un contexto de acción que va más allá del acto de habla" (Ib.: 374).

c) "Atendiendo a consideraciones de este tipo, Austin concluyó que los éxitos ilocucionarios guardan con el acto del habla una relación interna regulada por convención, mientras que los efectos perlocucionarios permanecen externos a lo dicho" (Ib.). Se establecería una especie de nexo semántico cultural entre la fuerza ilocutiva y el éxito de la misma en la comprensión del oyente. De aquí extrae Habermas esta conclusión: "Cuando un oyente acepta una afirmación de H como verdadera, un mandato como correcto, una confesión como veraz, implícitamente se declara dispuesto a ligar sus acciones subsiguientes a determinadas obligaciones convencionales. Por el contrario, el sentimiento de inquietud que un amigo despierta en H cuando ese toma en serio su advertencia es un estado que puede producirse o no (Ib.). Se podría traducir esto en el lenguaje wittgensteniano, indicando que los éxitos ilocutivos se derivan del hecho de jugar adecuadamente los juegos de lenguaje de una cultura; en cambio, los efectos perlocutivos no emanan de estas convenciones, sino que son contingentes.

d) Por todo esto, Strawson sustituye los anteriores criterios de demarcación por el siguiente: "Los fines perlocucionarios son algo que el hablante, si quiere tener éxito, no puede dar a conocer, mientras que los fines ilocucionarios sólo pueden conseguirse haciéndolos

expresos. Las ilocuciones se emiten abiertamente; las perlocuciones no pueden 'confesarse' como tales. Esta diferencia queda también de manifiesto en que los predicados con que se describen actos perlocucionarios (aterrorizar, inquietar, sumir en la duda, despistar, incomodar, ofender, humillar, etc.) no pueden aparecer entre los predicados que se emplean para realizar los actos ilocucionarios con que se consiguen los efectos perlocucionarios correspondientes" (Ib.: 373-5).

Los efectos ilocutivos se conectan con el significado de la fuerza ilocutiva, mientras que los efectos perlocutivos han de ser causados por la intención oculta del hablante. De esta manera, los actos y efectos perlocutivos se vinculan con la acción teleológica estratégica.

Habermas propone un argumento sobre la marginalidad de este tipo de lenguaje. Los efectos perlocutivos de la intención oculta de hablante sólo pueden lograrse gracias al cumplimiento de los actos ilocutivos. El oyente no podría ser engañado si no fuera porque comprende el significado de la fuerza ilocutiva y la toma en serio. Detrás de ella se puede agazapar la intención de engañar, ofender, humillar, etc. "En este sentido, -concluye- lo que al principio llamábamos 'empleo del lenguaje orientado hacia las consecuencias' no es un modo originario de uso del lenguaje, sino la subsunción de actos de habla que sirven a fines ilocucionarios, bajo las condiciones de la acción orientada al éxito" (Ib.: 375). Con este reclamo de un "modo originario de uso del lenguaje" concuerda el modo no ambiguo del uso del lenguaje que Heidegger reclama para la

existencia autentica. Este, creo yo, es el sentido en que se debe entender la dura expresion de Bolinow de lenguaje "sublinguistico" para el uso no originario e inautentico de los actos verbales.

De aqui se ha de concluir que la comunicacion orientada al acuerdo implica que no puede constituirse con actos verbales perlocutivos en el sentido de Strawson, sino solamente deben tener como base actos ilocutivos que no oculten las intenciones. La intencion del hablante ha de ser la manifestada por la significacion de la fuerza ilocutiva. "Cuento, pues, como accion comunicativa [dialogica] aquellas interacciones mediadas linguisticamente en que todos los participantes persiguen con sus actos de habla fines ilocucionarios y solo fines ilocucionarios. Las interacciones, en cambio, en que a lo menos uno de los participantes pretende con sus actos de habla provocar efectos perlocucionarios en su interlocutor, las considero como accion estrategica mediada linguisticamente" (Ib.: 378). (Reitero mi objecion a la identificacion entre accion comunicativa y accion comunicativa dialogica, por las razones ya expuestas; por ello puse entre corchetes la especificacion pertinente). Yendo al fondo del asunto, la razon que fundamenta esta discriminacion y seleccion a priori de los de actos de habla ilocutivos como constituyentes del dialogo ideal es que se postula que el mismo ha de estar necesariamente orientado al acuerdo.

Pero, ¿cómo se funda este acuerdo? ¿Cuáles son las condiciones de un acuerdo comunicativamente alcanzado? Se puede responder a estas interrogantes básicas de una manera simple: cuando el acto verbal es aceptable (7º). Cuando esto se cumple, la aceptación del oyente se

manifiesta respondiendo con un **si** a dichas pretensiones, el cual instaure simultáneamente el éxito del acto ilocutivo del hablante. Como condición necesaria para que la aceptación del oyente y el éxito del hablante puedan acontecer, se ha de asumir que el hablante significa lo que se manifiesta en el sentido literal de las palabras al proferir su acto verbal y que acontece lo mismo con el oyente cuando dice **si** (7^a).

Surge entonces otra interrogante: ¿cuáles son las condiciones para que un oyente encuentre aceptables los actos verbales? La respuesta a esta interrogante ha de partir de la comprensión del significado como conditio sine qua non; pero no basta con este requisito, es necesario que se refiera también al acuerdo. De ahí que las condiciones se han de descomponer en dos componentes:

1. Las condiciones de comprensión del significado;
2. Las condiciones para que se produzca el acuerdo.

Para dilucidar estos problemas, Habermas propone el análisis de los siguientes ejemplos:

- [1] Te prometo que vendré mañana.
- [2] Se ruega que dejen de fumar.
- [3] Te confieso que encuentro repugnante su actuación.
- [4] Puedo predecirte que en estas vacaciones va a llover.

Recordemos que se ha de asumir que todos estos casos representan a actos verbales ilocutivos. En este contexto, ¿qué significa asumir una posición afirmativa ante las ilocuciones anteriores y qué consecuencias se derivan de la misma? La respuesta afirmativa significa que el acto verbal fue aceptado. Por esto, es conveniente

analizar qué significa aceptar los actos verbales [1]-[4]. Para ello, examinemos las respuestas:

[1] Si, quedamos en eso...

[2] Si, obedecere...

[3] Si, te creo...

[4] Si, habra que contar con eso...

En el primer caso, significa que acepta la promesa y funda su acuerdo con la misma en virtud de que se han cumplido con las pretensiones de validez de toda promesa y asume las consecuencias de la misma; por ejemplo, la capacidad de imputar el incumplimiento de la promesa. En el segundo caso, acepta que, en virtud de una regulación normativa válida, la validez de la orden está fundada y que concuerda con aceptarla, obedeciendo; asume asimismo las consecuencias prácticas de la aceptación de la orden y las derivaciones morales en caso de incumplimiento. En el tercero, acepta la manifestación de la subjetividad del hablante como sincera y asume que ha de tener en cuenta la expresión de ese sentimiento y las secuelas en caso de inconsecuencia del hablante con lo expresado. En el último, el oyente acepta que el estado de cosas es tal como lo manifiesta el hablante en virtud de ciertos hechos objetivos conocidos y asume las derivaciones de los actos previos y los resultados en los hechos ulteriores (precaer o sufrir las consecuencias de la imprevisión).

Generalizando la explicación, se constata que el oyente, con su respuesta afirmativa, acepta la oferta del acto verbal y funda así un acuerdo intersubjetivo. Este acuerdo se refiere a lo siguiente:

- a) al contenido de la emisión; [el significado de F y de p]

- b) a las garantías inmanentes al acto de habla; [las pretensiones de validez]
- c) a las obligaciones relevantes para la interacción posterior. [los efectos perlocutivos en hablante y oyente] (Habermas, 1981/87: 379).

Podría acontecer que se responda con una negación a los actos verbales anteriores (??). En ese caso se objetan o el contenido semántico de la emisión (se promete u ordena cosas imposibles, se manifiesta algo absurdo, se asevera una incoherencia), o la fundamentación de la pretensión de validez (no es la persona apropiada para prometer u ordenar, no es el tipo de sentimientos que se deben expresar, no concuerda con los datos disponibles de la realidad) o la obligatoriedad de las consecuencias (no es apropiado, no es justo).

En cualquiera de los casos, se advierte que la misma posibilidad de respuesta negativa significa que el acuerdo se ha de fundamentar racionalmente en la legitimidad de las normas (en la promesa o la orden), en la sinceridad de lo manifestado (en la expresión) y en las condiciones de verdad o de referencialidad (en la aseveración o pronóstico).

Es necesario un sondeo en mayor profundidad en el problema de la aceptación de las condiciones de validez. Recordemos para ello que el acuerdo presupone una previa comprensión del significado del contenido proposicional del acto verbal. Si esta comprensión se agotara en los requerimientos que establece la lógica veritativa para que el contenido proposicional de un acto verbal asertórico, por ejemplo, sea verdadero, no se accedería a la dimensión de la semántica

pragmática y, por ende, no se lograría una reconstrucción de la competencia comunicativa. Para evidenciar esto, Habermas acude a la distinción que efectúa Dummett "entre el conocimiento de las condiciones que hacen verdadera una oración y las razones que legitiman a un hablante a afirmar la oración como verdadera. Y...reformula la teoría del significado de la siguiente forma: "...la comprensión de un enunciado consiste en la capacidad de reconocer todo cuanto pueda considerarse que lo verifica, es decir, todo lo que puede considerarse que establece concluyentemente su verdad. No es necesario que tengamos medios de decidir la verdad o la falsedad del enunciado, sino sólo que seamos capaces de reconocer cuándo ha quedado establecida su verdad" (Dummett, 1976: 110 y ss. Cit. Habermas, 1981/87, I: 406-7).

La diferencia de las consecuencias que se derivan de una lógica veritativa o de una lógica pragmática es radical. En el primer caso, la verdad de la proposición es indiscutible si se han cumplido las condiciones lógico-semánticas internas; en el segundo, por el contrario, "lo importante es sólo que la pretensión ilocucionaria de validez que el hablante plantea en relación con una oración, puede, en principio, ser criticada... Entender una afirmación significa saber cuándo un hablante tiene buenas razones para salir garante de que se cumplen las condiciones de verdad del enunciado que afirma" (Ib.:407).

Algo semejante acontece con los actos verbales expresivos y regulativos: no se trata solamente de la comprensión del significado de la expresión en sí misma, sino del significado comunicado por el hablante al oyente. En el caso de los expresivos, el significado de la

vivencia interna adquiere sentido por el hecho mismo de estar dirigido a la comprensión del interlocutor, como se evidencia al analizar las confesiones. En los regulativos, la comprensión de la validez de las normas solo pueden aprehenderse como una pretensión fundada intersubjetivamente. En consecuencia, un acto verbal es aceptable si se cumplen las condiciones de comprensión del significado pragmático y, por ende, si se cumplen las condiciones de acuerdo intersubjetivo.

Nuevamente nos encontramos con los universales pragmáticos como fundantes de los actos de habla ilocutivos constituyentes del habla ideal: la promesa o la orden son +/- legítimas, la expresión de repugnancia es +/- veraz, el pronóstico es +/- verdadero, en cuanto se comprende y acepta el significado comunicado por las pretensiones de validez respectivas. En todos los casos, al suponer que la emisión es inteligible, es +/- gramatical, es decir, tiene el mínimo requisito de la comunicabilidad. Estos principios constitutivos de la competencia comunicativa se evidencian en la descripción de la situación de comunicación triádica, en el análisis de la estructura de los actos verbales y en el examen de algunos rasgos del lenguaje, como la estructura de los deicticos, los recursos léxicos, particularmente, de los verbos performativos, la caracterización de la semántica pragmática, etc.

[Antes de proseguir, creo oportuno señalar otra deficiencia que se deriva de la teoría de la aceptación de las pretensiones de validez, tal como la propone Habermas. Me refiero a un logocentrismo de nuevo cuño. El logocentrismo de antaño consistía en la reducción de la relación de conocimiento a la oposición sujeto-objeto o a la

correlativa relieveción de la función representativa del lenguaje tal como aparece en la teoría de la conciencia o, incluso, en la preminencia que Buhler otorga a la función cognitiva del lenguaje. El logocentrismo de ogaño consiste en la reducción de la fundación del acuerdo al argumento racional siempre virtualmente formulable. Tal como se vio anteriormente, no solo esto acontece con la pretensión de verdad por razones obvias, sino también con la de legitimidad (las normas son aceptadas racionalmente) y la veracidad (la expectativa de conducta debe tener coherencia racional con lo expresado). En este modelo, no hay otra forma de lograr un acuerdo específicamente humano que no esté enmarcado con los lindes de la racionalidad. Sin embargo, no hay acuerdo o mutuo entendimiento mayor que el amor humano, nunca racionalmente fundado. En el mundo de vida buena de Habermas, no hay lugar para el acuerdo del amor].

Los universales pragmáticos fundan también una clasificación de los tipos puros de actos verbales. Una tipología, estructurada desde esta perspectiva, difiere de las propuestas por Austin, Searle y los que practican una investigación pragmática empírica. Austin tuvo el mérito de haber presentado la primera taxonomía, pero la fundamentó con una lista de verbos realizativos en el contexto de los datos proporcionados por una lengua específica. Searle efectúa un salto metodológico: en lugar de partir de una lista de verbos de una lengua, se guía "por las intenciones o metas ilocucionarias que un hablante persigue con los distintos tipos de actos de habla, con independencia de las formas en que éstos se realicen en cada lengua particular" (Ib.: 409). De esta manera, ubica a la taxonomía en el

nivel teórico: las clases de actos verbales que propone (constatativos, directivos, compromisorios, declarativos y expresivos) son tipos válidos para toda lengua, con independencia de contextos factuales y culturales.

A partir de Searle la investigación se divide en dos direcciones: la taxonomía fundada ontológicamente, como la del mismo Searle, y la taxonomía que parte del análisis empírico (7^a). Sin desestimar este último tipo de investigación, cuyos méritos recalca Habermas, me centraré en la propuesta de Searle, porque su análisis permitirá especificar más nitidamente el principio rector de una clasificación fundada en la teoría de los universales pragmáticos.

Habermas señala que Searle fundamenta su taxonomía ontológicamente. Pero hay que examinar a qué se refiere con este último término. No se trata de una correlación con la constitución ontológica del ser humano, al modo de Heidegger o Gadamer, sino a su correlación con "los propósitos y actitudes ilocucionarios que un hablante persigue o adopta cuando realiza actos de habla" (Ib.: 413). Cabría discutir aquí cuál es el status ontológico de esos "propósitos y actitudes" desde el punto de vista del biologismo de Searle al que me referí en 4.4.2.2. Pero dejo esta discusión para otra ocasión. Sin embargo, conviene señalar que esta caracterización, tal como la presenta Habermas, es semejante a la correlación entre universales pragmáticos y lenguaje, sin referencia a la constitución existencial del ser humano. A la desontologización del conocimiento que Habermas postula en Knowledge and Human Interest, le sigue una pseudo ontologización en su teoría sobre la comunicación humana que abarca su

modelo de competencia comunicativa y sus teorías sobre los universales pragmáticos y sobre la acción comunicativa. Esta es, a mi juicio, la pata rota en la reflexión filosófica de Habermas.

En lo que acierta es en el análisis del sustrato gnoseológico de Searle y de las consecuencias que se derivan de dicho fundamento. "Se sirve para ello -afirma- del conocido modelo que define el mundo como totalidad de estados de cosas existentes, que sitúa al hablante/actor como una instancia fuera del mundo, y que entre actor y mundo sólo permite dos relaciones mediadas lingüísticamente, a saber: la relación cognoscitiva de constatación de hechos y la relación intervencionista de realización de un fin. Los propósitos ilocucionarios pueden caracterizarse por la dirección en que han de ponerse en concordancia oraciones y hechos" (Ib.: 413).

Nos encontramos así con la posición científicista que Searle hereda de la filosofía analítica y del segundo Wittgenstein, vía la "Escuela de Oxford" o el grupo "oxoniano" (79). No es de extrañar, por esto, que conciba la comunicación como una interacción monológica en la que un hablante produce un efecto en el oyente mediante el significado que encierra una expresión (Cfr. 4..4.2.2.). De aquí proviene que su taxonomía de los actos verbales se fundamente en la relación entre lenguaje y mundo que instituyen las fuerzas ilocutivas.

¿Cuáles son las posibilidades de esta correlación entre actos verbales y hechos? Para caracterizarlas, Searle las simboliza mediante flechas orientadas de la siguiente manera: el acto verbal concuerda con el mundo, con una flecha dirigida hacia abajo (); el mundo concuerda con el acto verbal, con una flecha hacia arriba (); acto

verbal y mundo convergen, con doble flecha (↔); o divergen (∅). En consecuencia, un tipo de acto verbal será clasificado por el tipo de validez que sustenta.

Los arquetipos están representados por los actos verbales constatativos y directivos. Searle representa la validez de la fuerza asertórica y la fuerza imperativa de dichos actos verbales de la siguiente manera:

Constatativos	↳	↓C(p)
Directivos	!	↑I(O efectúa p)

donde C significa cognoscitivo, que se expresa con verbos realizativos como 'pensar', 'creer', 'opinar', e I significa intenciones, que se expresan con verbos como 'querer', 'desear', 'tener el propósito'. La fuerza asertórica indica que el hablante H garantiza al oyente O que la proposición p es verdadera, es decir, que el acto verbal concuerda con los hechos (↓). La fuerza imperativa indica que H significa la intención de que O efectúe p, es decir, que los hechos concuerden con el acto verbal (↑).

Los actos compromisorios, que se significan con verbos como 'prometer', 'comprometerse', son análogos estructuralmente a los directivos. La diferencia consiste en que la fuerza compromisoria indica que el H manifiesta la intención de obligarse al cumplimiento del contenido de p. Nuevamente, los hechos concordarán con la palabra (↔).

Hasta aquí funciona el esquema hablante/actor correlacionado con el mundo. El problema surge con los actos verbales declarativos, cuya fuerza declarativa o constitutiva (que se significa con verbos como

'bautizar', 'dimitir', 'declarar la guerra'), no correlaciona hablante/actor con hechos del mundo objetivo, sino con hechos del mundo social. Se trata, pues, del tercer mundo, el intersubjetivo, sobre el cual Searle hace análisis interesantes cuando distingue los tipos de reglas que rigen a los actos verbales, pero al que no incorpora básicamente en su tipología. En razón de esta postura teórica, se ve obligado a asimilar la fuerza declarativa al esquema arquetípico anterior. Por esto los representa así:

Declarativos $D \updownarrow (p)$

donde el H, con el acto verbal correspondiente, constituye p.

Esta misma dificultad surge con los actos verbales expresivos, que se significan con verbos como 'dolerse', 'avergonzarse', 'alegrarse'. Tampoco en este caso se correlaciona acto verbal y mundo objetivo, sino se manifiesta algo del mundo subjetivo. Por esto Searle tiene que recurrir a simbolizarlos utilizando el símbolo ni-ni:

Expresivos $E \emptyset (p)$

Paso por alto el caso de los actos verbales constatativos-declarativos [$Dr \updownarrow (p)$], que Habermas no analiza. Lo importante de esta crítica es señalar las dificultades que surgen de la concepción diádica de la comunicación. Concomitante con ella, está la crítica de fondo al modelo taxonómico de Searle. Afirma Habermas que éste "se limita a la perspectiva del hablante y no presta atención a la dinámica de la discusión y al reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez, es decir, a la formación de consenso. El modelo de Searle, al centrarse solamente en las dos relaciones lingüísticamente mediadas entre un actor solitario y un único mundo,

el objetivo, no deja espacio para la relación intersubjetiva entre participantes en la comunicación que se entienden entre sí sobre algo en el mundo" (Ib.: 413-4), como también lo propone Gadamer (Cfr 3.4.2.1.).

De esta manera, creo apropiada y sería la crítica a la taxonomía de Searle y al sustrato teórico de la misma en los siguientes aspectos:

1) Aunque la teoría de Searle comprende implícitamente los tres mundos, de hecho, su modelo reduce la relación triádica a una diádica, pues relega la relación intersubjetiva a un supuesto no tematizado del lenguaje;

2) Concibe la relación comunicativa como a la de un hablante/actor solitario y oyente que comprende el significado de la fuerza ilocutiva del hablante;

3) La relación de hablante/actor con el mundo es la de constatación de hechos y de realizador de actos de acuerdo con un fin;

4) La relación del hablante/actor con respecto al oyente es la de transmitir un significado con la perspectiva de modificarlo y, si fuera necesario, manipularlo;

3) Al no tematizar en el modelo la relación intersubjetiva, se hace innecesaria la posibilidad de crítica a las pretensiones de validez de los actos verbales del hablante/actor solitario.

