



Praxis Filosófica
ISSN: 0120-4688
praxis@univalle.edu.co
Universidad del Valle
Colombia

Paolicchi, Leandro
ACTUAR Y HABLAR APUNTES PRELIMINARES PARA UNA TEORÍA PRAGMÁTICO
TRASCENDENTAL DE LA ACCIÓN
Praxis Filosófica, núm. 32, enero-junio, 2011, pp. 57-72
Universidad del Valle
Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209022654004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

ACTUARY HABLAR
APUNTES PRELIMINARES PARA UNA TEORÍA
PRAGMÁTICO TRASCENDENTAL DE LA ACCIÓN*

Act and Speak
Preliminary Notes for a Transcendental
Pragmatic Theory of Action

Leandro Paolicchi
Universidad Nacional de Mar del Plata

RESUMEN

El trabajo que aquí se presenta tiene como objetivo señalar cuáles son las condiciones estructurales que presenta una acción humana cuando se la comprende bajo la perspectiva de la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel. Desde este punto de vista, la tesis principal que procura defender es que las acciones humanas comprendidas bajo la óptica de la pragmática trascendental contienen simetrías estructurales con los actos de habla. El trabajo no sólo señala en su primera parte (1) cuáles son las condiciones preliminares que deben tenerse en cuenta para arribar a la tesis mencionada sino que en un segundo apartado (2) procura aportar argumentos a ella discutiendo con dos posiciones que sostienen que las condiciones de racionalidad de una y otra forma de actuar son completamente diferentes. Finalmente, en un tercer apartado (3) se extraen algunas conclusiones de la discusión mantenida en la sección anterior y se resumen las simetrías estructurales entre una y otra forma de actuar.

Palabras clave: Karl-Otto Apel, Pragmática trascendental,
Acciones, Pretensiones de validez.

ABSTRACT

The present paper aims to point out which are the structural conditions that human action presents when it is understood from the perspective of the transcendental pragmatic of Karl-Otto Apel. From this point of view, the main thesis that it seeks to defend is that human actions under the vision of transcendental pragmatics contain structural symmetries with the speech acts. The paper in the first part (1) points out which are the preconditions that must be taken into account to arrive at the thesis mentioned. In a second

***Recibido: marzo 2011 aprobado: julio 2011**

section (2) seeks to provide arguments in a discussion with two positions that held that the rationality conditions of both forms of action are completely different. Finally, a third section (3) draw some conclusions from the discussion in the previous section and summarizes the structural symmetries between both kind of actions.

Key words: Karl-Otto Apel, Transcendental pragmatic,
Actions, Validity claims.

Cuando se contemplan las acciones humanas *desde un punto de vista pragmático-trascendental*, tal como el que ha sido desarrollado por la filosofía de Karl-Otto Apel y sus discípulos,¹ éstas pueden ser entendidas como un *lenguaje*. Una vez que se cuenta con esta afirmación, a la que aquí no puede darse suficiente fundamentación, aparecen una serie de tareas que deben emprenderse para agotar el campo de estudio que se abre. Así, por ejemplo, se puede explicar no sólo cómo es posible semejante concepto de acción a partir del planteo pragmático lingüístico de Apel, sino también, en una segunda instancia, se puede especificar cuál es la *estructura interna* que se pone en juego cada vez que una acción con *sentido* se lleva a cabo y que permiten asimilarla no sólo a un lenguaje sino incluso a un *diálogo*. Es

58

¹ Para una visión completa del desarrollo de la pragmática trascendental puede verse Apel, K.-O., *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, II Bde.; Id., "Sprechaktheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen" en Id. (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976; Id., *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998; Id., "Intersubjektivität, Sprache und Selbstreflexion" en Kuhlmann, W. (Hrsg.), *Anknüpfen an Kant. Konzeptionen der Transzendentalphilosophie*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2001; Id., "Transzendente Intersubjektivität und das Defizit einer reflexionstheorie in der Philosophie der Gegenwart" en Burckhart, H. und Gronke, H. (Hrsg.), *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2002; Böhler, D., *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985; Id., "Wohin führt die pragmatische Wende?" en Id., Nordenstam T. und Skirbekk G. (Hrsg.), *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986; Id., "Dialogreflexion als Ergebnis der sprachpragmatischen Wende. Nur das sich wissende Reden und Miteinanderstreiten ermöglicht Vernunft" en Trabant, J. (Hg.), *Sprache denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1997; Id., "Dialogreflexive Sinnkritik als Kernstück der Transzendentalpragmatik. Karl Otto Apels Athene im Rücken" en Böhler, D. / Kettner, M. / Skirbekk, G. (Hrsg.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003; Kuhlmann, W., *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Alber, Freiburg, 1985; Id., "Transzendentalphilosophie nach dem linguistic turn" en Id., *Kant und die Transzendentalpragmatik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992.

decir, lo que puede sacarse a la luz y esquematizarse en este último caso es la compleja trama de relaciones entre el *actor* y el *entorno* (u otro actor) que permiten que una acción con sentido se realice y que dichas relaciones puedan ser entendidas como un intercambio lingüístico entre esas dos instancias. Esta tarea incluye como uno de sus puntos más importantes la reconstrucción de *las pretensiones de validez* que es necesario presuponer por parte del actor cada vez que emprende algún tipo de acción, y también por parte de quien intenta comprender dichas acciones. Al hilo de la reconstrucción de las pretensiones de validez en los actos de habla que está en el centro de los planteos pragmáticos formales de Habermas,² debe hacerse lo mismo, en este caso, con las acciones. Cada vez que comprendemos una acción debemos presuponer que con ella se elevan determinadas pretensiones de validez de la misma manera en que se lo hace en cada acto de habla según la pragmática universal (y trascendental) del lenguaje.

De este modo puede decirse que quedan conformados *dos* ámbitos dentro de la pragmática trascendental de Apel. Estas dos regiones no han sido delimitadas por el propio Apel, aunque puede decirse que están sugeridas, y en algún punto presupuestas, en toda su filosofía.³ Con esta distinción me refiero a la existencia de, por un lado, la pragmática trascendental en sentido *estricto*, enfocada esencialmente en una reconstrucción de los presupuestos de la *argumentación* y, por otro, lo que se ha llamado pragmática trascendental “en sentido amplio” (*im weiten Sinn*),⁴ centrada en la reconstrucción del saber que tenemos que presuponer necesariamente cuando simplemente actuamos, sin utilizar *prima facie* ningún tipo de lenguaje.

Desde este último ámbito dentro de la pragmática trascendental, y desde la doble perspectiva entre quién *lleva a cabo* una acción y entre quién intenta *comprender* dicha acción – que podemos decir, se pone en juego en este mismo escrito –, se abordará en este trabajo la distinción tajante trazada por algunos autores (como Habermas o Craemer-Ruegenberg) entre acciones lingüísticas y no lingüísticas. Esta distinción es absolutamente necesaria para comprender y llevar adelante toda la temática que aquí se trata. Pero esta separación debe ser necesaria *exclusivamente desde un punto de vista conceptual*. La posición que defienden los autores antes

² Cf. Habermas, J., “Was heißt Universalpragmatik?” en Apel, K.-O., *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, pp. 174-272.

³ Ellas han sido diferenciadas por uno de sus discípulos. Véase Böhler, D., *Rekonstruktive Pragmatik*, ed. cit..

⁴ *Ibid.*, p. 309. Véase también todo el cap. V de esa obra.

mencionados no es sólo conceptual, ellos también sostienen que *realmente* ambas acciones son *estructuralmente* diferentes. En este sentido, la hipótesis principal para la cual se propondrán algunos argumentos es que desde un punto de vista estrictamente pragmático trascendental debe sostenerse una *continuidad en la estructura entre los actos de habla y los actos no lingüísticos*. Podemos hablar aquí de una *isomorfía estructural* entre los actos de habla y las acciones no lingüísticas. Sostener una diferencia tajante en este punto equivale, según la posición que se defenderá, ubicarse por *fuera* del paradigma del lenguaje consolidado en la filosofía del siglo XX y recaer en el paradigma del solipsismo metódico de la modernidad, con el conjunto de aporías que le son características.⁵

Con el objetivo entonces de aportar algunos argumentos a la hipótesis aquí sostenida, se describirá brevemente cómo debe entenderse la isomorfía entre las acciones humanas y los actos de habla. La descripción será breve y esquemática pues además de desarrollar la isomorfía postulada interesa también aquí discutir las posiciones de Craemer-Ruegenberg y Habermas que niegan explícitamente dicha simetría.

1. La simetría estructural o isomorfía de las acciones y los actos de habla

La tesis de la isomorfía entre el lenguaje argumentativo y las acciones nos sugiere que así como una expresión lingüística puede y debe ser entendida en algún punto como una respuesta a otra expresión que le ha sido formulada a quien la ha emitido, las acciones pueden ser entendidas en principio también como una *repuesta*. En este caso, sobre el trasfondo de la relación actor-situación que se ha propuesto para el análisis, es la situación la que plantea una exigencia cuya respuesta tomará cuerpo en la forma de una acción. Bajo este punto de vista, entonces, una acción debe ser vista y comprendida como una respuesta en función de la exigencia o desafío⁶ que una situación plantea al actor.

⁵ Para una visión de conjunto de algunas de estas aporías en relación a la temática tratada puede consultarse, además de las obras citadas en la primera nota al pie, Kuhlmann, W., "Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik" en Apel, K.-O. & Pozzo, R., *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1990, pp. 246-282.