En cambio, si partimos de que la competencia comunicativa es la capacidad de construir/interpretar actos verbales ilocutivos orientados al consenso, la tipología de los mismos debe derivarse de la reconstrucción de la situación ideal de comunicación. Esta situación necesariamente requiere que un hablante/actor se relacione

intersubjetivamente con un oyente/actor, sobre algo en el mundo. Se afirma que hablante y oyente son actores no solo en el sentido de que, al proferir un acto verbal, hacen algo, sino en el sentido de que el oyente interpreta activamente las pretensiones de validez ofrecidas por el hablante de manera que las mismas puedan siempre ser cuestionadas argumentativamente en cualquier momento.

De esta forma, así como encontramos una correspondencia entre los universales pragmáticos y las funciones del lenguaje de Bühler, así también hallaremos analoga correspondencia entre los tipos de acción orientada al acuerdo y los tipos de actos verbales puros. Si la establecemos en la relación intersubjetiva entre hablante y oyente, surgen los actos verbales expresivo y regulativo. El primero se asienta en la presentación de sí mismo que constituye la acción dramática; el segundo se funda en el establecimiento de normas que rigen la acción del hablante hacia el oyente. Si la ubicamos en la relación de los coagentes con los objetos, surgen los actos constatativos. Sobre estos últimos, Habermas recurre a la siguiente explicación:

Ahora bien, existen contextos de acción que no están primordialmente al servicio de la ejecución de planes de acción armonizados comunicativamente, es decir, al servicio de actividades teleológicas, sino que, por su parte, posibilitan y estabilizan comunicaciones -charlas, argumentaciones, y en general diálogos- que en determinados contextos se convierten en fines en sí. En estos casos el proceso de entendimiento se desembaraza de su papel instrumental de mecanismo coordinador de acción; y la discusión comunicativa de temas se autonomiza y se convierte en fin de la cooperación. Hablaré de "conversación" siempre que se registre este desplazamiento del centro de gravedad desde la actividad teleológica a la comunicación. Como lo que predomina en estos casos es el interés por los objetos discutidos, quizá pueda decirse que los actos de habla constatativos tienen una significación constitutiva para las

conversaciones" (Habermas, 1981/87, I: 418).

La correlación entre los tipos de acción y los tipos de actos verbales está presentada en el cuadro que Habermas titula "Tipos puros de interacciones mediadas lingüísticamente" (1980). Se trata de un cuadro muy completo; correlaciona los tipos de acción (estratégica, conversación, regulada por normas y dramática) con los rasgos pragmáticos formales siguientes: tipos de actos verbales, funciones del lenguaje, orientaciones de la acción, actitudes básicas, pretensiones de validez y relaciones con el mundo. Hay que advertir que en el mismo comprende todos los tipos de acción, la monológica y la dialógica. Por ello, como se partió de que la reconstrucción de la competencia comunicativa sólo puede referirse a la acción comunicativa dialógica, podemos extraer este resumen:

Elementos pragmáticos formales	Funciones del lenguaje	Actitudes básicas	Pretensiones de validez	Relaciones con el mundo
Tipos de actos verbales				
Constatativos	Exposición de estados de cosas	Objetivante	+/- V	Mundo objetivo
Regulativos	Establecimiento de relaciones interpersonales	De conformidad con las normas	+/- Lg	Mundo social
Expresivos	Presentación de uno mismo	Expresiva	+/- Vz	Mundo subjetivo

Fig. 23. Tipos de actos verbales dialógicos.

La reconstrucción de la competencia comunicativa se completa con la reflexión sobre la quintaesencia de lo que es la acción comunicativa dialogica. Asi como Chomsky se propuso la reconstrucción de la competencia lingüística del hablante-oyente ideal, asi tambien procede Habermas con la competencia comunicativa. Llegamos asi al nudo gordiano del modelo: la competencia comunicativa es concebida como una comunicación ideal. Este término es característico de las ciencias reconstructivas. Se ha de idealizar lo que hablante-oyente ideal ha de saber para generar oraciones gramaticales, en el caso del modelo chomskiano; se ha de idealizar tambien lo que el comunicante ideal ha de saber para comunicarse dialógicamente, en el caso del modelo habermasiano. Sin embargo, a pesar del paralelismo de las enunciaciones, el significado de 'ideal' es distinto en ambos modelos. En el caso de Chomsky, la idealización y la descontextualización del hablante-oyente competente es el resultado de la exigencia de formalización matematizada del modelo. Este requerimiento proviene de los supuestos epistemologicos cientificistas de su teoría, analizados en 3.3. y 3.4.1. El modelo de Habermas, por el contrario, no está formalizado, porque se parte del principio gnoseológico de que se reconstruye una competencia del existente humano histórico. En este sentido, el comunicante y la situación de comunicación son ideales en cuanto no son empíricos y, por consiguiente, no están contextualizados en una situación espacio-temporal concreta. Adviértase que, en lo que se refiere al comunicante ideal, esta caracterización no es incompatible con toda contextualización, sino sólo con la concreción de la misma en una

situación específica o, incluso, en un contexto cultural particular. Por esta razón, el comunicante ideal no sólo puede sino debe ser concebido como contextualizado existencialmente, es decir, históricamente. De esta manera, la idealización habermasiana se opone tanto a la idealización formal como a la concreción empírica.

Así, pues, una situación ideal de habla supone una interacción pura entre el Yo y el Tú de la comunicación. Esto significa que se han de establecer relaciones simétricas entre los agentes de la comunicación. "An unlimited interchangeability of dialogue roles demands that no side be privileged in the performance of these roles: pure intersubjectivity exists only when there is complete symmetry in the distribution of assertion and disputation, revelation and hiding, prescription and following among the partners of communication" (Habermas, 1971: 143).

Las implicaciones de esta situación de diálogo son fundamentales. En la participación de los actos verbales constatativos, significa que ninguno de los interlocutores tiene exclusivamente la palabra como en el "magister dixit", sino que cualquiera de los participantes puede argüir y contraargüir con el mejor argumento. No sólo puede observar, replicar, discutir, sino también criticar. Desde luego que en una situación ideal de diálogo no pueden estar presentes elementos distorsionantes de la fundamentación racional de la verdad como las neurosis o las ideologías. Un acto verbal constatativo tiene como único fundamento la verdad. Adviértase, sin embargo, que con las restricciones metodológicas impuestas, se refiere con ella a la verdad fundamentalmente

cognoscitiva. No entran en este modelo (uno de sus grandes defectos) las variantes de verdad a las que se refiere Peguy en sus Pensées: "la verdad y nada más que la verdad, alegremente la verdad alegre, tristemente la verdad triste, cruelmente la verdad cruel". Con respecto a los actos regulativos, la fundación de los mismos no puede estar en la situación privilegiada de uno de los participantes, ni siquiera cuando da órdenes, sino en la legitimidad de las reglas sociales aceptadas comúnmente. De esta manera, en una situación ideal de habla, el ordenado debe tener la opción de aceptar, cuestionar o rechazar la legitimidad de la pretensión de validez de la orden. O de la promesa. O de la amonestación.

Por último, en relación a los actos representativos, los interlocutores deben poseer la misma posibilidad de hacer transparente su subjetividad, deseos, querer, sentimientos, estados de ánimo, o de ocultarlos.

Un último alcance. La reconstrucción de la competencia comunicativa no puede realizarse como la reconstrucción de la competencia lingüística. Lo que el hablante-oyente debe saber para generar oraciones es distinto de lo que el existente humano ha de saber para comunicarse en un nivel de autenticidad humana. El problema radica en qué se ha de entender por existencia auténtica y, por ende, por comunicación auténticamente humana. Por ejemplo, la existencia auténtica para Heidegger implica un alto nivel de realización humana, pero solitaria y ausente de la problemática social concreta. La realización humana para Habermas, en cambio, implica una comunicación consensual que guarda relación con el conocimiento y la acción

emancipadora. Pero, aun dentro de esta divergencia, hay un aspecto radical en la comunicación humana y que debe ser incorporado en la reconstrucción de la competencia comunicativa: es que la comunicación pertenece al reino del obrar humano con sentido y, por consiguiente, es radicalmente una acción humana ética. Desde Aristóteles, tal como lo recalca Gadamer, la praxis humana es necesariamente ética o no ética. Tiene razón Habermas en sus penetrantes análisis sobre el lenguaje y en la reconstrucción de un modelo de competencia comunicativa. Pero su indagación está orientada sobre todo a un proyecto social, también importante. Lo que falta en ella es el ingrediente ético como fundamento último de la comunicación ideal (21). No se afirma que Habermas no considere a la ética como principio de toda praxis social, sino solamente que no tematiza el problema ético como sustrato de los universales pragmáticos y, por ende, de la competencia comunicativa.

Los universales pragmáticos adquieren sentido, consistencia y validez sólo si se los considera como actitudes éticas básicas del ser humano, como phronesis, en el sentido aristotélico-gadameriano. En esta entraña ética anidan las pretensiones universales e irrestrictas de verdad, veracidad y legitimidad. La gramaticalidad, como aspecto preconsciente de la comunicación es el aspecto posiblemente 'instintivo' de la razón humana.

La cuestión que está detrás de todas estas objeciones es si se han de considerar las formas de discurso monológicas como discursos sistemáticamente distorsionados, esta vez, por el malestar de la cultura del adultocentrismo de la civilización occidental actual. En

ultima instancia, el problema que hay que resolver es cual tipo de comunicacion corresponde con la realizacion autentica del ser humano y con el ideal de una forma de vida. La concepcion habermasiana insiste en este ultimo aspecto. Comenta McCharty que "the conditions for ideal discourse are connected with conditions for an ideal form of life" (1973: 146 Cfr. Habermas, 1981/87, II, 161-214). De esta manera, la reconstrucción de la competencia comunicativa implica la conceptualización del ideal de verdad, libertad y justicia, dentro de un programa de filosofía antropológica y social.

La reconstrucción de la competencia comunicativa realizada por Habermas es la reflexión más seria en amplitud y profundidad sobre la comunicación humana. Las perspectivas desde las que se la va constituyendo muestran tal variedad de facetas que muchas de ellas resultan simples programas de investigación y otras son claramente discutibles. Pero la complejidad del problema se hace mayor cuando se advierte que esta reconstrucción es una parte, aunque central, de una reflexión sobre la sociedad humana. Esto conlleva la necesidad de correlacionar la competencia comunicativa con una variedad tan grande de problemas, que nuevamente permiten encontrar grietas en ese edificio teórico que han provocado diversas reacciones críticas. Sin embargo, estamos, creo yo, ante una propuesta que por su solidez no sólo será rescatada, sino que merece el aporte, naturalmente crítico, del quehacer creativo de la investigación actual. Este trabajo pretendió añadir un grano de arena más a esta labor de particular importancia para responder a las interrogantes sobre el ser humano y su problemática en el mundo contemporáneo.

No es posible concluir, sin por lo menos apuntar que este modelo abre el horizonte de numerosas e importantes interrogantes. Para sólo dar un ejemplo, mencionemos las siguientes derivadas de un sólo problema: El principio de expresibilidad aceptado por Habermas, sobre todo en el aspecto de la literalidad implica que los prototipos de actos verbales humanos son los transparentes en cuando a sus funciones representativa, expresiva o connotativa. ¿Cuál es la razón por la que se los ha considerar como arquetipos? ¿Por su mayor frecuencia en el lenguaje ordinario? ¿Es este argumento suficiente? ¿Porqué no han de ser más bien los prototipos los actos verbales no transparentes, que crean o acuñan mundo, como son los poéticos, siguiendo a Cassirer, Heidegger y Ricoeur? ¿No se debiera postular que junto con una teoría de la competencia comunicativa de los actos verbales transparentes se debe aceptar, por principio, de que la misma no es completa si no se reconstruye también una teoría de los actos verbales opacos, los cuales corresponden con la índole ontológica del ser humano esencialmente equivoco y multidimensional?

Desde esta perspectiva, reconsideremos dos aspectos importantes de la tesis habermasiana.

Si se enfoca la atención en la competencia comunicativa, se advierte que la misma es considerada desde dos perspectivas distintas: como facultad o capacidad de la mente humana o como modelo con carácter normativo.

En el primer caso, la competencia comunicativa es una capacidad de la mente humana que, por no ser directamente observable, ha de ser reconstruida. Las razones de esta exigencia son las siguientes: todo

hablante competente sabe cómo hacer y obrar cuando se comunica lingüísticamente, pero no conoce necesariamente lo que ejecuta desde un punto de vista teórico. Pero la reconstrucción habermasiana no postula la develación de un núcleo genético de la facultad de lenguaje en el sentido chomskiano, ni la ontogénesis de una facultad de la inteligencia en el sentido piagetiano, sino lo que el comunicante humano sabe hacer cuando se comunica. Se trata de un conocimiento sobre el hacer y obrar con sentido lingüísticamente. Es hacer, en cuanto hay un aspecto preconsciente (pero que en cualquier momento se puede elevar a la conciencia) en el nivel gramatical, y es obrar, por cuanto lo que hace el existente humano al comunicarse le afecta éticamente, es decir, se trata de una acción verbal que, fuera de correlacionar los tres mundos mediante el lenguaje, compromete existencialmente al ser humano. Más aún, la reconstrucción de la competencia comunicativa conduce a la esencia del existente humano. En el trabajo (acción humana que implica e incluye la interacción comunicativa) y en el lenguaje el ser humano se constituye y se desarrolla históricamente. De manera que, al reconstruir la competencia comunicativa, se reconstruye también el núcleo antropológico del ser humano.

Aquí se engrana el otro punto de vista. La competencia comunicativa, al ser una formulación de una situación ideal de diálogo, es también un paradigma del obrar con sentido. Implica, por consiguiente, una concepción normativa del hacer y obrar humano tanto individual, como colectivamente. Esto significa que esta reconstrucción apunta al núcleo antropológico del existente humano, en

el sentido de que su competencia fundamental incluye dentro de sí un componente emancipativo. La competencia comunicativa, revelaría, desde esta visión, que el ser humano, antropológicamente hablando, está orientado a la acción dialógica, la cual, en consecuencia, ha de ser emancipativa. Sólo en este sentido, la misma puede ser el espejo del constituyente esencial que posibilita la acción humana. Cuando se postulan universales pragmáticos como condición y presupuesto de la comunicación ideal, se está postulando simultáneamente que, en cuanto constituyente de la existencia humana, ello se debe a que la misma ha de ser fundamentalmente dialógica y racional, pues sólo así se puede explicar la acción humano con sentido. Las otras formas de acción humana, como la estratégica, son formas de realización distorsionada de la acción humana auténtica. Resulta, entonces, que se ha de concebir una competencia ideal como supuesto de la acción comunicativa dialógica y una degradación de la citada competencia, que posibilitaría la acción comunicativa no ideal. Esto conduce a un callejón sin salida, pues habría que postular dos tipos de competencias correlativas a los tipos de acción dialógica y monológica. La única forma de salir de este atolladero, es recurrir a la noción de diversidad de niveles de realización existencial, como se propone en esta tesis. Pero esta solución no ha de ser tomada como un recurso ad hoc, sino que deriva de la postulación de la equivocidad misma de la existencia humana. Difiere, pues, del planteamiento innatista que concibe un determinante biológico como núcleo fijo e inequívoco; difiere también de la postulación de un supuesto dialógico, afincado en la racionalidad y, por tanto, no

ambiguo, como lo propone Habermas. Según mi punto de vista, se plantea la reconstrucción de una competencia que puede tener varias facetas, siendo las extremas la monológica y la dialógica, aunque una de ellas se ha de privilegiar como la forma de realización auténtica del existente humano en cuanto ser comunicante.

El otro aspecto es si la idealización asignada por Habermas al modelo de competencia comunicativa puede ser considerada como un a priori trascendental del hablar y obrar con sentido, siguiendo a Apel. Mi respuesta es afirmativa. Pero hay que aclarar que trata de un trascendental diferente del trascendental del sujeto cognoscente kantiano, pues se refiere a las condiciones a priori del hombre como existente y, por ende, como histórico. Pero, ¿es coherente la noción de trascendental histórico? En el sentido estrictamente kantiano, no. Pero si replanteamos la interrogante fundamental: ¿cuáles son las condiciones a priori del hablar (comunicarse) y obrar con sentido del existente humano?, se está planteando la interrogante cuya respuesta es la idealización antedicha. Nuevamente los puntos de referencia cambian, cuando se tiene en cuenta que el punto de partida es un existente que hace y obra, distinto del sujeto cognoscente trascendental.

NOTAS DEL CAPITULO 4

1. Stevens, S.S. "Introduction: A Definition". J. Acoust. Soc. Am., 22, No. 6, Nov. 1950, 689-690. Cit. Cherry C. (1971:7).

2. Fodor se propone expresamente contribuir a la teoría de la comunicación. Las interrogantes de las que parte son las siguientes: "How is it possible for speakers and hearers to communicate by the production of acoustic wave forms? To put this question more precisely: under certain conditions the production by speaker S of an acoustic object U which is a token of a linguistic type belonging to the language L suffices to communicate a determinate message between S and any other suitably situated L-speaker. How is this fact explained?" (1979: 103). Por las interrogaciones formuladas, fácilmente se advertirá que se trata de transportar la información que está en un punto a otro. En las siguientes palabras de G. Miller, está dada la respuesta: "Communication occurs when events in one place at one time are closely related to events in another place or at another time" (Miller, G. 19 :2).

3. Incluso en filósofos de la categoría de Ferrater Mora. Sorprende el tono laudatorio con el que presenta la teoría de la información en un simposio sobre el tema realizado en la UNAM (1963).

4. Es interesante a dónde lleva el naturalismo de Fodor. Este es el análisis que hace Iktonen al respecto: "Since Fodor eliminates the distinction between conscious and unconscious (pp. 52-3), he believes in the ability to conceive of permanently unconscious 'lenguaje'. The next step is to argue (p. 56) that even 'infrahuman organisms', i.e. all vertebrates, which are commonly regarded as possessing no language, nevertheless do possess a 'private' language, namely their respective variants of 'mentalese'. Fodor thinks that this terminology is acceptable in view of the supposed analogy between natural language and mentalese (p. 78). But in the case of 'infrahuman organisms', of course, there is no reason to speak of an analogy because, of the two terms between which the analogy is supposed to hold, one, i.e. natural language, is lacking. So Fodor is left with the option of emphasizing the 'analogy' between human natural language and the mentalese of for example rats; and he is in fact ready to claim that 'language of thought [i.e. mentalese] is very much like natural language' (p. 156). I submit that this type of reasoning should not be taken too seriously" (Iktonen, 1983: 240).

Al contrario, hay que tomarlo en serio, pues lo único que hace Fodor es seguir coherentemente el camino del naturalismo chomskiano. Por esta misma razón, terminará suponiendo una mentalese en las cosas inorgánicas, ya sea de una piedra o de un planeta. Recuérdese que Chomsky también se refiere a que las reglas generativas son algo análogo a las leyes que rigen la caída de unas piedras.

5. La concepción de la competencia comunicativa en Fodor puede tener esta formulación: "In Fodor's view the organism as a computational device possesses two fundamental sets of relations, one between its states and formulae $F_1...F_n$ of the mentalese, and the other between its states and propositions $P_1...P_n$. A relation of the former kind of the latter kind means that the organism has a certain propositional attitude, e.g. believes that P_1 . Fodor assumes that there is a 'nomologically necessary' connection between the two sets of relations such that computational states cause the having of propositional attitudes; moreover one computational state, being rooted in the physiology of the organism, causes another. But this reference to nomological causation shows, precisely, that Fodor's 'private language' differs in nothing from 'internal structure', as this notion is employed in natural science" (Iktonen, op. cit.:242).

6. Toma Eco un ejemplo propuesto por Tullio de Mauro en Modelli semiologici - L'arbitrarietà semantica porque lo considera clara y útil para explicar el problema de la codificación. "En la zona inferior de un valle se desea conocer el momento en que un embalse situado en la cuenca de dos montañas, llega a un nivel de saturación determinado, que llamaremos nivel de alarma.

Consideremos el nivel de alarma como punto 0.

Si hay o no hay agua; si la hay por encima o por debajo del nivel 0; en qué grado lo rebasa; con qué velocidad es evacuada, etc. Todo esto -y otras cosas aún- constituye una serie de informaciones procedentes del embalse, al que debemos considerar como fuente de información.

Supongamos que en el embalse existe un aparato (una especie de flotador) que, al ser alcanzado el nivel 0, sensibiliza un aparato transmisor capaz de emitir una señal (eléctrica, por ejemplo). Esta señal circula por un canal (un conductor eléctrico, un sistema de ondas radiofónicas, etc.) y es captado en el valle por un aparato receptor; este receptor realiza una reconversión de la señal en una forma determinada, constituyendo el mensaje dirigido al destinatario. En nuestro caso, el destinatario es otro aparato debidamente preparado que se dispara, corrigiendo la situación de partida (por ejemplo: un mecanismo de feed-back que procura la evacuación del agua embalsada) (Op. cit.: 50).

7. El análisis de los mecanismos o leyes de la lengua ha merecido atento estudio por parte de Lacan, pero no es pertinente a este trabajo detallar sus pormenores. Baste, para concluir con este acápite, señalar que, a partir de Jakobson, ese autor asimila los siguientes conceptos:

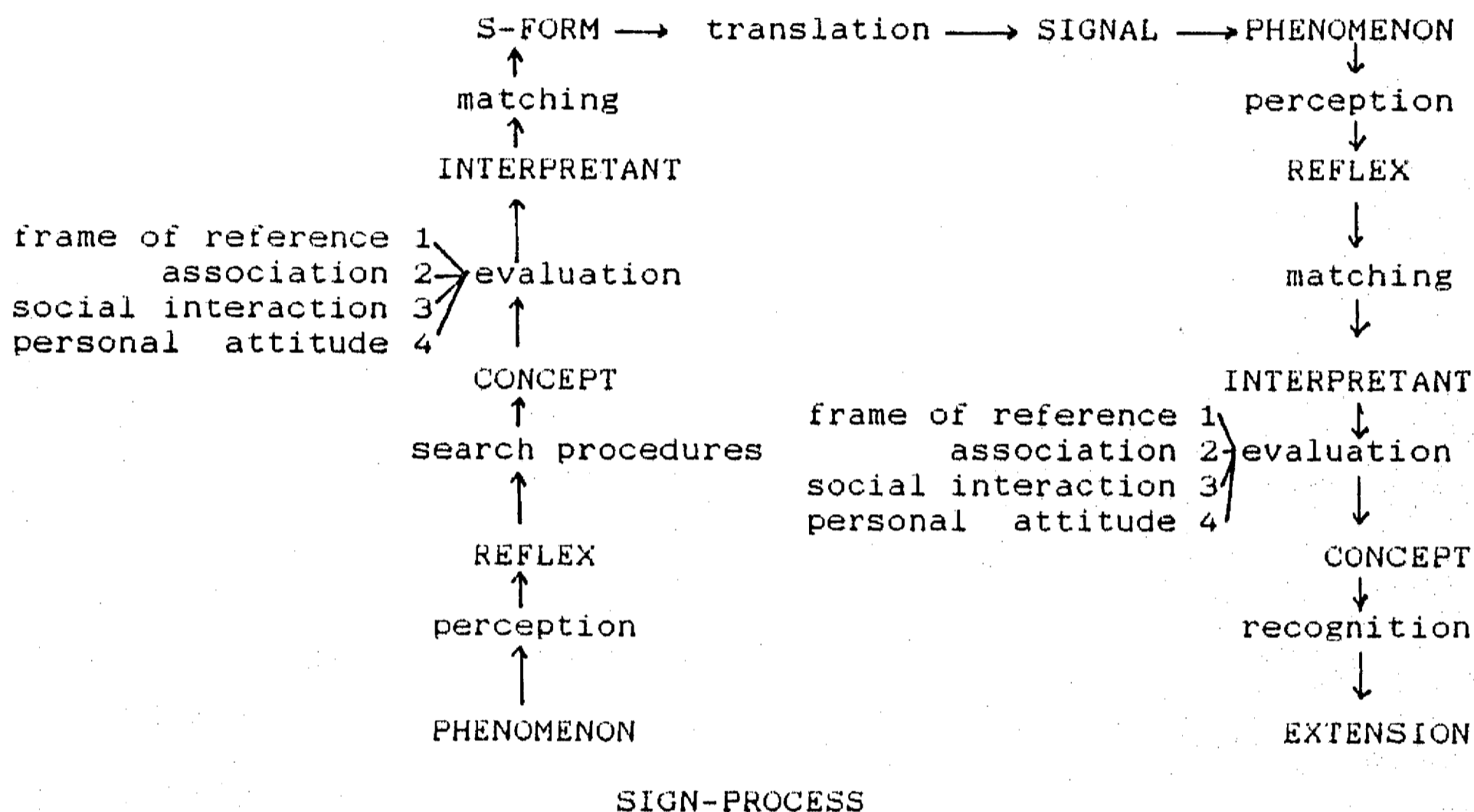
I	II
Condensación	Desplazamiento
Metáfora	Metonimia
Sustitución	Combinación
Sincronía	Diacronía

8. Watzlawick et alii citan la siguiente obra de Ashby: Design for Brain, New York, John Wiley and Sons, Inc., 1954. La descripción que hacen del homeostato es la siguiente: "El aparato consiste en cuatro subsistemas autorreguladores idénticos totalmente interconectados de modo tal que una perturbación provocada en cualquiera de ellos afecta a los demás y, a su vez, se ve afectado por la reacción de éstos. Ello significa que ningún subsistema puede alcanzar su propio equilibrio aislado de los otros, y Ashby ha podido demostrar una serie de características muy notables de 'conducta' de esta máquina. Aunque el circuito del homeostato es muy simple si se lo compara con el cerebro humano o incluso con otros artefactos hechos por el hombre, es capaz de 390.625 combinaciones de valores de parámetro o, para expresarlo en términos más antropomórficos, cuenta con ese número de actitudes adaptativas posibles frente a cualquier cambio en su medio interno o externo. El homeostato alcanza su estabilidad por medio de una búsqueda al azar de sus combinaciones, que continúa hasta que se alcanza la configuración interna apropiada. Se trata de algo idéntico a la conducta de tipo ensayo y error de muchos organismos bajo tensión. En el caso del homeostato, el tiempo necesario para tal búsqueda puede variar de segundos a horas. Resulta fácil comprender -añaden- que, para los organismos vivos, este lapso sería casi invariablemente excesivo y constituiría un serio obstáculo para la supervivencia (Ib.:34).

9. Considero oportuno especificar la diferencia entre procedimiento de señales y proceso de signos. Droste la presenta en un comentario a Zeichensysteme der visuellen Kommunikation de O. Aicher y M. Krampen (Stuttgart: A. Kock, 1977). Según estos autores, la comunicación humana se caracteriza por ser un proceso. Pero precisan: no es un proceso de señales (signalling procedure), como la teoría de la información postula, sino un proceso de signos (sign-process). Por señal entienden "la representación observable de una función simbólica" (Ib.: 166). Desde este punto de vista, no sólo el modelo de información es un proceso de señales, sino el universo vital consiste en un mundo de señales. Para los organismos, cualquier objeto se correlaciona con sus necesidades vitales positivas o aversivas, como una señal. Lo típico de la misma es que no es necesariamente bidireccional, pues algo es unidireccionalmente alimento para algún viviente y no a la inversa. Tampoco la señal implica intención de comunicación. El llanto de un neonato es una señal para la madre, aunque el bebé no haya expresado ninguna intención con sus gritos; las nubes oscuras pueden ser señales de lluvia, pero nadie manifiesta la intención de comunicar ese fenómeno. En cambio, el humo será mera señal, si no fue provocado como medio de comunicación, y será signo, en caso contrario. Algunas conductas humanas, como un estornudo o un abrir desorbitado de ojos, son señales (de resfrío o de miedo, por ejemplo), pero no signos. [En el ejemplo del resfrío, la señal sería con más precisión un síntoma (Cfr. Sebeok, 1975). Pero no recorreremos los meandros de la taxonomía de Sebeok]. En la comunicación humana, las señales son una salida (output) de una intención, la del hablante, y una entrada (input) de la interpretación del oyente. Esto sólo puede acontecer cuando intención e interpretación forman un conjunto

complementario de signos estructurados dentro de un juego de lenguaje comun. En este caso, la comunicaci3n humana deja de ser un mero proceso de se1ales para constituirse en un proceso de signos (sign-process).

Siguiendo con este tipo de discriminaciones, arman un modelo de proceso de signos en el que distinguen varios niveles: 1) el de la intencion - interpretacion; 2) el de la funcion simb3lica (la gramatica que correlaciona el fen3meno con el reflejo, el reflejo con el concepto, el concepto con el interpretante); 3) el del mecanismo de evaluaci3n (an3logo al de valoraci3n de Eco); y 4) el de la extensi3n o referencia. El modelo es el siguiente:



(Droste, 1980:168).

10. Quien se refiere a la interacci3n comunicativa desde el punto de vista conductista no puede ignorar la teor3a de la acci3n como comportamiento del organismo humano. Sobre este punto de vista, cfr. Navia, 1982: 129 y ss.

11. Una consecuencia interesante del modelo inform3tico es el analisis de la informaci3n desde el punto de vista probabilistico. La noci3n de incertidumbre juega un papel importante. Una moneda por ejemplo tiene un bit porque su incertidumbre se reduce a cara o sello, si o no, abierto o cerrado, verdadero o falso o, expresado matematicamente, 0/1; mientras que un dado tiene un nivel 6 de

incertidumbre. Sin embargo, se puede analizar proposiciones complejas reduciéndolas a un análisis binario de la incertidumbre. Así la proposición propuesta por Aristoteles, habrá una batalla naval mañana (De interpretatione, 9.18), puede analizarse desde el punto de vista de su incertidumbre semántica en forma binaria. Si se toma en cuenta habrá, las probabilidades de ocurrencia posterior parecen diversas. Por ejemplo, habrá...un festival, una revolución, un caos, una representación teatral, alegría, una batalla naval, etc. Pero todas estas opciones pueden reducirse a la alternativa batalla naval/no batalla naval. Y así, sucesivamente, pueden analizarse habrá batalla (naval/no naval), habrá batalla naval (mañana/no mañana). Se ha calculado matemáticamente cuál es la cantidad de información que proporciona cada unidad transmitida. Pero nuevamente se tiene que objetar que estos análisis interesantes desde el punto de vista de la teoría de la información, son secundarios en la problemática de la comunicación desde la perspectiva de la acción e interacción (Cfr. Hörmann, 1973; Ferrater Mora, 1963).

12. F. Dance, interesado en problemas de la comunicación en la URSS, se ocupa de las repercusiones de la reflexología pavloviana en la comunicación y utiliza en su planteamiento conceptos de Vigotsky. Con todo, no se advierte una elucidación teórica coherente respecto a las distintas influencias que se advierten en su pensamiento.

13. Mientras la comunicación humana se realiza mediante símbolos, la comunicación animal se efectúa con signos. Recurre en esta distinción a Brazier, Hymes y Hayawaka. "Mientras los signos tienen un significado fijo y simple cualquiera sea el contexto -dice-, los símbolos se definen como contextualmente flexibles. Los signos son fijos y a menudo innatos, los símbolos son flexibles y siempre aprendidos. Los signos son concretos, los símbolos son abstractos. Los signos anuncian algo de lo que son una parte, los símbolos pueden existir junto a la situación en la que se los aprendió por primera vez y aparte de ella. Los símbolos proporcionan al hombre la capacidad de moverse en todas direcciones a través del tiempo; los símbolos permiten al hombre recordar, prever y predecir" (Ib.: 407). Sigue Dance en esta discriminación a Hayawaka. Pero se está presentando una distinción un tanto simplista. Si se utiliza signo con el contenido conceptual saussuriano, por ejemplo, se pueden atribuir a los signos todas las características que Hayawaka confiere a los símbolos. A este respecto, considero que es metodológicamente más clara la idea de la pluridimensionalidad, es decir, de la diversidad de facetas del signo, tal como lo propone Bühler. Este concibe al signo con tres facetas: como símbolo en su función representativa, como indicio en su función expresiva y como índice en su función apelativa.

14. Varias eran las formulaciones de este principio de la filosofía escolástica, las cuales privilegiaban la contemplación con respecto a la acción: operari sequitur esse apuntaba al obrar en oposición al agere sequitur esse, que apuntaba más bien al actuar, mientras que fieri sequitur esse se refería al devenir.

15. Una muestra de la concepción de la comunicación como transposición de mensajes de una mente a la otra es la que contiene lo que podría llamarse la teoría de la comunicación de J. Locke, extraída del Libro III, capítulos 1 y 2 del Essay, tal como la presenta Armstrong. Digo "podría" porque lo que a Locke interesaba no era directamente el proceso de comunicación, sino la naturaleza, los alcances y límites del entendimiento humano. Con todo, concebir al lenguaje fundamentalmente como instrumento de comunicación coincide con su posición radicalmente anti-innatista. Este es el resumen aludido:

...Locke paints a picture somewhat as follows. I have certain thoughts, beliefs, desires, intentions, and so on. I wish you to know that I have these thoughts, beliefs, and so forth, but, unfortunately, there is no way that I can get you to perceive directly what is on my mind. I therefore have recourse to a device. I utter sounds or issue inscriptions. These function as signs to my intended audience from which they are able to infer the content of my mind that I want inferred. And thus my object is fulfilled (Armstrong, 1971: 427).

16. Las otras dos características que Habermas atribuye a la teoría de la acción anglosajona son -a mi juicio- derivadas de las que acabo de especificar. Dice Habermas que se conceptualiza la acción en la presuposición exacta de una relación entre un actor y un mundo de estado de asuntos (affairs) y descuida las relaciones actor-mundo en la interacción social y que plantea los problemas humanos prácticos sin tomar en cuenta las nociones básicas de una teoría de la acción humana desde una perspectiva sociológica. Estas no son sino consecuencias de la concepción individualista del ser humano, la cual no es exclusiva de los teóricos anglosajones, aunque sí es característica.

17. Utilizo el término connotación como opuesto a denotación en el sentido de la oposición entre Sinn y Bedeutung de Frege (Sobre Semántica, 1971), es decir, como sinónimo de intención o de significado conceptual como opuesto a significado referencial. El término es usado con diferentes significados y desde distintas perspectivas teóricas (Cfr. Beatriz Garza Cuarón, 1978).

18. Contrarias a esta concepción son todas las tesis conductistas y analítico-filosóficas. Cfr., por ejemplo, el interesante artículo de Stigen (1970) y la discusión que se hace sobre este problema en Navia (1982).

19. A pesar de que en la traducción de Jiménez se utilizan comillas para las citas interiores de una cita, las sustituyo por apóstrofo de aquí en adelante para salvaguardar la claridad de la información.

20. Un caso ejemplar de este tipo de acción se ofrece en la película "Wall Street". Utilizando una estrategia adecuada, racional, se juega con la bolsa de Nueva York, logrando ganancias enormes a

costa de la quiebra de otras empresas. Dentro de la ética de los 'ganadores', no hay límite para la acumulación de poder. "¿Por qué llevarás a la quiebra a esta empresa?", le pregunta al líder de la acción estratégica. "Porque es quebrable", responde racionalmente: es el medio adecuado para lograr el fin individual según los intereses individuales.

21. No es relevante en este caso si el objetivo final es humanitario o antihumanitario, bueno o malo éticamente, lo esencial es que la selección de los medios sea adecuada para lograr el resultado eficazmente. De esta manera, pueden incluirse en este tipo de acción consensual la de los cappi del narcotráfico, la de los guerreristas de todos los países, la de los misioneros que monopolizan la verdad, la de los tecnócratas que pueden planear, organizar y ejecutar una campaña de alfabetización o una matanza de seres humanos considerados indeseables. En todos estos casos, se ha de lograr un consenso racional teleológico. Es la racionalidad que Homero reclama a Glauco, cuando éste, insensato, cambia sus armas de oro por las de bronce de Diomedes. Su insensatez consistió en dejarse llevar por lo irracional (Cfr. Dods, Los griegos y lo irracional; Jaeger, Paideia).

22. Es conveniente hacer notar, por otra parte, que esta tipología implica una jerarquización axiológica donde lo racional ocupa la cúspide de la escala, contra Pascal, entre otros. Habermas observa asimismo que la jerarquía que Weber asigna a los fines éticos derivan de una concepción restrictiva de la ética. Se trata, según él, de la ética de convicción, que puede terminar siendo tradicional, y no de una ética de responsabilidad. Si se examina la cuestión desde la perspectiva de la ética en el sentido kantiano, no se le asignaría una jerarquía secundaria a este tipo de acción. Con menor razón acontecería esto si se jerarquizara las acciones en el sentido de S. Agustín y, en general, de los místicos (cristianos o no).

23. El término purposive no tiene una exacta correspondencia con la palabra castellana intencional. Por esto, me parece adecuada la traducción de Jiménez mediante la frase con arreglo a fines. En inglés tiene entre sus notas: según un propósito, un designio, un efecto; de allí que, concomitantemente, incluya la noción de ventaja práctica.

24. La traducción castellana, a fuer de elegante, esconde el contenido. Dice así: "De las relaciones con el mundo, que al elegir tal concepto, suponemos al actor, dependen a su vez los aspectos de la posible racionalidad de la acción". La versión inglesa parece más clara: "And the aspects of possible rationality of an agent's actions depend, in turn, on the world relation that we impute to him" (Op. cit.: 85).

25. Se trata, en realidad, de una estratificación ontológica de la realidad, tal como efectúa N. Hartmann en su Ontología (1960). Popper presenta el siguiente esquema en un libro publicado juntamente con

Eccles, The Self and its Brain (1977):

ESTRATIFICACION DE LA REALIDAD

MUNDO 1	MUNDO 2	MUNDO 3
OBJETOS Y ESTADOS FÍSICOS	ESTADOS DE CONSCIENCIA	CONOCIMIENTO EN SENTIDO OBJETIVO
1. <u>Inorgánico</u>	Conocimiento subjetivo	La herencia cultural codificada sobre sustratos materiales
Materia y energía del cosmos	Experiencia de percepción	filosófica
2. <u>Biología</u>	pensamiento	teológica
Estructura y acciones de todos los seres vivos (-cerebro humano)	emociones	científica
	intenciones	histórica
	memoria	literaria
	sueños	artística
	imaginación	tecnológica
	creativa	
3. <u>Artefactos</u>		Sistemas teóricos
Sustratos materiales de la creatividad humana		problemas científicos
		argumentos críticos

Habermas resalta que en esta concepción de tres mundos hay una superación del subjetivismo, cuando se constituye el mundo 3 como diferente a la experiencia o expresión del mundo 2, y del objetivismo, cuando se asume que el mencionado mundo 3 no es un reflejo del mundo 1. El mundo 3, según Popper y Eccles es un producto del mundo 1, pero se constituye como algo autónomo del mismo, pues se convierte en un problema que hay que encontrar, analizar, dilucidar y recrear para que, a su vez, la nueva forma recreada se imponga como un nuevo problema. El sujeto se encuentra así con un mundo 3 que es obra del hombre, pero este puede abarcar apenas una pequeña área de dicho mundo. Lo que Habermas critica en Popper es la relevancia que confiere al mundo 3 en cuanto objeto de conocimiento científico y que, por ende, es traducible en proposiciones que pueden ser verdaderas o falsas. El mundo 3 está constituido también por valores que no son traducibles proposicionalmente, que no son describibles, sino vivenciales.

26. Jarvie utiliza la noción de mundo 3 para fundamentar la sociología. En Concepts and Society (Londres, 1972: 165), dice: "Hemos expuesto que lo social es un ámbito independiente entre el mundo material 'duro' y el mundo mental 'blando'. Este ámbito, esta realidad, este mundo, o como quiera que lo llamemos, es sumamente diverso y complejo. En la sociedad los hombres están tratando constantemente, por medio de tanteos, de orientarse en ese mundo, de cartografiarlo y de coordinar los correspondientes mapas. La vida en una sociedad inmanejablemente grande y cambiante no permite ni un proceso de cartografía perfecta ni tampoco una completa coordinación de los mapas. Esto significa que los miembros de la sociedad tienen que estar aprendiendo constantemente algo sobre ella; lo mismo la

sociedad que sus miembros se encuentran en un proceso perpetuo de autodescubrimiento y autogeneración" (Cit. Habermas, Ib.: 116). Las metáforas cartográficas conducen a una relación fundamentalmente cognoscitiva del agente humano con el mundo. Nuevamente nos encontramos con el logocentrismo y científicismo que anima a Popper.

27. Estos tres mundos de Habermas corresponden, es verdad, más con la concepción de Piaget sobre la integración del organismo humano en las coordenadas de la realidad, y con la confrontación del ser humano con el tú y el ello de Cassirer, que con la estratificación popperiana. Sin embargo, marcadas las diferencias, la semejanza de concepciones es mayor entre Habermas y Popper-Janvie, que entre el primero y los positivistas o subjetivistas.