⁶ Dice Böhler: "Unter Situation verstehen wir – "wir" als handelnde und vom Handeln wissende Menschen – ein Verhältnis von Menschen untereinander und zu Sachen oder von einem Menschen zu Sachen, das der jeweils erörterten Handlung schon vorausgeht und daher von den betroffenen bzw. dem betroffenen Menschen als Herausforderung, etwas zu tun oder aber nicht zu tun, je schon verstanden ist. [...] Damit drücken wir aus, daß die Situation etwas ist, das unserem Handeln (oder Lassen) vorausgeht, dieses aber auch herausfordert, weil sie uns „angeht“, uns „interessiert“ oder „betrifft“. *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, ed. cit., p. 252.

Se puede pensar que no todas las acciones son respuestas a exigencias exteriores, sino que responden a deseos o intenciones interiores del actor. En efecto, quien tiene sed y abre el refrigerador para buscar algo de tomar no responde a ninguna exigencia externa, al menos que pensemos que el calor haya “provocado” la sed. Pero el hecho de que no todas las acciones sean una *respuesta* a situaciones determinadas no cambia en nada la lógica que se quiere aquí demostrar. Pues bien puede ser que la acción misma sea una exigencia o un desafío a la situación y en este caso es esta última la que podría ser vista como una respuesta. En el ejemplo anterior el hecho de que no exista nada para tomar dentro de la heladera puede ser visto como una “respuesta” que la situación “da” al actor.

Siguiendo siempre el hilo trazado de la isomorfía, es posible avanzar en un punto aún más importante. Junto con el aprendizaje del lenguaje, no sólo se asimilan una serie de reglas que permiten dominar un idioma, sino que se adquiere también un nivel de *distanciamiento* sobre las acciones lingüísticas que permite un horizonte de reflexividad y crítica sobre nuestra propia praxis del lenguaje. Desde esta perspectiva ha sido posible establecer una “doble estructura”⁷ en los actos de habla que se suma a la doble estructura de la que tradicionalmente ha hablado Habermas.⁸ Pues bien, en el caso de las acciones es posible también establecer una distinción similar. En tanto actuamos estamos siempre implicados en una situación a la cual tratamos de responder con nuestra acción, pero también en tanto individuos con capacidad de distanciamiento crítico-reflexivo, podemos acompañar siempre a nuestra acción con un conjunto de reflexiones. Por ejemplo, sobre la descripción más acabada posible de la situación en la que nos encontramos, la rectificación de nuestros objetivos en función de la situación planteada, la elección de los medios más apropiados con el objetivo de “superar” la exigencia planteada por la situación, entre otras múltiples reflexiones posibles.

Lo importante de este doble nivel que acompaña a todas las acciones es que en uno de ellos, específicamente en este último nivel al que puede denominarse “reflexivo”, el actor adopta el papel de un sujeto de habla (*Redesubjekt*).⁹ Este nivel, y el papel que el actor adopta dentro de él, son de fundamental importancia, pues permiten la instancia de una reconstrucción

⁷ Øfsti, A., “Das Sprachspiel-Idiom und die Einheit der Vernunft. Bemerkungen zu Apels Wittgensteinkritik” en Dorschel, A., *Transzendentalpragmatik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, p. 81.

⁸ Habermas, J., “Was heißt Universalpragmatik?”, ed. cit., p. 224 y ss.

⁹ Böhler, D., *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, ed. cit., p. 253.

de pretensiones de validez entre un actor y la situación a la cual éste se enfrenta. Es en este nivel de reflexión que el actor puede poner en juego un tipo de acto de habla en el que es posible reconstruir el tipo de pretensiones de validez que se necesita para terminar de establecer la isomorfía postulada en este trabajo.

Sin embargo, volviendo sobre la relación que se establece entre el actor y la situación, se había establecido que las acciones posibles que este actor ejecuta pueden ser entendidas como respuestas a las exigencias que la situación le plantea. O también viceversa: la acción como una exigencia y la situación como una respuesta. En esta medida se puede señalar que existe aquí una lógica de *pregunta y respuesta* que se asemeja a un *diálogo*. Las relaciones entre un actor y la situación en la que se encuentra pueden ser asimiladas a un diálogo, en las que el actor, frente al desafío que plantea una acción, puede plantearse explícitamente preguntas de la forma: “¿cómo puedo hacer para superar estos inconvenientes que se me plantean?”, “¿cuál es la mejor estrategia para obtener los mejores resultados en vista de estos acontecimientos?”, “¿cuál sería la forma de comportarme correctamente en función de lo que ha pasado?”. A cualquiera de estas preguntas sigue un determinado tipo de plan de acción o, utilizando un concepto técnico, una “orientación de la acción” (*Handlungsorientierung*)¹⁰ que puede ser entendido como una *respuesta* de tipo práctica a las preguntas planteadas en función de la situación. La estructura dialógica de esta relación determinará que a su vez esta respuesta práctica altere o cambie algo de la situación inicial, lo que obligará a la elaboración de una *nueva* reflexión que tendrá como objetivo una nueva respuesta de tipo práctica y así sucesivamente. Queda configurada así en las acciones una relación dialógica entre el actor que realiza la acción y la situación a la que se enfrenta.