28. La distinción de tematización de mundo de vida y de tematización es tomada por Habermas de Schütz (Cfr. Habermas, Ib.: 119).

29. Cfr. Greimas, "La lógica de las acciones". En Todorov, Análisis estructural del relato (). Los juegos como el ajedrez, el truco o el tresillo, para sólo poner unos ejemplos, se caracterizan por ser estratégicos. Se ha de tender celadas al contrincante, para ganar. O. Hoffe, Strategien der Humanität (1975), efectúa el siguiente análisis a este respecto:

"Un juego estratégico se compone de los cuatro elementos siguientes:

1) Los jugadores, las unidades soberanas de decisión que persiguen sus fines y actúan conforme a sus propias consideraciones y directrices;

2) Las reglas que fijan las variables que todo jugador puede controlar: condiciones de información, recursos y otros aspectos relevantes del entorno. El sistema de reglas fija el tipo de juego, la totalidad de las posibilidades de comportamiento y, al final, la ganancia o pérdida de cada jugador; un cambio de las reglas crea un nuevo juego;

3) Las estrategias, o planes globales de acción alternativamente posibles. Estas se construyen tanto considerando y explotando las reglas como teniendo en cuenta las posibles respuestas alternativas del contrario; las estrategias representan un sistema de instrucciones y determinan de antemano y a menudo de forma muy global cómo se elige en cada posible situación de juego una jugada del conjunto de jugadas permitidas por las reglas de juego. En la interpretación de la realidad social en términos de teoría de los juegos, determinadas estrategias sólo resultan a menudo favorables para un determinado capítulo de la competición; para los otros capítulos hay que desarrollar entonces nuevas estrategias; las distintas estrategias cobran el significado de estrategias parciales en el marco de una estrategia global.

El criterio de racionalidad de la teoría de los juegos no se refiere a la elección de esta o aquella jugada, sino a la elección de estrategias. Formulada en forma de una máxima de decisión, el patrón básico reza así: "Elige la estrategia que en el marco de las reglas de

juego y en vista de los oponentes prometa el resultado favorable" (Cit. Habermas, Ib.: 127).

En un ámbito espiritual distinto al del juego, una muestra de la acción estratégica, ontológicamente sostenida, es la concepción racionalista de la interacción humana de Sade. En largos discursos, sostiene en Justine que ya que el orden natural consagra la ley del más fuerte y que, siendo el varón intelectual y físicamente más fuerte que la mujer (?), el cuerpo femenino está a la disposición total de los instintos masculinos, sin limitación de ninguna especie. Esta es la estrategia de la Naturaleza, a la única que se le debe obediencia.

30. Este es un rasgo característico de las filosofías existenciales. "El hombre vive en la existencia natural en comunidad con sus prójimos. Este es el punto común de partida. Pero ahora, en la 'filosofía de la existencia', esta comunidad no es vista como algo valioso, como algo que nutre y favorece al individuo, sino, por el contrario, como algo que impide la autenticidad de su 'existencia'. Así como la 'filosofía de la existencia' tenía que desvalorar, en general, la existencia natural y, sólo por expreso y tajante apartamiento de esa existencia natural, realizar la 'existencia' auténtica, así también ahora tiene que parecer el ser-con-otros como una forma de la 'caída' y perdición en el mundo. Sólo por una expresa repulsa de esto se abre al hombre paso a la autenticidad. Así, pues, 'existencia' es siempre y necesariamente la 'existencia' del hombre individual separada del suelo de la comunidad" (Bollnow, 194 /54).

31. En alemán diálogo se dice Dialog, Zweigespräch y Zwiesprache. El término Gesprach está formado por el prefijo Ge = con y Sprache = hablar; con él correspondería más cum + loqui latino que coloquio castellano. Se puede traducir, desde luego, por conversación, pero en el contexto de la poesía de Hölderlin la traducción por la palabra castellana diálogo resulta la apropiada. Sin embargo, en la traducción de "La carta sobre el humanismo" que cito en este trabajo (1948/49), se traduce por discurso, tomando este término en el sentido de conversación. Pero en la traducción de Sobre el Humanismo (1948/60), que incluye la respuesta de Sartre, se vierte por la palabra castellana diálogo. Como se trata de un término fundamental, puse atención a la traducción que se hacía del citado verso de Hölderlin en varias lecturas. Así pude constatar que en las traducciones de "Hölderlin y la esencia de la poesía" (1937/58) de Heidegger y de La transformación de la filosofía de Apel, se utiliza la palabra castellana diálogo, así como dialogue en varias traducciones al inglés (Bruce, 1980; Norton, 1982; Biemel, 1972; Ott, 1972), haciendo la salvedad que éste último es hablante de lengua germánica).

32. "Man lives in language, as language -comenta Ott-. He is a dialogue...Man lives in language. Language is not just one of many abilities at his disposal. He dwells in language. Everything that he is and does comes to pass in the realm of language. Heidegger's

statement regarding this decisive state of affairs is to the point: "...even man as acting being is such only as the one who 'has language...'. Man can act, but he can decide only insofar as the possibilities about which can decide are already disclosed to him as existential possibilities through language, through communication with his fellow man" (Ott, 1972: 169-70).

33. "Pero el habla es monólogo. Esto significa dos cosas: es sólo el habla el que propiamente habla. Y habla solitariamente. Con todo, solitario solamente puede ser quien no está solo; no solo, o sea, no separado, aislado, sin relación alguna. Pero en lo solitario se despliega justamente la ausencia de lo comunitario que prevalece como relación más vinculante con ello. Sam [de Einsam] es el sama gótico, el qua griego. Solitario significa: lo Mismo en lo que tiene de uniente aquello que se pertenece mutuamente. El Decir mostrante en-camina el habla al hablar humano. El Decir necesita resonar en la palabra. Pero el hombre solamente es capaz de hablar en la medida en que pertenece al Decir y que está a su escucha para poder, re-diciendo tras él, decir una palabra. Aquel uso y este re-decir residen en aquella ausencia que no es simple carencia ni, en absoluto, algo negativo" (1959/87: 240).

34. "Todo ente es en el Ser. Escuchar algo semejante suena a nuestros oídos como algo trivial, cuando no como algo insultante. Pues nadie necesita preocuparse de que el ente pertenezca al Ser. Todo el mundo sabe que ente es lo que es. ¿Qué otra cosa le está permitido al ente sino esto: ser? Y sin embargo, precisamente esto: que el ente quede recolectado en el Ser, que en el aparecer del Ser aparece el ente, esto asombró a los griegos, y a ellos en primer lugar y a ellos únicamente" (Heidegger. Cit. Steiner, 1978/86: 41).

La vocación a teorizar y la fidelidad a la misma son, sin lugar a dudas, una forma de vida, en el sentido de Spranger, del más alto rango existencial. La preocupación del existente humano por los problemas filosóficos, religiosos, políticos o artísticos, comprometiéndola vida misma, por encima del utilitarismo inmediatista, signa al ser humano con la más alta categoría antropológica. El problema radica cuando se hipertrofia unilateralmente una de estas formas de vida, como lo planteo y vivió Heidegger. A este respecto, son valederas las críticas de Eco, despojándolas de su mordacidad, en La estructura ausente (1968/78: 449/50).

35. "Con esto mantenemos el sentido primitivo de , como : permitir ver los entes en sí mismos. En la proposición 'el martillo pesa demasiado', no es lo descubierto para el 'ver' ningún 'sentido', sino un ente en el modo de su 'ser a la mano'. Aun en los casos en que este ente no es una tangible ni 'visible' cercanía, mienta la indicación el ente mismo y no, por caso, una mera representación de él, ni nada 'meramente representado', ni menos todavía un estado psíquico del que formula la proposición, su representarse el ente" (Heidegger, 1927/81: 173).

36. "¿Mediante qué modificaciones ontológico-existenciarias surge la proposición de la interpretación del 'ver en torno'?"

El ente tenido en el 'tener previo', el martillo, por ejemplo, es inmediatamente 'a la mano' como un útil. Al volverse éste ente 'objeto' de una proposición, con la formulación de esta se produce desde luego un vuelco en el 'tener previo'. El 'con que' 'a la mano' del tener que habérselas, de la operación, se convierte en el 'sobre qué' de la proposición indicadora. El 'ver previo' apunta a algo 'ante los ojos' en lo 'a la mano'. Mediante el 'dirigir la vista' y para él queda embozado lo 'a la mano' en cuanto tal. Dentro de este descubrir el 'ser ante los ojos' encubriendo el 'ser a la mano' viene a ser determinado lo 'ante los ojos' que hace frente, en su 'ser ante los ojos' de tal o cual manera. Unicamente ahora se franquea el acceso a lo que llamamos 'peculiaridades'. El 'qué' como el cual determina la proposición lo 'ante los ojos' se saca de lo 'ante los ojos' en cuanto tal (Heidegger, Ib.: 176).

37. Utilizo el término proposición existenciaria para evitar la confusión con proposición existencial de la lógica formal.

38. Eludo, por razones metodológicas, tratar el problema del dialogo nombre-Dios, tal como lo plantean los místicos, es decir, de persona a persona.

39. "Consider language within the general range of human acts, actions, and activities is not merely an idiosyncratic methodological device but is essential for understanding communication" (Searle, 1967: 121).

40. La concepción de lenguaje y competencias humanas se afinca en un estricto biologismo o naturalismo, para emplear la palabra de Searle: "The approach taken to Intentionality in this book is resolutely naturalistic, I think of Intentionality states, processes, and events as part of our biological life history in the way that digestion, growth, and the secretion of bile are part of our biological life history" (1983: 160).

41. En Navia (1982: 195 y ss), se analizó la consistencia de la pretensión de Searle de eliminar la perlocutividad a los actos verbales en un contexto de comunicación. La comprensión o intelección del significado del acto ilocutivo, es decir, del significado de la intención del hablante, constituye en sí mismo un cambio en el mundo de creencias del oyente. Antes no se conocía que el hablante tenía la intención F, ahora se la conoce, es decir, -p -- p.

42. Sin embargo, una larga tradición de los estudios gramaticales consideró que la comunicación lingüística se realizaba con oraciones. La pragmalingüística permite superar éste prejuicio.

43. La teoría de los actos verbales proporcionó un instrumento que no solo es fundamental para describir el fenómeno de la comunicación o para plantear un modelo de competencia comunicativa, sino también para otros aspectos de la interacción humana. McGuire (1977), por ejemplo, parte de su análisis para discutir un problema de filosofía política, como es la llamada paradoja de la autoridad (¿Cuáles son los criterios para determinar cuándo la autoridad es legítima?). Para Habermas, es el punto de partida para plantear su pragmática universal, como una parte de su planteamiento crítico de una filosofía práctica de la sociedad y de la praxis humana.

44. Hymes propone las siguientes interrogantes para un estudio de las relaciones entre etnografía y comunicación:

1. What are the communicative events, and their components, in a community?
2. What are the relationships among them?
3. What capabilities and states do they have, in general, and in particular events?
4. How do they work?

45. Gadamer asume y defiende la posición de un relativismo cultural. El círculo hermenéutico implica un siempre renovado acercamiento a la comprensión de una cultura. Cada lectura de una cultura presupone la posibilidad de una relectura y, por ende, de la mayor complejización del objeto histórico-cultural que se ha de comprender. Desde este punto de vista son interesantes las siguientes interrogantes: ¿Existe un modelo de competencia comunicativa relativo a una cultura o a una época histórica? Respecto a las competencias comunicativas particulares de los individuos, ¿se ha de postular un modelo de universalidad relativa que se refiera al universo de la cultura o la época histórica en la que se considera al individuo en cuestión? ¿Es posible la postulación de universales pragmáticos que posibiliten la formulación de un modelo de competencia comunicativa universal para el hombre en general concebido como existente en cualquier contexto cultural e histórico? Si esto fuera posible, ¿no se trataría entonces de una utopía que ha de ser considerada como las restantes utopías?

46. A partir de los fundamentos de la teoría de la competencia comunicativa de Habermas, se está reflexionando sobre problemas de filosofía política, ética, pedagógica, etc. Baste mencionar algunos nombres: McGuire (1977); Beatty (1979); Facchi (1980); Hanalka (1982); White (1984); y el mismo Habermas, sobre la universidad (1987).

47. Sobre las consecuencias de la distinción entre phronesis y techne según Gadamer vease 3.4.2.1.

48. Es importante el análisis sobre estas dos orientaciones existenciales que Bollnow hizo en un congreso sobre educación. Mientras que a la orientación monológica la tipifica como subhumana y sublingüística, considera que la orientación dialógica es el modo de la realización humana y el medio de la formación del hombre (Cfr. Bollnow, 1966/74; 1969).

49. "For Ricoeur, as for Heidegger, 'Man is language'. But language is enigmatic, often equivocal, and always multi-dimensional. This is for the subject as well and in this, language is 'like' the self" (Ihde, 1980:338).

50. Sartre, L'Être et le Néant, 1943, Parte III, cap. iii, 1, págs. 440-41. Cit. Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía.

51. Este proceso se relaciona con una escena en la cual el niño ha sufrido y repelido un conflicto intolerable. "This repulse is coupled with a process of desymbolization and the formation of a symptom. The child excludes the experience of the conflict-filled object relationship from public communication (and at the same time makes it inaccessible for its own ego as well); it separates the conflict-loaded portion of the object representation and desymbolizes, so to speak, the meaning of the relevant reference person. The gap that arises in the semantic field is closed by employing an unquestionable symbol in place of the isolated symbolic content. This symbol of course strikes us as being a symptom, because it has gained private linguistic significance and can no longer be used according to the rules of public language". (Ib.: 119-20). El trabajo del psicoanalista es lograr reconstruir la escena original y el lenguaje destruido (Cfr. Lorenzer, 1977).

52. In normal communication an intersubjectivity, guaranting ego-identity, develops and is maintained in the relation between individuals, who acknowledge one another. On the other hand the analytic use of language allows the identification of the matters in point (thus the categorization of particular items, the subordination of elements under classes, and the inclusion of sets). On the other hand, the reflexive use of language assures a relationship between the speaking subject and the language community, which can no be sufficiently presented by the analytical operations mentioned. For a world, on the level of which subjects maintain mutual existence and understanding solely by virtue of their ordinary communication, intersubjectivity is not a universal according to which the individual could be classified in the same way as element are subordinated to their classes. On the contrary, the relation between I (ego), you (alter-ego) and we (ego and alter-ego) is established only by an analytically paradoxical accomplishment. The speaking persons identify themselves at the same time with two incompatible dialogue roles and thereby ensure the identity of the I (ego) as well as of the group. The one being (ego) asserts his absolute nonidentity in relation to the other being (alter ego); at the same time, however, both recognize their identity, inasmuch as each acknowledges the other as being an ego, that is a non replaceable individual. Moreover that which links them both is a mutual factor (we), a collectivity, which in turn asserts its individuality in relation to other groups; this means that the same paradox relationship is established on the level of intersubjectively linked collectives as holds between the individuals (Habermas, Ib.: 122-3).

53. El término Verständigung tiene en castellano dos posibles traducciones: comprensión y entendimiento. Se puede hablar de comprensión mutua o entendimiento mutuo, casi con la misma acepción, en el sentido de que no se trata de un acto de aprehensión intelectual, sino de un acto práctico en el sentido de Habermas o de un obrar comunicativo en el que se le dio anteriormente. Pero ambos pueden emplearse, en otros contextos, como actos de conocimiento. A 'comprensión' lo analizamos en la concepción de conocimiento

hermeneútico de Gadamer. Allí su significado es cognoscitivo, aunque con las características que da a este término el mismo Gadamer. Con un sentido parecido podemos encontrar al término 'entendimiento' en frases como 'entendimiento del problema matemático', con un contenido significativo claramente cognoscitivo. Emplearé de aquí en adelante la versión comprensión, a pesar que en la traducción castellana de Jiménez se prefiere entendimiento.

54. Hay un aspecto en el punto de partida de Roulet, Auchlin, Moeschler, Rubattel y Schelling, un equipo de trabajo paralelo al Grupo Mi, que explica la selección del principio de negociación como forma de 'diálogo', y es que el objeto de su trabajo es explicar la "estructura y el funcionamiento" de discursos concretos, como editoriales de periódicos, discursos de la vida cotidiana, etc. Su investigación es, en consecuencia, empírica más que teórica. Tan empírica, que está reducida al discurso en lengua francesa. Este es un aspecto del problema de una teoría de la competencia comunicativa: ¿Hasta qué punto es más rendidora una concepción dialógica de la acción comunicativa en el análisis de discursos concretos, los cuales, en un buen porcentaje, se estructuran como discursos estratégicos? Esta interrogante importante es, sin embargo, irrelevante para el propósito de este trabajo.

55. "A mere glance at the historical or (scientific) anthropological record is enough to confirm simultaneously that no society can survive for a minute without some consensus on objectives or cooperative interaction (as in production); and the baleful wisdom that the 'war of all against all' is by no means confined to a fictive primal age. Although in recent times 'consensus' arguments have been criticized as apologies for the status quo, 'conflict' theories can equally well serve this function: we can proscribe dissident groups for threatening the fragility of social order in a world of Hobbesian as well as for disrupting the happy consensus omnium of a 'stable democracy' of these kinds. For a theory of social action, the choice between 'conflict' and 'consensus' assumptions depends on what the theorist wants to render problematic: how it is possible to produce cooperation out of conflict; or how it is possible for conflict to appear in a basically consensual universe" (Norton, 1981: 203-4).

56. Es una paz sui generis, porque es sólo para los países productores de armas. En la última guerra mundial, perecieron ochenta millones de seres humanos, en números redondos. Esta suma ya fue superada en las múltiples guerras provocadas en el Medio y Extremo Oriente, en el África y en Centroamérica. Nada más que esta vez los muertos pertenecen casi exclusivamente al Tercer Mundo.

57. "Con esto hemos llegado a la idea decisiva: el lenguaje y el pensamiento monológico como tales son sólo formas de comportamiento sublingüísticas e infrahumanas. Están justificados y son necesarios como funciones parciales (como muchas funciones infrahumanas integradas al conjunto de la naturaleza humana). Pero cuando se imponen con carácter absoluto se convierten en la expresión de lo

inhumano. El lenguaje y el pensamiento monológicos, como forma de vida dominante, constituyen un comportamiento inhumano. Y casi me atrevería a decir que son sobre todo la quintaesencia de lo inhumano" (Bollnow, 1966/74:5-6).

58. La doctrina de los cuerpos humanos es el fundamento de la doctrina del cuerpo social, de la sociedad (Commonwealth, Cives). Hobbes concibe al hombre como un ser fundamentalmente antisocial. Ello sucede porque como los hombres tienen todas las mismas capacidades, tienen también las mismas esperanzas de conseguir los fines que apetecen (Leviathan, XIII). Como no pueden todos gozar de las mismas cosas, se convierten en enemigos naturales. Hay tres principales causas de disputa: la competencia; la desconfianza, y el deseo de fama. La primera hace que los hombres quieran la ganancia; la segunda, que quieran la seguridad; la tercera que quieran la reputación. Es su estado natural, pues, el hombre es "un lobo para el hombre" (homo homini lupus), de modo que hay -cuando menos en principio- una constante "guerra de todos contra todos" (bellum omnium contra omnes). Si se dejara que los hombres siguieran la naturaleza, la sociedad resultaría imposible; cada uno lucharía por arrebatarse los bienes y la reputación de los demás, y el resultado sería la continua guerra civil (o incivil). Pues "en su estado natural todos los hombres tienen el deseo y la voluntad de causar daño", lo que hace que cada uno tema a todos los demás. Pero si se permitiera esta guerra universal cada uno de los hombres acabaría por ser destruido por todos los demás. Con el fin de evitarlo, de constituir sociedad y, con ella, de permitir a los individuos subsistir sin temor y con seguridad, es preciso que cada uno ceda una parte de lo que apetece. Con ello no se destruye ninguna ley natural, pues si es natural que cada uno apetezca lo que apetecen los demás, es también natural -es, en rigor, una de las "leyes naturales"- que cada uno intente lograr la paz (op. cit., XIV). Pero la paz no podría lograrse si cada uno se empeñara en recurrir a la guerra constante. Por eso los hombres no podrán alcanzar a tener el derecho a nada si no se desprenden de la libertad de perjudicar a los otros. Así, el primer paso que debe darse para hacer posible la sociedad como tal es renunciar. Pero ello no basta: hay que dar otro paso, y es "transferir" -esto es, transferir los derechos propios-. Cuando hay una mutua transferencia de derechos hay lo que se llama "contrato". Así, pues, la sociedad se halla fundada en un "contrato social", en un acuerdo mutuo de no aniquilarse mutuamente (Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía).