2. Las objeciones a la identidad entre el actor y el sujeto de habla

Esta isomorfía entre las acciones y los actos de habla contiene en sí misma, para algunos, la incorrecta idea de que tanto las acciones como los

¹⁰ Böhler define a la orientación de la acción de la siguiente manera: “Eine Handlungsorientierung wird immer schon und notwendigerweise angewendet und erläutert als *typisierende praktische Antwort* auf eine besondere einzelne Situation oder eine Familie von Situationen mit bestimmten Merkmalen, welche Individuen, Gruppen oder Institutionen einmal widerfährt, das versteht man zugleich in gewisser Weise (gleichviel, ob angemessen oder unangemessen).“ *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, ed. cit., p. 251. Más adelante agrega: „Eine Handlungsorientierung hat den Zweck, menschliches Handeln oder institutionelles Quasi-Handeln zur Bewältigung einer Familie von Situationen erfolgreich anzuleiten.“, p. 254.

actos de habla son lo mismo, es decir, se defendería aquí la *asimilación* de las acciones no lingüísticas con las propiamente lingüísticas. No habría diferencia entre quien efectúa una acción y quien realiza un acto de habla y de esta manera se estaría borrando la línea que distingue las acciones verbales de las no verbales. Estos reparos es posible encontrarlos en diversos autores. Así, por ejemplo, Ingrid Craemer-Ruegenberg, remitiendo al modelo de los actos de habla de Austin, señala que éste da las bases no sólo para una teoría de los actos de habla, sino también para una teoría de la acción,¹¹ bajo la cual se subsumirían los actos de habla.¹² Sin embargo, se encarga de remarcar críticamente que:

“Una cosa es usar las acciones lingüísticas –con una determinación suficiente del campo de validez del lenguaje– como modelo metódicamente excelente para determinadas descripciones estructurales de determinados tipos de acciones y otra cosa es *identificar las estructuras y regularidades de las acciones lingüísticas con las de todas las otras posibles acciones*, que es lo que precisamente hace Austin.”¹³

Craemer-Ruegenberg, trata de ilustrar esta idea con un ejemplo. Alguien ve una casa que está completamente amueblada, pero en apariencia deshabitada y a la que se podría acceder sin ningún tipo de inconveniente. Esta persona, frente a esta circunstancia, realiza un acto lingüístico: “Me gustaría asaltar esta casa”. Sin embargo, en vez de realizar este acto lingüístico esta persona podría también simplemente entrar y robar todos los objetos de valor. Dado este último suceso, el dueño o cualquier persona con sentido común, sostendría que hay una diferencia radical entre decir que se desea robar una casa y efectivamente hacerlo.¹⁴ Esta última afirmación que Craemer-Ruegenberg trae a colación resulta una obviedad. Nadie en su sano juicio sostendría que robar una casa es lo mismo que decir “quiero robar esa casa”. Debe quedar bien en claro que en este trabajo no se trata de probar este último tipo de afirmación, pues resulta evidente que no son el mismo tipo de acto. Pero el alcance de la aseveración de Craemer-Ruegenberg no se detiene en semejante obviedad sino que procura ir más allá. Así dice:

“Hablar es siempre más fácil que actuar, es decir, la realización de un hecho que está intencionalmente presente en el discurso requiere, en primer lugar,

¹¹ Craemer-Ruegenberg, I., *Lenguaje moral y moralidad*, Alfa, Buenos Aires, 1976, p. 28.

¹² *Ibid.*, p. 29.

¹³ *Ibid.*, p. 30. El subrayado me corresponde.

¹⁴ *Ibid.*, p. 31.

otras fuentes de energía o motivos complementarios y, en segundo lugar, *un sistema de reglas (un sistema del orden de las acciones psíquico-orgánicas individuales), que, tanto en su construcción como en su contenido, se aparta considerablemente del sistema de reglas del hablar. Esta diferencia es fundamental, no sólo es una diferencia en la ejecución.*¹⁵

Craemer-Ruegenberg no explica en esta parte más en detalle en qué consiste esta diferencia entre ambos sistemas de reglas. Cuáles son las reglas que comprenderían al habla y cuáles a las acciones. Aunque por la referencia a las acciones “psíquico-orgánicas individuales” y a algunas menciones más extensas en el apartado sobre la “conciencia de la acción”¹⁶ revela que Craemer-Ruegenberg piensa en los términos del viejo paradigma de la conciencia y que, por lo tanto, todo el tratamiento que el lenguaje recibe en su libro –recordemos que su libro se llama *Lenguaje moral y moralidad*– se lo hace desde una perspectiva empírico-analítica y que una consideración trascendental del lenguaje es completamente ajena a su horizonte.

64 Este horizonte no debería ser completamente ajeno al propio Habermas, quien también ha adoptado esta distinción, pero con objetivos diferentes. En este sentido se ha pronunciado tajantemente sobre la diferencia entre las acciones verbales y no verbales. En principio, Habermas las define de la siguiente manera: “‘Actuar’ lo ejemplifico en acciones cotidianas o manuales como correr, entregar algo a alguien, martillar o serrar; ‘hablar’, en actos de habla como mandatos, confesiones y constataciones.”¹⁷

Más que definir las habría que decir aquí que da ejemplos de ese tipo de actividades. Pero seguidamente dice:

“En ambos casos cabe hablar de “acciones” en un sentido lato. Pero, para no borrar las diferencias que aquí me importan, elijo de antemano dos distintos modelos de descripción. Las acciones en sentido estricto, en el caso ejemplar acciones no lingüísticas sencillas del tipo mencionado, las describo como actividades teleológicas con que un actor interviene en el mundo, para realizar mediante la elección y utilización de los medios apropiados los fines que se propone. Las manifestaciones lingüísticas las describo como actos con los que un hablante puede entenderse con otro acerca de algo en el mundo.”¹⁸

¹⁵ *Loc. cit.* Las cursivas me pertenecen.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 115-136.

¹⁷ Habermas, J., *Pensamiento Postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, p. 67.

¹⁸ *Loc. cit.*

Habermas amplía esta primera diferencia mencionada en el fragmento citado al principio con otras dos distinciones muy importantes. Estas últimas dos distinciones al parecer no están exentas de fallas, incluso de consecuencias peligrosas para su propio planteo. La primera es que, para Habermas, las acciones teleológicas no explicitan su sentido tal como las planea un agente, mientras que en los actos de habla esta condición se cumple normalmente. Así, por ejemplo, en el caso de una persona que pasa corriendo (este es el ejemplo que da Habermas) no podemos saber con seguridad si esta persona llega tarde a clase o se siente perseguido. Corroborando alguna de las conclusiones que hemos extraído aquí hasta el momento, Habermas dice que esto no lo podemos saber desde las perspectiva de un mero observador, pues deberíamos conocer la correspondiente *intención* de la acción. Ahora bien, aquí Habermas dice:

“Ésta [la intención] podemos averiguarla por medio de indicadores y atribuírsela hipotéticamente al agente; para asegurarnos de ella tendríamos que poder adoptar la perspectiva del participante. *Y la actividad no lingüística en modo alguno ofrece de por sí tal posibilidad de penetración: esa actividad no se da por sí misma a conocer como la acción que es en los planes del agente.*”¹⁹

La idea que se destaca en el subrayado de que las acciones no lingüísticas no explicitan su sentido *por sí mismas*, tal como lo hacen los actos de habla, y por ello se requiere de la adopción de la perspectiva del participante puede, en principio, ser suscripta. Precisamente de ello se trata en la sociología comprensiva y en la comprensión en la hermenéutica en general. La comprensión del sentido no se acota a las acciones lingüísticas, si bien hay que conceder que esta ha comenzado focalizada en una acción de este tipo. El problema de la comprensión del sentido se extiende a *todas* las acciones humanas en general, de otra manera no serían posibles no sólo la sociología comprensiva sino las acciones humanas en general. Deberíamos conformarnos con unas ciencias humanas cortadas al talle de las ciencias naturales.

En el caso de los *actos de habla* este “impedimento” que describe no se produce en absoluto. “Al ejecutar un acto de habla se dice también qué se hace”, dice Habermas y seguidamente explica:

“Mas este sentido realizativo de un acto de habla sólo se abre a un oyente potencial que haya abandonado la perspectiva del observador para

¹⁹ *Ibid.*, p. 68. El primer subrayado me pertenece.

*sustituirla por la del participante. Hay que hablar la misma lengua y, por así decirlo, entrar en el mundo de la vida intersubjetivamente compartido de una comunidad de lenguaje para sacar provecho de esta peculiar reflexividad del lenguaje natural y apoyar la descripción de una actividad ejecutada con palabras en la comprensión del comentario que implícitamente hace de sí ese acto de habla.*²⁰

Esta cita sirve para dejar en claro cuáles son las aporías entre las cuales podría moverse esta posición de Habermas. La idea de que el sentido (realizativo) sólo se abre a quien ha adoptado la perspectiva del participante es también un requisito *sine qua non* de la comprensión del sentido de las acciones y no sólo de los actos de habla. Entrar en el mundo de la vida intersubjetivamente compartido de una comunidad de lenguaje, tal como textualmente se dice en la cita, es también una condición indispensable para comprender una acción como tal y su sentido. Esto ha sido uno de los grandes aportes del segundo Wittgenstein,²¹ explicitado por Winch²² y continuado por Apel.²³