59. Cfr. "Esbozo de una fenomenología del haber" que se publicó en castellano como una complementación del Diario Metafísico (1968/69); un estudio divulgativo e interesante es el de Eric From, ¿Tener o ser?, publicado por el Fondo de Cultura Económica (1976/87).

60. " Pero la avidez de novedades que ha quedado en libertad no se cura de ver para comprender lo visto, es decir, para entrar en un 'ser relativamente a esto', sino sólo para ver. Sólo busca lo nuevo para saltar de ello nuevamente a algo nuevo. No es el aprehender y, sabiendo, ser en la verdad lo que interesa a la cura de este ver, sino

que son ciertas posibilidades de abandonarse al mundo. De aquí que la avidez de novedades se caracterice por un específico 'no demorarse' en lo cotidiano. De aquí que tampoco busque el ocio del demorarse en la contemplación, sino la inquietud y la excitación por parte de algo siempre nuevo y del cambio de lo que hace frente. En su no demorarse se cura la avidez de novedades de la constante posibilidad de la 'disipación'. La avidez de novedades no tiene nada que ver con la admirativa contemplación de los entes, con el thaumatheîn [en griego]; a la avidez de novedades no le importa ser llevada por la admiración a la incomprensión, sino que se cura de saber, pero simplemente para tener sabido" (Ib.: 192).

61. La suposición de que la acción comunicativa orientada al acuerdo es central, mientras que la acción estratégica es periférica, como la plantea Habermas en el primer párrafo de "What is Universal Pragmatics", no sólo encierra una renuncia a ontologizarlos, sino también es una táctica metodológica para salvaguardar su proyecto de pragmática formal, en contraste con la pragmática empírica. Mientras esta describe todas las formas de comunicaciones dentro del contexto de una cultura y de una lengua, sean éstas monológicas o dialógicas, la pragmática formal se funda en una teoría relativa a actos verbales puros y típicos. Con ellos se refiere a las formas lingüísticas en su sentido literal y descontextualizadas del hic et nunc. El objeto de la pragmática formal son las condiciones universales de la comunicación dialógica. Habermas no desdeña la investigación pragmática empírica, pero la considera insuficiente y vacía sin la pragmática formal. "Una pragmática empírica que ni siquiera empezara cerciorándose del punto de partida pragmático-formal no dispondría de los instrumentos conceptuales necesarios para reconocer los fundamentos racionales de la comunicación lingüística en la desconcertante complejidad de las escenas cotidianas observadas. Sólo mediante investigaciones planteadas en términos de pragmática formal podemos asegurarnos de una idea de entendimiento, capaz de acercar el análisis empírico a problemas complejos como son el de la representación lingüística de distintos planos de realidad, el de los fenómenos de comunicación patológica o el de la emergencia de una comprensión descentrada del mundo" (Habermas, 1981/87, I: 424). Se analizará este tema con más detenimiento.

62. Cita Emiliano Aguilera en las "Notas Prologales" a los Ensayos de Montaigne. Iberia, 1968: VIII. Considera Aguilera que dichos ensayos son la más acabada realización de la misión que a la palabra escrita asigna Séneca.

63. Tomo este término de Searle, en lugar de ausencia de veracidad (Cfr. Speech Acts, 1969; "Indirect Speech Acts", 1975).

64. "Legítimo" contiene más notas que "apropiado" (Hymes, Canale-Swam, Van Dijk). El segundo es meramente descriptivo, el primero normativo.

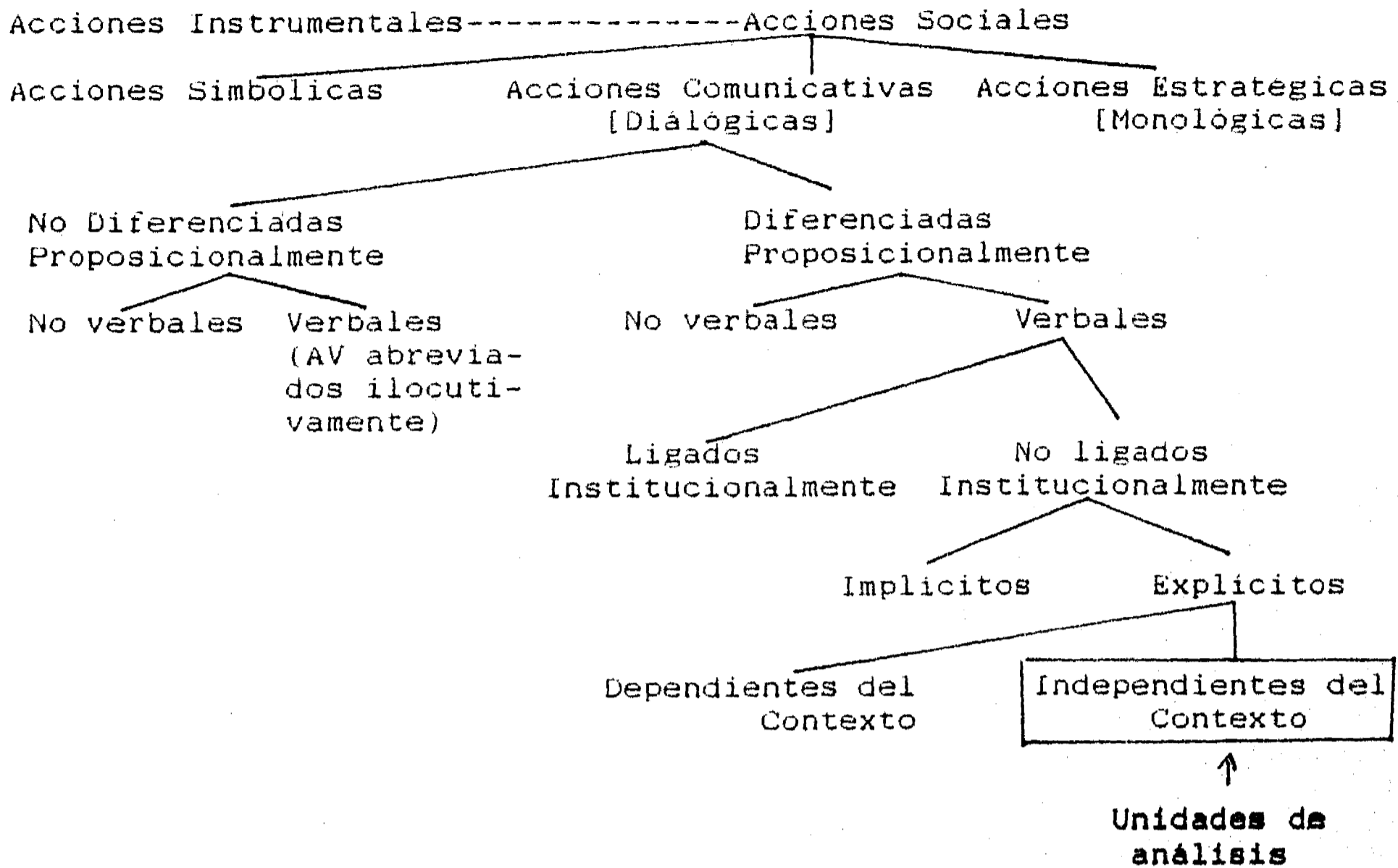
65. In order to utter a sentence, the speaker must fulfill general presuppositions of communication. Even if he fulfills these presuppositions in conformity to the structures that are already given with the sentence employed, he may very well form the sentence itself without also fulfilling the presupposition specific to the telos of communication. This can be made clear with regard to the relations to reality in which every sentence is first embedded through the act of utterance. In being uttered, a sentence is placed in relation to (1) the external reality of what is supposed to be an existing state of affairs, (2) the internal reality of what a speaker would like to express before a public as his intentions, and, finally, (3) the normative reality of what is intersubjectively recognized as a legitimate interpersonal relationship (Habermas, 1976/79: 27-8).

66. "The goal of reconstructive language analysis is an explicit description of the rules that a competent speaker must master in order to form grammatical sentences and to utter them in an acceptable way... speech-act theory postulates a corresponding communicative rule competence, namely the competence to employ sentences in speech acts. It is further assumed that communicative competence has just as universal a core as linguistic competence. A general theory of speech action would thus describe exactly that fundamental system of rules that adult subjects master to the extent that they can fulfill the conditions for a happy employment of sentences in utterances, no matter to which particular language the sentences may belong and in which accidental contexts the utterances may be embedded (Habermas, 1976/79:26).

67. "The production of sentences according to the rules of grammar is something other than the use of sentences in accordance with pragmatic rules than shape the infrastructure of speech situation in general" (Habermas, 1976a/79: 27).

68. "Such expressions do not retain any given pragmatic feature of contingent speech situations; they explain the meaning of certain idealized features of speech situations in general, which the speaker must master if his competence is to be adequate for participating at all in situations of potential speech. A theory of communicative competence can thus be developed in terms of universal pragmatics" (Habermas, 1971: 139).

69. El punto de vista para el deslinde de la unidad de análisis de la pragmática formal es la teoría de la acción comunicativa que, en ciernes, ya está formulada en "What is Universal Pragmatics". Por esta razón, el punto de partida es la distinción entre acción social y no social (instrumental). Luego va derivando los distintos tipos de acción hasta llegar a las unidades de análisis de los actos verbales tal como lo presenta este esquema, en el cual entre corchetes añado la aclaración de marra sobre la acción comunicativa (Habermas, 1976a/79: 40):



70. "For every meaning x, it is the case that, if there is a speaker S in a language community P who means x, then it is possible that there be an expression in the language spoken by P which is an exact expression of x" (S, Kanngiesser, "Aspekte zur Semantik und Pragmatik", in Linguistische Berichte 24 1973: I-28, here p.5. Cit. Habermas, (1976a/79: 39-40).

Esta distinción tiene consecuencias fundamentales en dos áreas del saber tan distintas, como son el psicoanálisis lacaniano y el análisis literario estructuralista de Barthes, Todorov, Genette, el Groupe Mi, etc. Sobre Lacan, ya se abundó en este trabajo. Sobre la teoría literaria estructuralista, cfr. la bibliografía de los autores citados y el buen resumen de Berinstain (1980).

72. "Corresponding to the relational and content aspects in which every utterance can be analyzed, there are (in the standard form) the illocutionary and the propositional components of the speech act. The illocutionary act fixes the sense in which the propositional content is employed, and the act-complement determines the content that is understood "as something..." in the communicative function specified. (The hermeneutic "as" can be differentiated on both communicative levels. With a proposition "P" an identifiable object, whose existence is presupposed, can be characterized as something -e.g., as a "red", "soft", or "ideal", object. In connection with an illocutionary act, that is, through being embedded in a speech act,

this propositional content can in turn be uttered as something -e.g., as a command or assertion). A basic feature of language is connected with this double structure of speech, namely its inherent reflexivity" (Habermas, 1976a/79: 42).

73. Estas dos reglas son evidentemente terminales en el nivel pragmático. Por eso hay que ubicarlas después de las reglas del nivel respectivo. Por otra parte, son las únicas reglas terminales que especificare, pues daré por sabido que, en el nivel semántico por ejemplo, es necesaria una larga especificación de reglas de derivación, al modo como por ejemplo lo propone Chaffe (Cfr. Chaffe, 1970/76; Navia, 1982); otro tanto se puede decir del nivel gramatical.

74. La relevancia de la veracidad como universal pragmático se pone de manifiesto en la tesis del doble vínculo (double bind). Watzlawick et alii se refieren a la misma al analizar la comunicación paradójica. Una de las formas más patéticas de la misma es la manifestada en la esquizofrenia. A este respecto, mencionan las investigaciones de Bateson y sus colaboradores, quienes enfocaron el estudio de la esquizofrenia no sólo como un fenómeno intrapsíquico, sino que "se preguntaron qué secuencias de la experiencia interpersonal provocarían (en lugar de ser el efecto) una conducta capaz de justificar el diagnóstico de esquizofrenia. Supusieron que el esquizofrénico "debe vivir un universo donde las secuencias de hechos son de tal indole que sus hábitos comunicacionales no convencionales resulten en cierto sentido adecuados" (18, pág. 253). Esto los llevó a postular e identificar ciertas características esenciales de tal interacción, para las cuales crearon el término doble vínculo" (Watzlawick et alii, 1967/74: 194).

Lo interesante para este trabajo es que se trata de una investigación que enfoca la relación comunicativa como "causa" que provoca esquizofrenia. Vale la pena citar el resumen que hace Watzlawick sobre las características del doble vínculo. Su mera enunciación patentizará en qué profundidades del ser humano se enraiza la exigencia de veracidad. He lo aquí:

"1) Dos o más personas participan en una relación intensa que posee un gran valor para la supervivencia física y/o psicológica de una, varias o todas ellas. [familiar o no familiar, amistad, amor, cautiverio, etc.]

2) En ese contexto, se da un mensaje que está estructurado de tal modo que: a) afirma algo, b) afirma algo de su propia afirmación y c) ambas afirmaciones son mutuamente excluyentes. Así, si el mensaje es una instrucción, es necesario desobedecerlo para obedecerlo; si es una definición del self o del otro, la persona así definida es esa clase de persona sólo si no lo es, y no lo es si lo es. Así, el significado del mensaje es indeterminado...

3) Por último, se impide que el receptor del mensaje se evada del marco establecido por ese mensaje, sea metacomunicándose (comentando) sobre él o retrayéndose. Por lo tanto, aunque el mensaje carezca de sentido desde el punto de vista lógico, constituye una realidad pragmática: el receptor no puede dejar de reaccionar a él, pero

tampoco puede reaccionar a él en forma apropiada (no paradójica), pues el mensaje mismo es paradójico. Esta situación suele estar determinada por la prohibición más o menos explícita de manifestar que se tiene conciencia de la contradicción o del verdadero problema implícito. Por lo tanto es probable que una persona en una situación de doble vínculo se vea castigada (o al menos se sienta culpable) por tener percepciones correctas, y sea definida como 'mala' o 'loca' incluso por insinuar que puede haber una discrepancia entre lo que realmente ve y lo que 'debería'" (Ib.: 195). (La fuente del resumen es: Bateson, Gregory-Jackson, Don D.-Haley, Jay y Weakland, Jonh, "Toward a Theory of Schizophrenia", Behavioral Science, 1:251-64, 1956).

75. El término aceptabilidad, tal como lo propugnó Chomsky, se refiere al nivel de la realización concreta y empírica del lenguaje. El empleo de Habermas es radicalmente distinto: apunta a las condiciones universales mediante las cuales un acto verbal también universal es aceptable o no, sin restricción de lugar, tiempo, ni siquiera de lengua. Es, pues, una aceptabilidad no empírica, sino pertinente al nivel de una pragmática universal o, como prefiere llamarla Habermas, pragmática formal.

76. El lenguaje ordinario es normalmente ambiguo, pero no en el sentido de Heidegger. Me refiero a que el sentido de un acto verbal expresa muchas veces lo contrario de lo que aparece en el sentido literal de las palabras. En el lenguaje literario, sobre todo desde el uso magistral de la "ironía" sofoclea en el Edipo Rey, la ambigüedad es un rasgo típico de novelas y obras dramáticas para entablar una doble relación semántica: con el personaje interlocutor y con el lector o espectador. Para mencionar sólo un par de casos, baste señalar a Madre Coraje de Brecht y Relaciones peligrosas de

77. Soslayo a lo largo de la formulación del modelo la distinción que efectúa Habermas entre acción y discurso. Esta discriminación ya la efectúa en Teoría y Praxis, donde dice: "'Action' refers to everyday contexts of social interaction, in which information is acquired through sensory experience and exchanged through ordinary language. 'Discourse', on the other hand, designates a realm of communication which is abstracted from the contexts of everyday life. The participants of a discourse are concerned, not to perform actions or to share experiences, but rather to search for arguments and justifications; and not only motive allowed in this search is 'a co-operative readiness to arrive at an understanding'" (Teoría y Práctica: 18. Cit. Thompson, UP, 1983: 119). Se refiere a ella en "Toward a Theory of Communicative Competence", que es pieza fundamental en este acápite: "Elsewhere I have dealt with "discourse" as the form of communication which is free from the constraints of the very processes of action and experience, and which allows for an exchange of arguments on hypothetical validity claims, (whereby truth and legitimacy may count as discursively redeemable validity claims, while veracity can only be subject to a atest of consistency over a period of continued interactions).

...It is only with the transition to "discourse" that the validity claims of an assertion or the claim for the legitimacy of a command, viz. the underlying norm, can explicitly be questioned and topicalized in speech itself. The propositional content of an assertion, in "discourse", is deprived of its assertive force and is treated as a state of affairs which can either be the case or not (the same goes for the content of a command, viz norm, the validity of which we treat hypothetically.) 164.

78. "En. "En esta última línea se mueven los trabajos de lingüistas y sociolingüistas como Wunderlich, Campbell y Kreckel. La pragmática empírica concibe los plexos de la vida social como acciones comunicativas que se van entretrejiendo en los espacios sociales y en las épocas históricas. El conjunto de fuerzas ilocucionarias que cada lengua particular realiza refleja la estructura de estas redes de acción. Las posibilidades lingüísticas de realizar actos ilocucionarios, bien sea en forma de modos gramaticales consolidados, bien sea en las formas, más flexibles, de verbos realizativos, de partículas, de entonación de frases, etc., ofrecen esquemas para el establecimiento de relaciones interpersonales. Las fuerzas ilocucionarias constituyen los puntos nodales de las redes de socialización (Vergesellschaftung) comunicativa; el léxico ilocucionario representa, por así decirlo, las superficies de intersección en que se compenetran el lenguaje y los órdenes institucionales de una sociedad. Esta infraestructura social del lenguaje está ella misma en flujo; varía con las instituciones y formas de vida. Pero en estas variaciones cristaliza también una creatividad lingüística que suministra nuevas formas de expresión con que dominar innovadoramente situaciones no previstas" (Habermas, Ib.: 411).

79. Searle se doctoró en Oxford y la influencia de los llamados filósofos del lenguaje ordinario se advierte en su obra

lingüístico-filosofica. Sobre los oxonianos, cfr. el artículo "Oxford" en el Diccionario de Ferrater Mora.

80. Este cuadro es un resumen de la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Presenta el otros cuadros complementarios, pero considero que este es el que mejor ilustra su pensamiento.

Tipos de acción \ Elementos pragmáticos formales	Actos de habla característicos	Funciones del lenguaje	Orientación de la acción	Actitudes básicas	Pretensiones de validez	Relaciones con el mundo
Acción estratégica	Perlocuciones, imperativos	Influencia sobre un oponente	Orientada al éxito	Objetivante	(Eficacia)	Mundo objetivo
Conversación	Constatativos	Exposición de estados de cosas	Orientada al entendimiento	Objetivante	Verdad	Mundo objetivo
Acción regulada por normas	Regulativos	Establecimiento de relaciones interpersonales	Orientada al entendimiento	De conformidad con las normas	Rectitud	Mundo social
Acción dramática	Expresivos	Presentación de uno mismo	Orientada al entendimiento	Expresiva	Veracidad	Mundo subjetivo

(Habermas, 1981/87, I: 420)

81. No se puede afirmar que la reflexión sobre la ética esté ausente en Habermas. Al contrario, su obra última está concentrada a las repercusiones de la teoría de la competencia comunicativa en las concepciones éticas. Lo que afirmo es que, en la formulación del modelo de competencia comunicativa, no se explicita el componente ético, lo cual me parece inadecuado por las razones anotadas.

BIBLIOGRAFIA

- ACADEMIA DE CIENCIAS DE LA URSS, Problemas Teóricos de la Linguística, Moscú, 1976/79.
- ARNAULD A. -LANCELOT C., Grammaire Générale et Rasonée, Paris, Republications Paulet, 1969.
-, Grammaire Générale et Rasonnée (1960) suivie de La Logique ou L'Art de Pensuer (1962), Geneve, Slatkine Reprints, 1972.
- AIJMER, Karin, "Review: Dieter Wunderlich", Studien zur Sprechktheorie, Franckfurt a, M., Suhrkamp, 1976.
- APEL, Karl Otto, Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften, Dordrecht, Holland, D, Reidel, 1967.
-, "The a priori of communication and the foundation of the humanities", Man and World, 5, 1, 1972a, 3-37.
-, Towards a Transformation of Philosophy, London, Routledge and Kegal Paul, 1972/80.
-, La transformación de la filosofía (2t.), Madrid, Taurus, 1973/85.
-, "Acerca de la idea de una pragmática trascendental del lenguaje", SIMON, J., Aspectos de la filosofía del lenguaje, 1974/77, pp. 227-262.
-, "The Transcendental Conception of Language Communication and the Idea of a First Philosophy (Toward a Critical Reconstruction of the History of Philosophy in the Light of Language Philosophy)", Herman Parret (Ed.), History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics, Berlin and New York, Walter de Gruyter, 1975a.
-, "The Problem of Philosophical Fundamental Grounding in Light of a Transcendental Pragmatic of Language", Man and World, 8, August, 1975b, 239-275.
-, "Types of Social Science in the Light of Human Interest of Knowledge", Social Research 44, Autum 1977, 425-470.
-, "Trascendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy", Phylosophic Exchange, 2, Summer, 1978, 3-22.
-, Understanding and Explanation, A Transcendental - Pragmatic Perspective, Mass, Mit Press, 1979/1984.

- "The 'Erklaren/Verstehen' - controversy on the Philosophy of the Natural and Human Sciences", G. FLISTAD (ed.) (1980), Chronicles (of the International Institute for Philosophy vol. II.
- "Three dimensions of understanding meaning in analytic philosophy: linguistic conventions, intentions, and reference to things". Philosophy and Social Criticism, 7, 2, 1980 a, 116-142.
- "Hermeneutic philosophy of understanding as heuristic horizon for displaying the problem dimension of analytic philosophy of meaning", Philosophy and Social Criticism, 7, 3/4, 1980 b, 243-259.
- ARMSTRONG, D. M., "Meaning and Communication", Philosophical review, 1/4, 1971, pp. 427-447.
- APOSTEL, Leo, "Epistemología de la lingüística", PIAGET, J., (Ed.), (1979).
- APRESIAN, In. P., La lingüística estructural soviética, Madrid, Akal Editor, 1966/75.
- ARANGUREN, José Luis, La comunicación humana, Madrid, Guadarrama, 1975.
- ARENS, Hans, La lingüística, Sus textos y su evolución desde la antigüedad hasta nuestros días, (2t.), Madrid, Gredos, 1969/75.
- AUSTIN, John Langshaw, How to Do things whit Words, Harvard, 1962.
- Palabras y acciones, cómo hacer cosas con palabras, Buenos Aires, Paidós, 1962/71.
- AVILA, Raúl, La lengua y los hablantes, México, Trillas, 1977.
- BALLMER, Thomas T., "Words sentences, texts, and all that", Text 1, 2, 1981, 163-189.
- BAR-HILLEL, Y., "Logical syntax and semantics", Language, 30, 1954, 230-7.
- "On Habermas' Hermeneutic Philosophy of Language", Synthese, 26, 1973, 1-12.
- BAYES - CHOMSKY -MAC CORQUODALE - PREMACK - RICHELLE, ¿Chomsky o Skinner? La génesis del lenguaje, Barcelona, Fontanella, 1977.
- BEATTY, Joseph, "'Communicative competence' and the skeptic", Philosophy and social Criticism, 6, 3, 1979, 268-287.
- BEAUGRANDE, Robert-Alain de, "The pragmatics of discourse planning",

Journal of Pragmatics, 4, 1980, 15-42.

-, "Linguistics as discourse: A case study from semantics", Word, 35, 1, 1984, 15-57.
- BENVENISTE, Emile, Problemas de lingüística general, México, S. XXI, 1979.
- BERLO, David K., El proceso de la Comunicación, Introducción a la teoría y la práctica, Buenos Aires, Ateneo, 1971.
- BERSTEIN, Basil, "Códigos amplios y restringidos: sus orígenes sociales y algunas consecuencias", GARVIN - LASTRA, Antología de estudios de etnolingüística, (1964/74).
-, Class, Codes and Control, V. I. Theoretical studies towards a sociology of language, London, Routledge and Kegan Paul, 1973.
- - VARIOS, Class, Codes and Control, Vol. 2, Applied studies toward a sociology of language, London, Routledge and Kegan Paul, 1973.
- BEVER, Thomas et alli, An Integrated Theory of Linguistic Ability, 2t., Standford Terrace, The Harvester Press Limited, 1977.
- BICKERTON, Derek, Roots of Language, Ann Arbor, Karoma, Pub., 1981.
-, "The Language Bioprogram Hypothesis", 1983 (Borrador).
- BIEMEL, Walter, "Poetry and Language in Heidegger", KOCKELMANS, Joseph, J. (Ed.), (1972).
- BIERWISCH, Manfred, "Semántica", LYONS, Nuevos Horizontes en Lingüística, Madrid, Alianza Ed. 1970/75.
- BINKLEY, Robert - BRONAUGH, Richard - MARRAS, Ansonio, Agent, Action, Reason, Oxford, Blakwell, 1971.
- BIRUS, Hendrik, "Hermenutics Today: Some Skeptical Remarks", New German Critique, 42, 1987, 71-78.
- BLACK, Max, "Presupposition and implication", PETOFI-FRANCK, Prasuppositionen in Philosophie und Linguistik, Frankfurt, Athenäum, 1973.
- BLOOMFIELD, Leonard, Lenguaje, New York, H. Holt and Co, 1933.
- BOAKES, R. A. - HALIDAY, M. S., "El análisis skineriano de la conducta", CHOMSKY - TOULMIN - WATKINS y otros, (1970/74), 215.

- BLEICHER, Josef, Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique, London, Routledge and Kegan Paul, 1983.
- BLOCH, Ernst, El principio de la esperanza, 3t., Madrid, Aguilar, 1959/77.
- BOLLNOW, Otto Friedrich, Filosofía de la existencia, Madrid, Revista de Occidente, 1954/194.
- Lenguaje y educación, Buenos Aires, Sur, 1966/74.
- "La educación para el diálogo", Humboldt, Año 10, 38, 1969, pp. 2-9.
- BORDEN, George, Introducción a la teoría de la comunicación humana, Madrid, Editora Nacional, 1971/74.
- BRAUNSTEIN, Néstor A., Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan), Mexico, S. XXI, 1980.
- "Linguistería (Lacan, entre el lenguaje y la lingüística)", El lenguaje y el inconsciente freudiano, México, S. XXI, 1982.
- BRODY, T. A. et alli, Symposium sobre Información y Comunicación, México, UNAM, 1963.
- BUHLER, Karl, Teoría del lenguaje, Madrid, Rev. de Occidente, 1934/67.
- BURLATSKI, F., (Redactor), Materialismo Dialéctico, Moscú, Progreso, 1981.
- CAMPBELL, R. -WALES, R., "The study of language acquisition", LYONS, S. (Ed.), New Horizons in linguistic, (1970), 242-260.
- CAMPS, Victoria, Pragmática del lenguaje y Filosofía Analítica, Ed. Peninsula, Barcelona, 1976.
- CANALE, Michael -SWAIN, Merrill, "Theoretical Bases of Communicative Approches to Second Language Teaching and Testing", Applied Linguistics, I, 1, Spring 1980, 1-47.
- CAPRA, Dominick La, "Habermas and the Grounding of Critical Theory", 237-264.
- CARE, Norman S. -LANDESMAN, Charles (eds), Reading in the theory of action, Bloomington, Indian U.P., 1968.

- CARNAP, R., The logical syntax of language, London, Routledge and Kegan Paul, 1934/71.
- , Foundations of Logic and Mathematics, Chicago, 1939.
- , Introduction to Semantics, Cambridge, Mars, 1942.
- CARROL, John B., The Study of Language, Harvard University Press, Cambridge, 1959
- CASSIRER, Ernst, Las ciencias de la cultura, México, Fondo de Cultura Económica, 1942/72.
- , Antropología filosófica, México, Fondo de Cultura Económica, 1944/87.
- , Filosofía de las formas simbólicas, 3t., México, Fondo de Cultura Económica, 1964/71.
- CHAFE, Wallace L., Significado y estructura de la lengua, Barcelona, Planeta, 1970/76.
- CHARDIN, Teilhard de, El fenómeno humano, Barcelona, Taurus, 1955/74.
- CHERRY, Colin, On human communication, Cambridge, MIT, 1971.
- CHISHOLM, Roderik, "On the Logic of Intentional Action", BINKLEY - BRONAUGH - MARRAS (Eds.), Agent, Action and Reason, (1971), 38-68.
- CHOMSKY, Noam, "Logical syntax and semantic: their linguistic relevance", Language, XXXI, 1955d, 36-45 (traducción en Langages, II, 1966, 42-57).
- , Estructuras Sintácticas, Mexico, S. XXI, 1957/74.
- , "Verbal behavior, By B.F. Skinner", Language, 35, 1, 1959, 26-58.
- , Problemas actuales en teoría lingüística, México, S. XXI, 1964/1977.
- , Aspectos de la teoría de la sintaxis, Madrid, Aguilar, 1965/70.
- , Lingüística Cartesiana. Madrid, Gredos, 1966/69.
- , "La lengua y la mente", Los fundamentos de la gramática transformacional, CONTRERAS, H. (1966/71).
- , Lenguaje y Entendimiento, Barcelona, Seix Barral, 1968/73.

- "Deep Structure, Surface Structure and Semantic Interpretation", STEINBERG - JACOBOVITS (Eds.), (1968/76), Trad. S. XXI, 1979.
- "Estructura latente, estructura patente e interpretación semántica", EN SANCHEZ DE ZABALA, V., Sintáctica y semántica en la gramática generativa, México, S. XXI, 1968/79.
- Conocimiento y libertad, Barcelona, Ariel, 1971/77.
- "Algunas cuestiones empíricas de la teoría de la gramática transformacional", Sintáctica y Semántica en la Gramática Generativa, México, S. XXI, 1972/79.
- "Observaciones sobre la nominalización", Syntaxis y semántica en la gramática generativa, México, S. XXI, 1972/79.
- The Amherst Lecture, Documents Linguistiques, Université de Paris VI, 1974.
- Reflexiones sobre el lenguaje, Barcelona, Ariel, 1975/79.
- "Question on Form and Interpretation", Essays on form and interpretation, 1977a, 25-59.
- Essays on Form and Interpretation, New York, American Elsevier, 1977a.
- "On Wh-Movement", P. CULICOVER-T. WATSON - A. AKMAJIAN, (Eds), 1977b.
- - LASKIN, H., "Filters and Control", Linguistic Inquiry, 8, 1977, 425-504.
- "A remark on contraction", Linguistic Inquiry, 9, 1978, 268-274.
- "On Binding", Linguistic Inquiry, 11, 1, 1980a, 1-46.
- Rules and Representations, New York, Columbia University Press, 1980b.
- Lectures on Government and Binding, Foris, Dordrecht, 1981.
- Some Concepts and Consequences of the Theory of Government and Binding, 1981 (Inédito).

- , Knowledge of Language, Its Nature, Origin and Use, New York, Praeger Pub., 1985.
- , Managua Lectures, Cambridge, MIT Press, 1988.
- - TOULMIN, S - WATKINS y otros, La explicacion en las ciencias de la conducta, Madrid, Alianza Editorial, 1970/74.
- - VARIOS, La teoria estandar extendida, Madrid, Catedra, 1979.
- - PIAGET, Jean, Teoria del lenguaje - Teorias del aprendizaje, Barcelona, Grijalbo, 1979/83.
- CHOMSKY, Carol, "Stages in language development and reading exposure", Harvard Educational Review, 42, 1, 1972, 1-33.
- CHUA, Beng Huat, "Sociology and the linguistic distance: a comment", Philosophy and social Criticism, 2, 1979, 174-190.
- CLARK, Herbert H. - HAVILAND, Susan E., "Los procesos psicologicos como explicacion lingüística", COHEN, (1980).
- COHEN, David, Explicación del fenómeno lingüístico, México D.F., Trillas, 1980.
- COLE, Michael - SCRIBNER, Sylvia, Cultura y pensamiento, relación de los procesos cognoscitivos con la cultura, México, Limusa, 1974/77.
- CONTRERAS, Heles (Compilador), Los fundamentos de la gramática transformacional, Mexico, S. XXI, 1971.
- COPI, Introducción a la lógica, Buenos Aires, Eudeba, 1962.
- CORVEZ, Maurice, Los estructuralistas, Foucault, Levi-Strauss, Lacan, Althusser y otros. Buenos Aires, Amarrortu, 1969/72.
- CURTISS S. - FROMKIN, V. - KRASHEN, S. - RIGLER, D. - RIGLER, M., "The linguistics development of Genie", Language, 50, 528-55.
- DAHL, Osten, "Presupposition and propositions", PETOFI, (1973), 409-419.
- , Topic and comment, contextual boudness and focus, Hamburg, Helmut BuskeVerlag, 1974.
- DALLMAYR, Fred R., "Reason and Emancipation: Note on Habermas", 79-109.
- DANCE, Frank E.X. et alii, Human Communication Theory, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1967.

- DASCAL, M. - MARGALIT, A, "A New 'Revolution' in Linguistics, 'Text-Grammars' vs. 'Sentence-Grammars', En Theoretical Linguistics, 1, 1-2, 1974, 195-213.
- DAVIDSON ALEXANDER, J., "The natural standard of speech", Cultural Hermeneutics, 3, 1976, 267-294.
- DAVIDSON, Donald, "The logical form of action sentences", RESCHER.
-, "Action, Reasons, and Causes", CARE, N. - LANDESMAN, CH, (Eds), (1963/68), 179-198.
-, "Agency", BINKLEY - BRONAUGH - MARRAS, (1971), 3-25.
- DAVIDSON - HARMAN (Eds.), Semantics of natural language, Boston, D. Reidel Pub., 1972.
- DAVIS, S., "Speech Acts, Performance and Competence", Journal of Pragmatics, 3, 1979, 497 ff.
- DIJK, Teun A. Van, Texto and Context, Explorations in the semantics and pragmatics of discourse, London, Longman, 1977a/1980.
-, Texto y Contexto, Semántica y pragmática del discurso, Madrid, Cátedra, 1977/1980.
-, Estructuras y funciones del discurso, México, S. XXI, 1980.
-, "Text Grammar and Text Logic", PETÖFI, J. S. - RIESER, H. (Eds), (1973), 17-79.
-, Estructuras y funciones del discurso, México, S. XXI, 1980.
-, La ciencia del texto, Barcelona, Paidós, 1978/83.
-, "El procesamiento cognoscitivo del discurso", Acta Poética, 2, 1982, 3-26.
- DOUGHERTY, Ray C., "¿Qué es y qué no es explicación?", COHEN, D. (1980).
- DREITZEL, Hans Peter, Recent Sociology, Patterns of Communicative Behavior, New York, Macmillan, 1971.
- DROSTE, F. G., "On communication" (Review), Semiótica, 31, 1/2, 1980, 165-172.

- DUBOIS -CHARLIER, Françoise, "La sémantique générative: une nouvelle theorie linguistique?", LANGAGES, 27, 1972, 5-77.
- DUCROT, Oswald, "Lógica y linguística", Logica y Linguística, 1966/78, 7-32.
- - TODOROV, Tsvetan, Diccionario Enciclopédico de las ciencias del lenguaje, Buenos Aires, S. XXI, 1972.
- ECO, Umberto, La estructura ausente, Introduccion a la semiótica, Barcelona, Ed. Lumen, 1968/78.
- "The sign revisited", Philosophy and Social Criticism, 7, 3/4, 1980, 262-297.
- Tratado de Semiotica General, México, Ed. Nueva Imágen y Lumen, 1976/78.
- EMONDS, J. - BOLIGER, D. - NEWMAYER F. J. -PONZIO, A. y otros, Linguística y Sociedad, México, S. XXI, 1976.
- ENGELS, Federico, "El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre", ; MARX, C. - ENGELS, F., Obras Escogidas, t.III, Moscú, Progreso, 1895/1976, 66-79.
- EYERMAN, Ron - SHIPWAY, David, "Habermas on work and culture", Theory and Society, 10, 1981, 521-546.
- FACCHI, Paolo, "The quest for certain communication: outlines of a theory", Philosophy and Social Criticism, 7, 3/4, 1980.
- FERRATER MORA, J., Diccionario de Filosofia, Euenos Aires, Sudamericana, 1958 (4a Ed.).
- - VON WRIGHT, G., Henrik - MALCOLM, Norman - POLE, David, Las filosofias de Wittgenstein, Barcelona, Oikos-Tau, 1966.
- FILLMORE, Charles J., "Hacia una moderna teoria de los casos", CONTRERAS, (1966/71).
- "The case for case", Universals in linguistic theory, Ed. by Edward Bach and Robert T. Arms, New York, 1967c.
- "Verbs of Judging: an exercise in semantic description", Studies in Linguistic Semantics, New York, Holt, Rinehart, 1969/71.
- "Types of lexical information", Steinberg - Jacobovits (Ed.), 1971.
- "Algunos problemas de la gramática de casos", SANCHEZ DE ZABALA, V. (1971/76).

- , "Pragmatics and the descriptions of discourse", Schmidt, S., (1976), 83-104.
- FISHMAN, Joshua, "Una sistematización de la hipótesis whorfiana", Comunicacion y Cultura, 3, Semántica y Pragmática, Buenos Aires, Nueva Vision, 1966/77, 165-181.
- , Sociolinguistics, A brief introduction, Rowley, mass, Newbury House Publishers, 1970.
- , "Domains and the Relationship between de Micro - and Macro-sociolinguistics", GUMPERS y HYMES, (1972), 435-453.
- FITZGERALD, P. J., "Voluntary and Involuntary Acts", CARE-LANDESMAN, Readings ind the theory of action (1968).
- FODOR, Janet Dean, KATZ, J., The structure of language, Prentice - Hall, 1964.
- , The Language of Thought, Cambridge, Mass, Harvard Univ, Press, 1979.
- , "Learnability and Parsability: a Reply to Culicover". Natural Language and Linguistic Theory, 2, 1984, 105-150.
- , "Situations and Representations", Linguistic and Philosophy, 8, 1985, 13-22.
- FOUCAULT, Michel, Las palabras y las cosas (Una arqueologia de las ciencias humanas), Mexico, S. XXI, 1966/81.
- FRAASSEN, Bas C. Van, "Presuppositions, implication, and self reference", PETOFI, 1973, 97-116.
- FRANKEL, Boris, "Habermas talking: an interview", Theory and Society, 1, 1974, 37-58.
- FRENCH, P.L., "Disint egrating theoretical distinctions and some future directions in psycholinguistics", CARTERETTE, Edward C. - FRIEDMAN, Morton P., Handbook of Perception, VII, (Language and Speech), New York, Academic Press, 1976.
- FREUD, Sigmund, Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1905/1973.
- FRISCH, Karl Von, La vida de las abejas, Barcelona, Ed. Labor S.A., 1955/76.
- FROM, Erich, ¿Tener o ser? México, Fondo de Cultura Económica, 1976/78.

- GABAS, Raúl, J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística, Barcelona, Ariel, 1980.
- GADAMER, Hans-Georg, Verdad y método, Salamanca, Sígueme, 1963/77.
- "The problem of Historical Consciousness", RABINOW, P. - SULLIVAN, W., Interpretative Social Science, Berkeley, University of California Press, 1963/79.
- Philosophical Hermeneutics, LINGUE, David E. (Ed.), Berkeley, Berkeley Univ., 1976. (Colección de artículos).
- "The Universality of the Hermeneutical Problem", LINGUE, D. (Ed.), Philosophical Hermeneutics, 1966/76.
- "On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection", LINGUE, D. (Ed.), Philosophical Hermeneutics, (1967/76), 18-43.
- "Hermeneutics and Social Science", Cultural Hermeneutics, 2, (1975), 307-316.
- "Man and Language", LINGUE, D. (Ed.) Philosophical Hermeneutics (1966/76).
- "The Problems of Historical Consciousness", Graduate Philosophy Journal, New School of Social Research, 5, 1, 1975.
- Reason in the Age of Science, Cambridge, MIT, Press, 1976/82.
- "What is Practice? The Conditions of Social Reason", Reason in the Age of Science, 1976/82a.
- "Hermeneutics as Practical Philosophy", Reason in the Age of Science, 1976/82b.
- "Hermeneutics as a Theoretical and Practical Task", Reason in the Age of Science, 1978/82.
- "Practical Philosophy as a Model of Social Sciences", Research in Phenomenology, IX, 1979.
- GADET, Françoise - PECHEUX, Michel, La lengua de nunca acabar, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1981/84.
- GALLUP, G., "Chimpanzees self-recognition", Science, 167, (1970), 86-87.
- GARCIA BERRIO, Antonio, "Situación de la teoría textual" (La teoría de J.S. Petófi en el marco de la lingüística de texto), PETÓFI, A. -

GARCIA BERRIO, A., (1978).