66 Acá también empiezan a comprenderse con más profundidad algunas de las dificultades de base del planteo habermasiano, que iluminan inconsistencias que se adoptarán en el plano práctico. Habermas parecería pensar, por lo fragmentos citados hasta aquí, en las acciones no lingüísticas, es decir, las acciones humanas, por fuera del giro hermenéutico y pragmático lingüístico operado en el siglo XX y, por lo tanto, dentro de los parámetros de la filosofía de la conciencia de la modernidad. Habermas parecería pensar todavía que nos es posible tener un acceso directo, *objetivo*, a las acciones humanas en general sin la mediación dadora de sentido del lenguaje. Es decir, compartiría con el objetivismo de la modernidad la ilusión de que nos es posible siquiera la identificación de las acciones de los hombres y la diferenciación de éstas de los fenómenos naturales sin presuponer *a priori* un lenguaje compartido que nos permite tal distinción. El sentido mentado, que es esencial a todas las acciones de los hombres, sería transparente desde este punto de vista *a la mera observación*. Esto puede corroborarse con la otra diferencia que establece entre las acciones verbales y las no verbales.

²⁰ *Ibid.*, p. 69. El subrayado me corresponde.

²¹ Cf. Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, §§ 20, 117, 156, 219, 278, 349, 363, 421-422 y 513.

²² Cf. Winch, P., *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, Routledge, London, 1958.

²³ Cf. Apel, K.-O., *Transformation der Philosophie*, Bd. II, ed., pp. 225-377.

Esta otra diferencia es digna de consideración y bastante más difícil de ser criticada o rebatida. Ella concierne a los *fin*es que se persiguen en cada uno de los tipos de acciones, las verbales y las no verbales. Para Habermas, con un criterio *prima facie* plausible, las acciones no verbales, ya asimiladas a las acciones *teleológicas*, están encaminadas hacia un fin determinado, buscan tener éxito en lo que se proponen, entendido éste como obtener el resultado que estaba trazado en su plan original. Es decir, la acción teleológica se la entiende como una “intervención en el mundo, enderezada a conseguir una meta, y causalmente eficaz.”²⁴

Una vez establecida esta distinción, Habermas la desgrana en tres diferentes partes que va analizando. En verdad, debe decirse que la primera de ellas puede tenerse efectivamente por una diferencia entre las acciones no verbales (teleológicas) y las verbales (orientadas al entendimiento). La segunda, en cambio, sí debe dársele la razón a Habermas y conceder que hay allí un contraste, este parece *irrelevante*. La última, que tanto a mi parecer como el de Habermas es de gran importancia, es claramente una confusión que viene a corroborar aquello que se dijo anteriormente de algunas de sus ideas. Para Habermas las acciones teleológicas están definidas por el hecho de que el fin que persiguen está definido a) con independencia de los medios que se utilizarán para alcanzarlo, b) es entendido como un estado que hay que producir causalmente y c) todo esto en el mundo objetivo.²⁵

Con respecto al punto a) es verdad que en los actos de habla los fines ilocutivos que se persiguen no pueden definirse *con independencia de los medios con los cuales se buscará alcanzar esos fines*. Pero esto en algún punto resulta una *obviedad*, pues si se busca un fin ilocutivo es obvio que se hará a través del medio del lenguaje, pues es esta *la única forma de alcanzar un fin de ese tipo*. Si quiero prometerle a mi mujer que regresaré antes de las veinte horas, debo decirle “quedate tranquila que vuelvo antes de las ocho” o algo parecido. No puedo prometerle a mi mujer que volveré antes de las ocho de *otra* manera. Lo mismo sucede con cualquier otra forma de acto ilocutivo. En el caso de las acciones teleológicas puedo claramente plantearme un fin que puedo alcanzar de diversas maneras. Por ejemplo, puedo plantearme la felicidad y puedo acceder a ella mediante el éxito en mi carrera o ganándome la lotería.

En cuanto al punto b) es verdad también que los fines ilocucionarios no pueden producirse *causalmente* y debo contar para ello con el reconocimiento de mi pretensión de validez o el asentimiento del oyente. No

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Loc. cit.*

puedo prometerle a mi mujer que volveré a esa hora sin el asentimiento al menos *tácito* de mi mujer. En cambio puede proponerme hacer un plato de comida y lograrlo, con una pericia suficiente, sin el requerimiento de ningún tipo de asentimiento o aceptación de mi pretensión de validez. Sin embargo, aquí se pueden hacer dos observaciones. Primero, que esto último no sucede con *todos los tipos de acciones teleológicas*. Existen una infinidad de acciones de este tipo que no pueden producirse causalmente y dependen de un conjunto de otros factores que están fuera de mi alcance, como la respuesta adecuada de otros actores y la configuración de determinados acontecimientos. Y segundo, que en el caso de los fines que se establecen en los actos de habla se establecen a veces con el objetivo de producir causalmente un estado de cosas que trasciende el fin más inmediato que se persigue con el acto de habla. Teniendo en cuenta estas dos observaciones, me parece que *los límites entre las acciones verbales y las no verbales se hacen un poco más difusos* y ello desde *dos puntos de vista*. Por un lado, pues no todas las acciones no verbales tienen fines que hay que producir causalmente y, por otro, pues hay en las acciones verbales un *fin* que se persigue más allá de la acción verbal concreta. Es interesante esto último, pues es reconocido por el propio Habermas. Lo hace al principio de la siguiente manera: “Ciertamente que en un plano general *todas* las acciones, sean lingüísticas o no lingüísticas, pueden entenderse como un hacer enderezado a la consecución de fines.”²⁶

Pero, además, Habermas debe reconocer esto último necesariamente porque sin ello caería la facultad que tienen los actos lingüísticos como mecanismo de coordinación de la acción –mecanismo que está en el centro de las preocupaciones de Habermas.²⁷ Es decir, el entendimiento a través del reconocimiento de pretensiones de validez es siempre un mecanismo que tienen los actores para proseguir las acciones orientadas a fines que ellos han trazado *previamente* al momento del entendimiento con otros actores y raramente un fin en sí mismo. Es decir, el entendimiento lingüístico es muchas veces un *medio* para proseguir fines que se encuentran *más allá* del entendimiento mismo a través de un acto de habla. *Tanto las acciones verbales como las no verbales tienen fines propios que se persiguen con vistas al éxito* y ello no perturba la necesidad de una distinción *conceptual* entre las acciones teleológicas y las acciones orientadas al entendimiento, como la que Habermas busca con todos estos análisis. Por

²⁶ *Loc. cit.* El énfasis es de Habermas.

²⁷ Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, Bd. I, pp. 25-71, 114-151, 367-452.

ello hacer de esta segunda característica –perseguir un fin que hay que producir causalmente– una distinción tajante entre acciones lingüísticas y no lingüísticas tampoco parece pertinente.

Como se dijo, la última de las diferencias (c) que Habermas marca entre los dos tipos de actos es, a mi entender, la más débil de todas y en donde se ve con más claridad el límite que recorre su pensamiento. Habermas parece creer, en este sentido, que los dos tipos de actos se encuentran en “mundos diferentes”. Así, los resultados de la comunicación y la comunicación misma desde la perspectiva que los interlocutores asumen en ella (la realizativa) no son estados “intramundanos.”²⁸ Las acciones verbales o lingüísticas, tanto en su medio como en el resultado al cual llegan, no son, desde la perspectiva de la actitud realizativa, *objetos dentro del mundo*. Qué significa esto concretamente quedará claro en la confrontación entre los otros tipos de acción.

El mundo en el que parecen desenvolverse las acciones *teleológicas* es completamente diferente al mundo de las acciones *verbales*. Así dice Habermas:

“Los actores que actúan con vistas a realizar sus propósitos se salen al paso unos de otros, pese a *la libertad electiva que mutuamente han de imputarse*, sólo como *entidades* en el mundo –no pueden alcanzarse unos a otros de otro modo que como *objetos* o como oponentes–.”²⁹

Habermas parece creer que en las acciones teleológicas los actores se presentan unos a otros como *entidades*, como *objetos*. De este modo, Habermas participaría de la ilusión típicamente moderna de que es posible siquiera identificar una acción humana cualquiera, aún las teleológicas, sin las redes conceptuales del lenguaje y por lo tanto creería que es posible reconstruir un sentido sin la referencia a una comunidad que comparte el lenguaje en donde ese sentido se constituye. Por eso cree poder caracterizar las acciones y a los actores teleológicamente orientados como cosas. Pero con esto cae irremediabilmente en una paradoja, pues no es posible nunca desde una consideración trascendental del lenguaje caracterizar a un actor como *objeto*. Podía hacerlo Kant o Wittgenstein en la medida en que las determinaciones *a priori* del lenguaje no habían sido todavía traídas a concepto. Pero hacerlo desde un punto de vista en donde se dice asumir esas cualidades del lenguaje trae aparejado irremediabilmente una inconsistencia.

²⁸ Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*, ed.cit., p. 70.

²⁹ *Loc. cit.* El subrayado me corresponde.