- GARVIN - LASTRA, Antología de estudios de socio-linguística y etnolingüística, Mexico, UNAM.

- GAZDAR, Gerald, "Pragmatics and logical form", Journal of Pragmatics 4, 1980, 1-13.

- GELLNER, Ernest, Palabras y cosas, Madrid, Tecnos, 1959/62.

- GIER, Nicholas F., "Wittgenstein and Forms of Life", Philosophy of Social Sciences, 10, 1980, 241-258.

- GODED, Jaime, Antología sobre la comunicación humana, México, UNAM, 1976.

- GOTTLIEB, Roger S., "The Contemporary Critical Theory of Jürgen Habermas", a Review of J. Habermas KHI, LC, TP, CES, Ethics 91, 1981, 280-95.

- GRANDY, Richard E. - WARNER, Richard, Philosophical Grounds of Rationality, Intentions, Categories, Ends., Oxford, Clarendon Press, 1986.

- GREEN, Judith, Pensamiento y lenguaje, México, Co. Editorial Continental, 1975/79.

- GREIMAS, A. J., "Pour un théorie des Modalités", Langages, 43, 1976.

- GRICE, H. P., "Meaning", Philosophical Review, 66, 3, 1957, 377-388.

- Logic and Conversation, (policopiado), 1968.

- GUTTORM, Floistad, "Notes on Habermas proposal for a Social Theory of Knowledge", Inquiry, 13, 1970, 175-198.

- HABERMAS, Jürgen, Historia y crítica de la opinión pública, Barcelona, Gustavo Gili, 1962/81.

- Teoría y Praxis, Buenos Aires, Sur, 1971.

- Agire comunicativo e logica delle scienze sociali, Bologna, Il Mulino, 1967/80.

- Knowledge and Human Interest, Boston, Beacon Press, 1968/71.

- Respuestas a Marcuse, Barcelona, Anagrama, 1968.

- "On Systematically Distorted Communication", Inquiry 13, 1970, 205-218.

- , "Toward a Theory of Communicative Competence", DREITZEL, (1971).
- , "Why More Philosophy", Social Research, 38, 1971, 311-325.
- , Communication and the Evolution of Society, Boston, Beacon Press, 1976/79.
- , "What is Universal Pragmatics? Communication and the Evolution of Society, Boston, Beacon Press, 1976/79.
- , "Moral Development and Ego Identity", Communication and the Evolution of Society, 1976/79.
- , "History and evolution", Telos, 39, 1976/79, 5-44.
- , "Some distinctions in Universal Pragmatics", Theory and Society, 3, 1976, 155-167.
- , La reconstrucción del materialismo histórico, Madrid, Taurus, 1976/81.
- , "A Review of Gadamer's Truth and Method", Mc CARTHY-DALLMY, F. R. (Eds.) Understanding and Social Inquiry, London, University of Notre Dame Press, 1977.
- , "Martin Heidegger: On the Publication of lectures from the year 1935", Graduate Philosophy Journal, 6, 1977, 155-180.
- , "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", Social Research, 44, 1977, 3-24.
- , "History and Evolution", Telos, 39, 1979, 5-44.
- , The theory of communicative action (2 t.), Boston, Beacon Press, 1981/84.
- , Conciencia moral y acción comunicativa, Barcelona, Peninsula, 1983/85.
- , "Initial Reactions" (Inedito),
- HALLIDAY, M.A.K., "Estructura y función del lenguaje", LYONS, J., (1970/75).
- , Language as social semiotic, The social interpretation of language and meaning, London, Edward Arnold, 1978.
- , Explorations in the functions of language, London, Edward Arnold, 1973.

- An introduction to functional grammar, London, Edward Arnold, 1985.
- HAMEL, Raimon Enrique, "Constitución de la interacción verbal", Estudios de lingüística aplicada, 1, 2, 1982, 31-80.
- HAMLYN, D. W., "Causality and Human Behaviour", En CARE-LANDESMAN, (1968), 48-67.
- HAMMARSTROM, Goran, "Is linguistic a natural science?", Lingua, 45 1978, 15-31.
- HANALKA, H., "Is it possible to change the laws of the social sciences: lebenswelt and critical reflection in Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns", 9, 2, 1982, 192-226.
- HARE, R. M., "Wanting: Some Pitfalls", BINKLEY - BRONAUGH - MARRAS, Agent, Action and Reason, (1971), 81-97.
- HARMAN, Gilbert, "Deep Structure as Logical Form", DAVIDSON - HARMAN, (1972), 25-47.
- HARNISH, Robert - FARMER, Ann, "Pragmatics and the Modularity of the Linguistic System", Lingua, 63, 1984, 255-277.
- HARRAH, David, Communication: A Logical Model, Cambridge, MIT. Press, 1963.
- HARTNACK, Justus, Wittgenstein y la filosofía contemporánea, Barcelona, Ariel, 1972.
- HASELOFF, Walter, La comunicación, Caracas, Tiempo Nuevo, 1970.
- HAYAKAWA, Samuel, El lenguaje en el pensamiento y en la acción, Mexico, Uthea, 1967.
- HEIDEGGER, Martin, El Ser y el Tiempo, México, Fondo de Cultura Económica, 1927/67.
- "Carta sobre el Humanismo", SARTRE, J. P. - HEIDEGGER, M, Sobre el humanismo (1948/60).
- Sendas Perdidas, Buenos Aires, Losada, 1950/60.
- Arte y Poesía, México, Fondo de Cultura Económica, 1952/82, (1937).
- De camino al habla, Barcelona, Serdal Guitard, 1957/87.

- HEISENBERG, Werner, "Ley natural y estructura de la materia", El humanismo en la Filosofía de la Ciencia, México, UNAM, 1966/67.
- HEMPEL, Carl G., Filosofía de la Ciencia Natural, Madrid, Alianza Editorial, 1966/80.
- HIERRO S. - PESCADOR, José, La teoría de las ideas innatas en Chomsky, Barcelona, Labor, 1975.
- HJELMSLEV, Louis, Prolegómenos a una teoría del lenguaje, Madrid, Gredos, 1953/71.
- - ULDALL, H. J., "Outline of glosematics, A study in the methodology of the humanities whit special reference to linguistics". TCLC, X₁, Copenhage, 1957.
- Essais Linguistiques, Paris, Les Editions de Minuit, 1959/71.
- El lenguaje, Madrid, Gredos, 1966/68.
- HORMANN, Hans, Psicología del Lenguaje, Madrid, Gredos, 1973.
- Querer decir y entender, fundamentos para una semantica psicologica, Madrid, Gredos, 1976/82.
- HUGHES, Justin, "Group Speech Acts", Linguistics and Philosophy, 7, 1984, 379-395.
- HÜLSZ, Enrique, "Habermas y la idea de la acción comunicativa", Thesis, Abril, 1981, 66-70.
- HYDE, Michael J., "Philosophical Hermeneutics and Communicative Experience: the Paradigm of Oral History", Man and World, 13, 1-2, 1980, 81-98.
- HYMES, Dell, "Hacia etnografías de la comunicación", GARVIN-LASTRA, Antología de estudios de Etnolingüística y Sociolingüística, (1974).
- "The Antropology of Communication", DANCE (Ed.), (1967).
- "On Communicative Competence", PRIDE, J. - BRIDE, (Eds.) Sociolinguistics, (1972), 269-293.
- "A comment on Lemert", Theory and Society, 7, 1979, 307-318.
- IHDE, Don, "Interpreting Hermeneutics: Origins, Developments and Prospects", Man and World, 1. 13, 3-4, 1980.
- IKTONEN, Esa, Causality in Linguistic Theory, London, Croom Helm,

1983.

- INGRAM, David Bruce, Truth, method, and understanding in the human sciences: the Gadamer-Habermas controversy, Ph. D. thesis, 1980.
- JACKENDOFF, Ray, "On the Phrase The Phrase 'The Phrase'", Natural Language and Linguistic Theory, 2, 1984, 25-37.
- JAKOBSON, Roman, Ensayos de lingüística general, Barcelona, Seix Barral, 1975.
- , Lingüística, poética, tiempo, Barcelona, Grijalbo, 1980/81.
- JASPERS, Karl, La Filosofía desde el punto de vista de la existencia, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1942/57.
- JOHNSON - LAIRD, "La percepción y la memoria de oraciones", LYONS, Nuevos Horizontes en la Lingüística, (1970/75).
- KATAN, Martin - KOPLIN, James B., "Choque de paradigmas: comentario sobre "Algunas críticas al conductismo y la teoría del aprendizaje con especial referencia a Breger y Mc Gaugh y a Chomsky", NUDLER (1975), 381-383.
- KATZ, Jerrold J., "El Mentalismo en la Lingüística", CONTRERAS H., Los fundamentos de la gramática transformacional, Mexico, S. XXI, 1971.
- , Semantic Theory, New York, Harper and Row, 1972.
- , Propositional Structure and illocutionary Force, A study of the contribution of Sentence Meaning to Speech Acts, Sussex, The Harvester Press, 1977.
- , "Pragmatics and Presupposition", BEVER, T. et alli (1977).
- - LANGENDOEN, D. Terence, "Pragmatics and Presupposition", Language, 52, 1, 1976.
- KEVELSON, Roberta, "Semiotics and the Art of Conversation", Semiótica, 32, 1/2, 1980, 54-80.
- KIPARSKY, Paul - KIPARSKY, Carol, "Fact", PETOFI, (1973), 315-354.
- KOCKELMANS, Joseph (Ed.), On Heidegger and Language, Evanston, Northwestern Univ. Press, 1972.
- KOERNER, Konrad, "Karl Bühler's Theory of Language and Ferdinand de Saussure's 'Cours'", Lingua, 62, 1984, 3-24.

- KRESS, G. R., (Ed), Halliday: system and function in language, London, Oxford Univ. Press, 1976.
- KUHN, Thomas S., The structure of scientific revolutions, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1970.
- La estructura de las revoluciones científicas, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1962/80.
- LABOV, William, "Ultracorrección de la clase media como factor del cambio lingüístico", GARVIN - LASTRA, Antología de Estudios de Etnolingüística y Sociolingüística, (1966/1974).
- "Sobre el mecanismo del cambio lingüístico", GARVIN - LASTRA, Antología de estudios de Etnolingüística y Sociolingüística, Mexico, D.F., UNAM, 1964/74.
- LACAN, Jacques, "Las formaciones del inconsciente", LACAN, J., Las formaciones del inconsciente, Buenos Aires, Nueva Vision, 1958/79, 65-124.
- Escritos, Mexico, S. XXI, 1^{er} t., 1966/71; 119 t. 1966/84.
- Le Seminaire, XI, Paris, Sevil, 1973.
- LADRIERE, Jean, Language and Belief, Londres, Mc Millan, 1972.
- LAKATOS, Imre, "La falsación y la metodología de los programas de investigación científica", LAKATOS, I. - MUSGRAVE, A., 1970/75, 203-344.
- - MUSGRAVE, Alan (Eds.), La crítica y el desarrollo del conocimiento, (Actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia celebrado en Londres en 1965), Barcelona, Grijalbo, 1970/75.
- LAKOFF, George, "Linguistics and natural logic", DAVIDSON D. - HARMAN, G. (1972), 545-665.
- LAKOFF, Robin, "Language in Context", Language, 48, 4 (1972).
- LALANDE, André, Vocabulario Técnico y Crítico de la Filosofía, Buenos Aires, Ateneo, 1962/67.
- LANGENDOEN, D. Terence - SAVIN, Harris B., "The projection problem for presuppositions", PETÖFI, (1973), 365-371.
- LENIN, Vladimir Ilich, Materialismo y Empiriocriticismo, Moscú, Progreso, 1908/77.
- LEHERER, Keith, "Coherence, Consensus and Language", Linguistics and Philosophy, 7, 1984, 43-55.

- LEONTIEV, A. A., El lenguaje y la razón humana, Montevideo, Pueblos Unidos S.A., 1966.
-, "The Psychological Structure of Meaning", Soviet Psychology, 2, 3, 1969, 37-8.
-, "Inner Speech and the Process of grammatical generation of utterances", Soviet Psychology, 1969, 2, Nº 3, 11-6.
-, "Soviet Psycholinguistics", New Trends XX International Congress Psychology, Tokio, 1972.
- LIBERMANN, David, Linguística, interacción comunicativa y proceso psicoanalítico, 2t., Buenos Aires, Nueva Visión, 1976.
- LORENZER, Alfred, Bases para una teoría de la interacción, Buenos Aires, Amarrortu, 1976a.
-, Critica del concepto psicoanalítico del símbolo, Buenos Aires, Amarrortu, 1976b.
-, Sobre el objeto del psicoanálisis. Lenguaje e interacción, Buenos Aires, Amarrortu, 1976.
-, El lenguaje destruido y la reconstrucción psicoanalítica, Buenos Aires, Amarrortu, 1977.
-, "Sobre la relación entre estructuras objetivas y subjetivas" (Resumen de conferencia) (Multicopiado) UNAM, s/f.
-, "Sobre la constitución de significaciones en el proceso de socialización primaria", (Resumen de conferencia) (Multicopiado), UNAM, s/f.
- LUBAN, David, "On Habermas on Arendt on power", Philosophy and Social Criticism, 6, 1, 1979, 80-95.
- LURIA, Alexander R., "Desarrollo y disolución de la función directiva del habla", BRAIN, R. y otros, Psicología y Lenguaje, Madrid, Fundamentos, 1973.
-, Lenguaje y comportamiento, Madrid, Fundamentos, 1974.
-, Lenguaje y Pensamiento, Barcelona, Fontanella, 1975/80.
-, "Problemas y hechos de la nueva lingüística", Lingüística y comunicación, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976.

- El papel del lenguaje en el desarrollo de la conducta, Buenos Aires, Cartago, 1979.
- "Modificaciones en el papel regulador del lenguaje que resultan de estados patológicos del cerebro", El papel del lenguaje en el desarrollo de la conducta, Buenos Aires, Cartago, 1979.
- Conciencia y Lenguaje, Madrid, Pablo del Rio Editor, 1979/80.
- MACCORQUODALE, Kenneth, "Verbal Behavior", de B.F. SKINNER, Una apreciación retrospectiva", BAYES (Ed.), (1969/1977), 159-188.
- MAINGUENEAU, Dominique, Introducción a los métodos de análisis del discurso, Problemas y perspectivas, Paris, Hachette, 1976/80.
- MALDAVSKY, David, Teoría de las representaciones, Sistemas y matrices, transformaciones y estilo, Buenos Aires, Nueva Visión, 1977.
- MALMBERG, Bertil, Linguística estructural y comunicación humana, Madrid, Gredos, 1969.
- Linguística y comunicación humana, Madrid, Gredos, 1969.
- Mc GUIRE, R. R., "Speech Acts, Communicative Competence and the Paradox of Authority", Philosophy and Rhetoric, 10, 1, 1977, 30-45.
- MARCEL, GABRIEL, "Esbozo de una fenomenología del haber", Diario Metafísico, 1968/69.
- MARCELLESI, S. B. - GARDIN, B., Introducción a la Sociolinguística, Paris, Lib. Larouse, 1974.
- MARGOLIS, Joseph, "The Locus of Coherence", Linguistic and Philosophy, 7, 1984, 3-30.
- MARITAIN, Jaques, Distinguir para unir o los grados del saber, Paris, Declée de Brouwer, 1932.
- MARX, Karl, "Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política". MARX - ENGELS, Obras Escogidas, (1859/760).
- "Tesis sobre Feuerbach", MARX - ENGELS, Obras Escogidas, (1888/76).
- - ENGELS, Federico, La Ideología Alemana, Montevideo, Pueblos Unidos, 1845/1968.
- - ENGELS, Federico, La ideología alemana, Montevideo, Pueblos Unidos, 1968.

- - ENGELS, Federico, Obras Escogidas, 3t., Moscú, Progreso, 1976.
- MARX, Jean L., "Apel-language Controversy Flases Up", Science, 1980, 207, 4437, 21, Mar, 1330-1333.
- MC CARTHY, Thomas A., "A theory of Communicative Competence", Philosophy of the Social Sciences, 3, 1973, 135-156.
- The critical theory of Jürgen Habermas, Mars, MIT Press, 1979.
- MELDEN, A. I., Free Action, London, Routledge and Kegan Paul, 1961.
- "Action", CARE, N. - LANDESMAN, Ch (Eds.), (1968), 27-47.
- MILLER, George A., "Lenguaje y pensamiento", HASELOFF, Otto Walter, La comunicación, (1970).
- Psicología de la comunicación, Buenos Aires, Paidós, 1973.
- MILLER, Jacques - Alain, Cinco conferencias caraqueñas sobre Lacan, Caracas, Ateneo de Caracas, (dictadas en 1979).
- The psychology of communication, Baltimore, Penguin, 1967.
- MILNER, Jean Claude, El amor por la lengua, México, Nueva Imágen, 1978/80.
- MISGELD, Dieter, "Discourse and Conversation: the Theory of Communicative Competence and Hermeneutics in the Light of the Debate Between Habermas and Gadamer", Cultural Hermeneutics, 4, 4, Dec. 1977, 321-344.
- MONTAGUE, Richard, "English as Journal language", U.C.L.A. (mimeografiado), 1968.
- MONTAGUE, Richard, "Gramática universal", THOMASON, R.H., Ensayos de filosofía formal de R. Montague, Madrid, Alianza Ed., (1974/78), 158-81.
- MONTAGUE, Roger, "Presupposing", (PETOFI), 1973, 117-136.
- MORGAN, Jerry L., "On the treatment of presupposition in transformational grammar", PETOFFI, 373-399.
- MOORE, A. W., "On Saying and Showing", Philosophy, 62, 424, 1987, 473-498.

- MORENO, Alejandro, Skinner, una psicología para la dependencia, Cuadernos de Educación, 51/55 (?), Caracas.
- MORRIS, Charles, "Foundations of the Theory of Signs", NEURATH, O. (Ed.), (1930/70).
- MORRIS, Charles, La significación y lo significativo, Estudio de las relaciones entre e; signo y el valor, Madrid, Comunicación,, 1964/74.
- MOSCATO, Michel - WITTWER, Jacques, Psicología del lenguaje, Madrid, EDAF, 1979.
- MOTSCH, Wolfgang, "Situational context and illocutionary force", SEARLE- KIEFFER - BIERWISCH (1980), 155-168.
- MUGUERZA, Javier, "La teoría de las revoluciones científicas (Introducción)", LAKATOS, I. - MUSGRAVE, A. (Eds.), (1970/75).
- MUNDLE, C. W. K., Una crítica de la filosofía lingüística, México, Fondo de Cultura Económica, 1970/75.
- NAVIA, Walter, "Problemas del significado en las filosofías de Ludwig Wittgenstein", (Inédito), 1980.
- NORTON, Theodore Mills, Language, communication, and society: Jürgen Habermas, Karl Otto Apel, and the idea of universal pragmatics, PH. D., Tesis, Universidad de Nueva York, 1981.
- NUDLER, Oscar (Compilador), Problemas epistemológicos de la psicología, México, S. XXI, 1975.
- NYQUIST, Jody L. - BOOTH, James L, "Instructional Communication: A Basic Course for Teachers", Communications Education, 26, 1, Jan. 1977, 13-26.
- OSGOOD, Ch. E., "Where do sentences come from?", STEINBERG, D. - JAVOBOVITS, L., (Eds.), Semantics, (1971b), 497-529.
- PAK, Ty, "Logic and Linguistics", Semiótica, 31, 1/2, 1980, 173-195.
- PALERMO, James, "Pedagogy as a critical hermeneutics", Cultural Hermeneutics, 3, 1976, 137-146.
-, "Praxis and the reified character of educational physicalism", Philosophy and Social Criticism, 5, 3/4, 1979, 368-385.
- PARAIN, Brice et alii (Eds.), Historia de la filosofía, XXVI de la Encyclopédie de la Pléiade, México, S. XXI, 1969,81, 11 vols.