El punto de partida desde donde se explica por qué Habermas cae en esa contradicción se encuentra en que parece no terminar nunca de asumir las determinaciones *trascendentales* del lenguaje que el giro lingüístico de la filosofía del siglo XX posibilita y la pragmática de Apel pone al descubierto. Ello se ve claramente en cómo termina de caracterizar las acciones lingüísticas. En contraste con las acciones teleológicas, Habermas dice que:

“Hablante y oyente, adoptan por el contrario, una actitud realizativa en que se salen al encuentro *como miembros del mundo de la vida intersubjetivamente compartido de su comunidad de lenguaje*, es decir, no como terceras personas sino como segundas personas.”³⁰

Habermas creería, entonces, que *sólo* en las acciones verbales los actores se salen al encuentro en el mundo de la vida intersubjetivamente compartido de su comunidad de lenguaje. Pero esto claramente no es así. Habermas piensa que las determinaciones (trascendentales) del lenguaje son algo que se saca o se pone como un par de anteojos. Si participamos en la comunicación somos miembros del mundo de la vida intersubjetivamente compartido en una comunidad de lenguaje. En las acciones teleológicas *carecemos* de este tipo de condicionamiento y los otros se presentan como “objetos”. *Sin embargo, todas las acciones humanas (aun las teleológicas) son identificables como tales porque nos movemos, “somos” en medio de un lenguaje compartido que nos permite la identificación de las acciones de esa manera y diferenciarlas de cualquier otro suceso de la naturaleza.* Es decir, podemos de un modo básico identificar *a todas* las acciones humanas como humanas porque siempre somos *miembros del mundo de la vida intersubjetivamente compartido de la comunidad del lenguaje.*

Finalmente, todas estas diferencias entre los actos verbales y los no verbales tienen como consecuencia que en Habermas las “condiciones de racionalidad” de un tipo de acción y otro son diferentes.³¹ Así, mientras que las condiciones de las acciones teleológicas no verbales remiten a “las condiciones que han de cumplir las intervenciones causalmente eficaces en el mundo de estados de cosas existentes”,³² las acciones verbales orientadas al entendimiento remiten a las condiciones de validez del habla, a las

³⁰ *Ibid.*, p. 70-71. El subrayado me pertenece.

³¹ Dice Habermas claramente y resumiendo las diferencias por él marcadas anteriormente: “Las condiciones de racionalidad de los actos de habla logrados tienen otro talle que las condiciones de racionalidad de la actividad teleológica realizada con éxito.” *Ibid.*, p. 72.

³² *Ibid.*, p. 71.

pretensiones de validez que se elevan junto con ellos y a las razones que se pueden esgrimir en su defensa.³³

3. Consideraciones finales

Para concluir, sin embargo, debemos decir que las “condiciones de racionalidad” de uno y otro tipo de acciones son *similares* y descansan ambas en un conjunto de pretensiones de validez que por su puesto pueden y deben también tener su desempeño discursivo mediante razones. Ello no impide por otra parte mantener la distinción conceptual que resulta indispensable para el análisis de todo este tipo de cuestiones. En este sentido, podemos diferenciar aquí distintos niveles de consideración. Por un lado, y en un nivel básico, podemos afirmar que *todas las acciones se ajustan al modelo de un actor que se enfrenta a una situación y lleva a cabo una acción como respuesta a lo que esa situación le plantea o viceversa*. Desde este punto de vista, podemos decir también que *se dan en esta situación un conjunto de condiciones de racionalidad que son comunes a todas las acciones y que están conformadas por las mencionadas condiciones y pretensiones de validez con su correspondiente desempeño discursivo*.

Esto, no obstante, no impide hablar en un segundo nivel más superficial de dos formas de encarnarse este modelo básico según que se den con más claridad alguna de las características que Habermas señalaba en su contraposición entre acciones verbales (orientadas al entendimiento) y no verbales (teleológicas). Es decir, en la medida en que los medios para llevar a cabo la acción puedan determinarse independientemente de los fines, en que lo que se procure con la acción sea la intervención causal sin la mediación *explícita* del lenguaje en el mundo de los objetos o que los otros individuos aparezcan en la consideración bajo una mirada estratégica (como objetos) podemos hablar más claramente de una acción *teleológica*. En la medida en que la única manera de llevar a cabo una acción sea a través de un medio lingüístico, en que lo que se procure sea primero un entendimiento con otros actores sobre algo en el mundo o que estos actores aparezcan como interlocutores necesarios estaremos hablando *claramente* de una acción lingüística (comunicativa, por lo tanto) orientada al entendimiento.

En este último sentido es, entonces, que podemos decir que el modelo “cuasi-dialógico” sirve para identificar *todos* los tipos de acciones. Luego puede ser complementado, o mejor, especificado, en otros modelos que representan otro tipo de acciones, como el teleológico,³⁴ pero que deben ser todos

³³ *Loc. cit.*

³⁴ Böhler, D., *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, ed. cit., pp. 265-268.

entendidos sobre el paradigma de acción aquí explicado. Desde la perspectiva aquí representada, esta última forma dialógica de entender todas las acciones resulta más básica que las otras maneras posibles de entender las acciones. Frente a la posición habermasiana, que parecía entender a los dos tipos de acciones *en un mismo nivel*, debe entenderse aquí finalmente a ambas sobre el modelo dialógico aquí presentado.