- PARTEE, Barbara H., "Situations and Contexts", Linguistics and Philosophy, 8, 1985, 53-58.
- PATTERSON, Francine, "Conversations with a Gorilla", National Geographic, 154, 4, Oct. 1978, 438-465.
- PAVLOVIC, Karl Richard, "Science and Autonomy: the Prospects for Hermeneutic Science", Man and World, 14, 2, 1981, 127-140.
- PEARS, D. F., "Two Problems about Reason and Actions", BINKLEY - BRONAUGH - MARRAS, Agent, Action and Reason, Toronto, Univ. of Toronto Press, 1971, 128-153.
- PEIRCE, Charles Sanders, Lecciones sobre pragmatismo, Madrid, Aguilar, 1878.
- PEIRCE, Charles Sanders, Collected Papers, Cambridge, Mass., 1965.
- PETOFI, János S. - FRANCK, Dorothea, Hrsg., Präsuppositionen in Philosophie und Linguistik, Frankfurt, Athenäum, 1973.
- "Formal pragmatics and a partial theory of texts", SCHMIDT, Siegfried J., (1976), 105-121.
- - GARCIA BERRIO, A., Lingüística y crítica literaria, Madrid, Comunicación, 1978.
- "Una teoría textual formal y semiótica como teoría integrada del lenguaje natural", PETOFI, J. - GARCIA, A., (1978).
- "La teoría lógico-semántica de las lenguas naturales como teoría textual" (Programa de investigación para lingüística formal y lógica natural), PETOFI, J. - GARCIA, A., (1978).
- PIAGET, Jean, Le langage et la pensée chez l'enfant, Delachaux et Niestlé, Neudrâtel - Paris, 1924.
- Psicología de la inteligencia, Buenos Aires, Psique, 1947/69.
- Problemas de psicología genética, Barcelona, Ariel, 1972/78.
- "El lenguaje y el pensamiento desde el punto de vista genético", Seis estudios de Psicología, Barcelona, Barral, 1973.
- El estructuralismo, Barcelona, Oikos-tau, 1974.
- (Ed.), Tratado de lógica y conocimiento científico, Vol. VI. Epistemología de las Ciencias del Hombre, Buenos Aires, Paidós, 1979.

- - GARCIA, Rolando, Psicogenesis e historia de la ciencia, Mexico, S. XXI, 1982.
- PIAZZA, Guianguido, "Struttura e dinamica delle teorie scientifiche", BRENA, G. L. et alii, La svolta comunicativa, Studi sui pensiero dell'ultimo Habermas, Milano, Franco Angeli, 1984.
- PINKER, S., "Formal models of language learning", Cognition, 7.3., 1979, 217-283.
- PITTENGER, Robert E., "Base para algunas contribuciones de la linguistica a la psiquiatria", SMITH, A., Comunicación y cultura T.II, Buenos Aires, Nueva Vision, 1977.
- PONZIO, Augusto, Producción linguistica e ideologia social, para una teoria marxista del lenguaje y de la comunicación, Madrid, A. Corazon, 1973/74.
- POPPER, Karl, La lógica de la investigación científica, 1935/63.
- - ECCLES, John, The Self and Its Brain, New York, Springer Verlag, 1977.
- PORN, Ingmar, Action Theory and Social Science, Some Formal Models, Dordrecht (Holland), D. Reidel, 1977.
- , Elements of social analysis, Uppsala, Filosofiska Studier, Uppsala Univ., Dept. of Philosophy, 1971.
- POULAIN, Jacques, "Vers une pragmatique nucleaire de la communication", Dialogue, 18, 4, Dec. 1974 417-499.
- POYATOS, Fernando, "Interactive functions and limitations of verbal and nonverbal behaviors in natural conversation", Semiotica, 30, 3/4, 1980, 211-244.
- PRELAT, Carlos E., Epistemologia de las ciencias fisicas, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948.
- PREMACK, David, "Un análisis funcional del lenguaje", Journal of the Experimental Analysis of Behavior, 14, 1970. 107-125.
- PRIBAN, Karl H., "Unpacking Some Dualities Inerent in a Mind/Brain Dualism", Phil. of Social Sciences, 10, 3, 1980, 295-308.
- PRIDE, J. - BRIDE, Sociolinguistics, New York, Penguin Books, 1972.
- PUTNAM, H., "The Innateness Hypothesis", Synthese, 1967, Recopilado SEARLE (1971), Trad. Teorema, 1973.

- QUINE, W. V., Methodological Reflections en Current Linguistic Theory", Synthese, 1970, Tambien HARMAN - DAVIDSON (Eds.), 1972.
- RABINOW, Paul - SULLIVAN, William M. (Eds.), Interpretive Social Science, Berkeley, Univ. of California, 1979.
- RALL, Marlene, "Competencia Comunicativa. (¿Qué es y qué significa para el maestro de lengua?)", (Inedito), 1981.
- RASMUSSEN, David M., "Communicative action and philosophy: reflections on Habermas' Theory des kommunikativen handkeins", Philosophy and Social Criticism, 9, 1, 1982, 1-28.
- RECANATI, François, "Some Remarks on Explicit Performatives, Indirect Speech Acts, Locutionary Meaning and Thru-value, SEARLE J.-KIEFER. F. - BIERWISCH, M., 1980, 205-220.
- RIBES, Emilio, "Is operant conditioning sufficient to cope with human behavior?" (Inedito), 1982.
- RICHELLE, Marc, La adquisición del lenguaje, Barcelona, Ed. Herder, 1971/75.
-, "Análisis formal y análisis funcional del comportamiento verbal", BAYES (Ed.) (1977), 1972/77, 135-158.
- RICHMOND, P. G., Introducción a Piaget, Madrid, Fundamentos, 1970/81.
- RICOEUR, Paul, Le conflit des interpretations (essais d'hermeneutique), Paris, Ed. du Seuil, 1969.
-, "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text", Social Research, 38, 1971, 529-562.
-, "The Task of Hermeneutics", Philosophy Today, 17, 2, 1973.
-, Corrientes de la investigacion en las ciencias sociales, Madrid, Tecnos-UNESCO, 1978/82.
- RICCI BITTI, Pio E. - CORTESI, Santa, Comportamiento no verbal y Comunicación, Barcelona, Gustavo Gili, 1977/80.
- RIFFLET - LEMAIRE, A., Jacques Lacan, Barcelona, Edhasa, 1971.
- RODEN ALLEN, Robert Van, "Emancipation and subjetivity: a projected Kant-Habermas confrontation", Philosophy and Social Criticism, 9, 3-4, 1982, 282-301.
- RONAT, Mitson, Conversaciones con Chomsky, Barcelona, Granica, 1977/78.

- ROSS, Jhon R., Constraints on Variables in Syntax, MIT, Ph. D. dissertation 1967.
- ROSS, J. R., "On declarative sentences", JACOBS, R. A. - ROSENBAUM, P. S. Readings in English Transformational Grammar, (1970).
- ROSSI - LANDI, Ferruccio, "On linguistic money", Philosophy and Social Criticism, 7, 3/4, 1980, 346-372.
- SAAL, Frida, "La epistemología genética de Jean Piaget", Modos de explicación en psicología, 279-298.
- SADOCK, M. Jerrold, Toward a linguistic theory of speech acts, New York, Academic Press, 1974.
- SAMET, Jerry - SCHANK, Roger, "Coherence and Connectivity", Linguistics and Philosophy, 7, 1984, 57-82.
- SANDERS, Gerald, A., "Introducción", COHEN, D, (1980), 11-31.
- SARTRE, Jean Paul - HEIDEGGER, Martin, Sobre el Humanismo, Gallimard, Paris, 1948/60.
- SAUSSURE, Ferdinand de, Curso de Lingüística General, Buenos Aires, Losada, 1916/45.
- SBIS'A, Marina - FABRI, Paolo, "Model (s) foar a pragmatic analysis", Journal of Pragmatics, 4, 4, 1980, 301-320.
- SCHAFF, Adam, La gramática generativa y la concepción de las ideas innatas, Buenos Aires, Rodolfo Alonso Editor, 1975.
- Lenguaje y conocimiento, Mexico, Grijalbo, 1964/75, 152,178.
- Ensayos sobre filosofía del lenguaje, Barcelona, Ariel, 1968/73.
- SCHLESINGER, I. M., "Cognitive structutes and semantic deep structures: The Case of instrumental", Journal of Linguistics, 15, 1979, 203-395.
- SCHMIDT, Siegfried J., Teoría del texto, Madrid, Cátedra, 1973/78.
- Hrsg., Pragmatic/Pragmatics II, München, Wilhelm Fink Verlag, 1976.
- SCHWAB, Gabriele, "La génesis del sujeto, lo imaginario y el lenguaje poético", Diogenes, 115, 1981, 59-82.

- SEARLE, John R., "Human Communication Theory and the Philosophy of Language: some Remarks", DANCE, Frank et alli (1967).
- Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge Univ. Pres, 1969.
- "A Taxonomy of Illocutionary Acts" (Reprinted form Minnesota in the Philosophy of Science, Vol. 6). Reproduced L.A. U. T. Trier, 1971/76.
- The Philosophy of language, London, Oxford Univ. Press, 1972.
- "Proper names", PETOFI, (1973), 159-171. -
- "Indirect Speech Acts", COIE, P. - MORGAN, J. C. (Eds): Syntax and Semantics, III, (1975).
- Expression and Meaning, Studies in the theory of speech acts, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1981.
- Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind Cambridge Univ. Press, 1983.
- - KIEFER, F. - BIERWISH, M., Speech Act Theory and Pragmatics, Dordrecht: Holland, D. Reidel Publishing y Co, 1980.
- "Meaning, Communication and Representation", GRANDY- WARNER (Eds.), (1986).
- SEIDENBERG, Marks - PETITTO, Laura A., "Signing Behavior in Apes: A Critical Review" Cognition, 7, 1, Jun. 1979, 177-215.
- SELLARS, Wilfried, "Presupposing", PETOFI, (1973), 173-191.
- SGALL, P. - HAJICOVA, E., 'Focus on Focus', Prague Bulletin of Mathematical Linguistics 28, 5-54; 29, 1978, 23-41.
- "Focus and Contextual Boundness", Topic an Comment, Contextual Boundness and Focus, Ed. Ö, Dahl;, Hamburg, H. BuskeVerlag, 1974.
- HAJICOVA, E. - BENESOVA, E., Topic, Focus and Generative Semantics, Kronberg/Taurus, Scriptor Verlag, 1973.
- SHANNON, Claude. E., "A mathematical Theory of Communication", Bell System Technical Journal, 27, 3, 1948, 379-343.
- SHAUMIAN, S. K., "La cybernetique et la langue", Diogene, LI, 1965, 146.

- SHELDON, Amy, "Assumptions, Methods and Goals in Language Acquisition Research", ECKMAN - MASTINGS (Eds.), Studies in First and Second Language Acquisition, (1979).
- SILBER, Jhon R., "Human Action and Human Language of Volitions". CARE - LANDESMAN (1968), 68-92.
- SIMON, Josef, "Aspectos linguisticos filosoficos de la historia de la filosofia moderna", SIMON, J., (1977).
- (Compilador), Aspectos y problemas de la filosofia del lenguaje, Buenos Aires, Alfa, 1977.
- SINCLAIR DE ZWART, Hermine, "Epistemology and the study of language". (Fotocopia).
- SKINNER, B. F., Science and Human Behavior, New York, Macmillan, 1954.
- La conducta de los organismos, Barcelona, Fontanella, 1938/75.
- Verbal behavior, London, Appleton Century Crofts, 1957.
- Más allá de la libertad y la dignidad, Barcelona, Fontanella, 1971/72.
- Sobre el conductismo, Barcelona, Fontanella, 1974/77.
- SLAMA- CASACU, Tatiana, Language et contexte, Mouton, La Haye, 1961.
- SLOBIN, D. I., The Ontogenesis of Grammar, New York, Academic Press, 1971.
- SMITH, Tony, "The scope of social sciences in Weber and Habermas", Philosophy and Social Criticism, 8, 1, 1981, 68-83.
- SOSA, Ernest (Ed.), Causation and conditional, London, Oxford U.P., 1975.
- SPENCE, Kenneth W., "Los postulados y los metodos del 'Conductismo'", NUDLER, (1948/75).
- SPENGLER, Oswald, La decadencia de Occidente, Bosquejo de una morfologia de la Historia Universal, 2 t., Madrid, Espasa-Calpe, 1958.
- STALNAKER, Robert C., "Pragmatics", PETOFI, (1973).
- STICH, Stephen, "Can Popperians Learn to Talk", The British Journal for the Philosophy of Science, 32, 2, 1981, 157-164.

- STRAWSON, P., "Truth", PITCHER, G. (Ed.), Truth, New Jersey, Englewood Cliffs, 1964.
-, "Intention and convention in speech acts", The Philosophical Review 73, 1964, 439-460.
-, "On referring", PETOFI, (1973), 193-220.
- SULLIVAN, Bob, "The rationality debate and Gadamer's hermeneutics: reflections on beyond objetivism and relativism", Philosophy and Social Criticism, 11, 1, 1985, 95-99.
- SULLIVAN, William M., "Two Potions in Modern Social Theory: Habermas and Whitehead".
- THAYER, H. Standish, Pragmatism, the classic writings, New York, New American Library, 1970.
- TIMPANARO, Sebastiano, El lapsus freudiano, Psicoanálisis y crítica textual, Barcelona, Grijalbo, 1974/77.
- TOLMAN, E. C., "Behavior, A Molar Phenomenon", Cap. I de Purposive Behavior in Animals and Men (1932), En CARE, N. - LANDESMAN, Ch. (Eds.), (1968), 3-26.
- THOMPSON, John - HELD, David (Eds.), Habermas' Critical Debates, Mass, MIT Press, 1983.
- TOULMIN, Stephen, "Brain and language: a commentary", Synthese, 22, 1971, 369-395.
- VALIAN, Virginia, "The Wherefores and Therefore of the Competence-Performance Distinction", COOPER, William E. - WALKER, Edward L. T. (Eds.), Sentence Processing, Hillsdale, New Jersey, Lawrence Erlbaum, 1979.
- VATTIMO, Gianni, Introducción a Heidegger, Barcelona, 1985/86.
-, Las aventuras de la diferencia, Pensar después de Nietzsche, Barcelona, Península, 1985/87.
- VERGES, Frank G., "Rorty and the New Hermeneutics", Philosophy, 62, 241, 1987, 307-324.
- VIGOTSKY, Lev S., Pensamiento y lenguaje: Teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas, Buenos Aires, La Pleyade, 1956/73.
- VOLOSHINOV, Valentín N., El signo ideológico y la filosofía del lenguaje, Buenos Aires, Nueva Vision, 1973.

- VOSSLER, Karl, Filosofía del lenguaje, Ensayos, Buenos Aires, Losada, 1923/68.
- WAISMANN, F., Los principios de la Filosofía Lingüística, México, D.F., UNAM, 1970.
- WATZLAWICK, Paul - HELMICK BEAVIN, Janet - JACKSON, Don, Pragmatics of human communication, New York, 1967.
- WATZLAWICK, Paul - HELMICK BEAVIN, Janet - JACKSON, DON D., Teoría de la comunicación humana. Interacciones, patologías y paradojas, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1967/76.
- WEBER, Max, Economía y Sociedad, México, Fondo de Cultura Económica, 1925/44.
- WHITAKER, H. A., "¿Esta la gramática en el cerebro?", COHEN, D., (1980), 89-104.
- WHITE, Alan R., (Ed.), The philosophy of action, London, Oxford U.P., 1968.
- WHITEBOOK, Joel, "The problem of nature in Habermas", Telos, 40, 1979, 41-69.
- WHORF, Lengua, pensamiento y realidad, Barcelona, Barral, 1971.
- WIDDOWSON, H G., Teaching language as communication, Oxford, Oxford University Press, 1978.
- WINCH, Peter, The idea of a Social Sciences and its relation to Philosophy, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958/1965.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, Tractatus Logico-Philosophicus, Madrid, Alianza Editorial, 1922/73.
- Philosophische Untersuchungen, Oxford, Basil Blackwell, 1958.
- WOLF, Kurt H., "Surrender-and-catch and hermeneutics", Philosophy and Social Criticism, 10, 1, 1984.
- WRIGHT, Georg - Henrik Von, "The Logic of action: a sketch", Rescher, ed, 121-136.
- Un ensayo de lógica deontica y la teoría general de la acción, México, UNAM, 1968/76.
- Norm and action, London, Routledge and Kegan Paul, 1963.

- WUNDERLICH, Dieter, Foundations of linguistics, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1974/79.

- YARTSEVA, Viktoria - UFIMTSEVA, Anna - KOLSHANSKI, Guennadi - STEPANOV, Yuri, "Metodologia de las investigaciones linguisticas", ACADEMIA DE CIENCIAS DE LA URSS, Problemas teóricos de la lingüística, Moscu, 1976/79.

- ZIFF, Paul, "Coherence", Linguistic and Philosophy, 7, 1984, 31-42.

INDICE

PREFACIO	III
INTRODUCCION.....	V
Notas a la Introduccion.....	XIII
1. LOS SUPUESTOS TEORICOS DE LA COMPETENCIA COMUNICATIVA.....	1
1.1. <u>Teoria del Lenguaje</u>	1
1.1.1. Restriccion y ampliacion del objeto.....	1
1.1.2. Supuestos epistemológicos.....	6
1.2. <u>Teoria de la Acción</u>	14
1.2.1. Concepciones restringidas.....	15
1.2.2. Concepciones ampliadas.....	19
1.2.3. La pragmalinguística.....	23
1.3. <u>Teoria del Hombre</u>	28
1.3.1. Concepciones restringidas.....	29
1.3.2. Concepciones integrales.....	44
1.3.2.1. El existencialismo.....	31
1.3.2.2. El marxismo crítico.....	34
Notas al capítulo 1.....	43
2. ONTOLOGIA DE LA COMPETENCIA COMUNICATIVA.....	49
2.1. <u>La Competencia Comunicativa como Objeto Natural</u>	50
2.1.1. El biologismo innatista.....	50

2.1.1.1. Los supuestos biológicos del lenguaje:	
Lenneberg.....	50
2.1.1.2. El biologicismo genético: Chomsky.....	57
2.1.1.3. El bioprograma de Bickerton.....	74
2.1.2. El biologicismo ambientalista: Skinner.....	79
2.2. <u>Entre Biologicismo y Culturalismo: Wittgenstein:</u>	83
2.3. <u>La Competencia Comunicativa como Objeto Cultural</u>	90
2.3.1. El culturalismo marxista.....	91
2.3.1.1. Marrismo y doctrina oficial.....	91
2.3.1.2. Los psicolinguistas rusos: Vigotsky y	
Leontiev.....	97
2.3.1.3. Culturalismo y fundamentos neurológicos	
del lenguaje: Luria.....	110
2.3.1.4. El psicoanálisis lacaniano.....	116
2.3.1.4. El marxismo crítico.....	146
2.3.2. El culturalismo existencialista.....	159
2.4. <u>El Ser de la Competencia Comunicativa</u>	186
Notas al capítulo 2.....	199
3. GNOSEOLOGIA DE LA COMPETENCIA COMUNICATIVA.....	214
3.1. <u>Las Diversas Opciones</u>	214
3.2. <u>El Punto de Vista Cientificista</u>	214
3.3. <u>El Racionalismo Crítico</u>	222
3.4. <u>El Punto de Vista Hermeneutico-dialectico</u>	228
3.4.1. Explicación científica y comprensión hermenéutica	
en Noam Chomsky.....	228

3.4.2. La Hermeneutica contemporánea.....	250
3.4.2.1. La concepción hermeneutica existencialista de Hans-Georg Gadamer..	250
3.4.2.2. La concepcion hermeneutica critica de Karl-Otto Apel y Jurgen Habermas.....	283
Notas al capitulo 3.....	315
4. UN MODELO INTEGRAL DE COMPETENCIA COMUNICATIVA.....	334
4.1. <u>Proceso vs. Accion</u>	334
4.2. <u>La Competencia Comunicativa como Proceso</u>	340
4.2.1. La teoria de la informacion.....	341
4.2.2. El modelo generativista: Katz-Fodor.....	345
4.2.3. El modelo psicoanalitico de J. Lacan.....	356
4.3. La Competencia Comunicativa como Acción sub especie de Proceso.....	374
4.3.1. La competencia comunicativa como calculus: un modelo circular.....	374
4.3.2. La competencia comunicativa como modelo helicoidal.....	383
4.4. <u>La competencia comunicativa como accion e interaccion</u> ..	389
4.4.1. Tipos de accion comunicativa: estrategica vs. comunitaria	392
4.4.2. La competencia comunicativa como acción monologica.....	408
4.4.2.1. La concepción sobre la comunicación de Heidegger.....	409

4.4.2.2. La teoria de la comunicacion de Searle	419
4.4.2.3. Etnolingüística y competencia comunicativa: Dell Hymes.....	427
4.4.3. La competencia comunicativa como interacción dialogica.....	428
Notas al capítulo 4	519
BIBLIOGRAFIA.....	543
INDICE.....	573