

ESTUDIOS ÉTICOS



¿ES POSIBLE DESTINGUIR LA RAZÓN ÉTICA DE LA RACIONALIDAD ESTRATÉGICO-TELEOLÓGICA?

Acerca del problema de la racionalidad de la comunicación e interacción sociales.

I. Planteamiento del problema

El subtítulo de la presente investigación indica que el tema propuesto ha de ser tratado como una cuestión de la teoría de la acción; más exactamente: se trata aquí de una dilucidación recíproca de tipos de acción y tipos de racionalidad.¹ El título caracteriza en este contexto un interés cognoscitivo que, en última instancia, está determinado por la cuestión acerca de la esencia de la *racionalidad ética*.² Desde el punto de vista de la teoría de la acción, de lo que se trata es de la siguiente cuestión: ¿Existe una racionalidad especial de la interacción social que no puede ser reducida a la *racionalidad medio-fin* del actuar de los sujetos particulares? En mi opinión, el interés ético de esta cuestión resulta de las siguientes consideraciones previas referidas a la tradición:

1. Cfr. Los siguientes estudios del autor: "Types of Rationality To-day: The Continuum of Reason between Science and Ethics" en Th. Geraets (comp.), *Rationality Today*, Ottawa, Univ. Press, 1979, págs. 307-340; "The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality beyond Science and Technology" en J. Sallis (com.), *Phenomenology and the Human Sciences*, Inc., Humanities Press 1979, págs. 35-53; "Social Action and the Concept of Rationality" en *Phenomenology and the Human Sciences*, 1981, suplemento de *Philos. Topics*, 12 (1981), págs. 9-35. El presente estudio se diferencia del citado en último lugar, sobre todo, por el hecho de que se puede referir al tratamiento del mismo tema realizado por Habermas en su monumental *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 tomos, Frankfurt del Meno 1981.

2. Cfr. al respecto K. O. Apel, "Normative Ethics and Strategic Rationality" en *The New School of Social Research, Graduate Faculty Philosophy Journal*, 9 (1982), págs. 81-108.

Existen razones para suponer que no puede pensarse en algo así como *racionalidad ética* —dicho de otra manera: en la posibilidad de la fundamentación intersubjetiva de las normas éticas a través de una razón autónoma, legislativa— si no se puede partir de una racionalidad especial de la interacción humana, diferente de la racionalidad teleológica referida al mundo de las acciones de los sujetos particulares.

Esto significa, entre otras cosas: Ni la invocación de los kantianos de la *libertad* del “yo inteligible” ni la de los aristotélicos del *fin en sí mismo* o de un *fin último* pueden fundamentar la autonomía de la razón ética en el sentido indicado.

La *libertad del yo* es una condición *necesaria* pero no *suficiente* de la racionalidad ética,³ pues si no existiera la reciprocidad de las pretensiones de los sujetos de la acción, si existieran sólo la relación yo-no yo de Fichte o la relación sujeto-objeto de la ciencia natural y del actuar técnico-instrumental, no tendría sentido alguno la pregunta acerca de una *racionalidad ética*; naturalmente, en este caso, no podría plantearse la cuestión acerca de una racionalidad especial de la interacción humana que fuera diferente de la racionalidad referida al mundo, o mundanal, de las acciones de los sujetos particulares.

Por otra parte, tampoco sirve de mucha ayuda el intento de los aristotélicos en el sentido de peraltar la *racionalidad medio-fin* a través de una *racionalidad teleológica* especial que estuviera en condiciones de caracterizar un *fin en sí* o el *fin supremo* como *summum bonum*. Pues contra esto se puede objetar desde Kant:

La determinación del fin supremo o del *summum bonum* tiene, a su vez, que ser proporcionada por un *principio racional*

3. No puedo evitar la impresión de que el pathos de libertad del Idealismo alemán, tal como se expresa por ejemplo en el título del libro de homenaje a Krings, “Prinzip Freiheit” (compilado por H. M. Baumgartner, Friburgo/Munich, 1979) puede ocultar los aquí indicados problemas de la racionalidad. La condición necesaria *de que tengo que poder querer el principio de la moral* no basta por sí sola tampoco en el caso de Kant para constituir el contenido de su sentido —aunque no sea más que “formal”— y para distinguirlo, por ejemplo, del contenido de sentido de las reglas morales (“natural laws”) que podemos, según Hobbes, querer libremente.

de la *reciprocidad generalizada*, es decir, por una “ley ética” válida para todos los afectados. Si esto no sucede, entonces la invocación del fin supremo conduce o bien al dogmatismo metafísico o bien al utilitarismo de los intereses subjetivos.⁴ Y en la práctica no existirá ninguna diferencia entre ambas posiciones ya que, en caso de conflicto, la invocación de un fin supremo siempre puede ser denunciada por los participantes como recurso a un interés subjetivo.

Para que la invocación de un *summum bonum* teleológico pueda contar como argumento *ético-racional*, hay que mostrar, al menos, que aquí la *reciprocidad generalizada de las pretensiones de los sujetos de la acción entre sí* ha jugado un papel constitutivo, por ejemplo, en el sentido de que el *summum bonum*, desde el principio, *puede contar con el consenso de todos los afectados*. La definición kantiana del *summum bonum* como “coincidencia entre lo digno de felicidad y la felicidad” podría satisfacer esta condición; pero la realización de este fin supremo sería, según Kant, un asunto de un dios a postular pero no, por ejemplo, un asunto del Estado humano. En el nivel de una ética del Estado, la concepción kantiana del *summum bonum* se desmorona —según parece— en las exigencias, no compatibles bajo condiciones finitas, de la *justicia para todos* y del *mayor bienestar posible* para el *mayor número posible*. Pero, según me parece, aun estas dos definiciones incompatibles del fin supremo deben ya su plausibilidad a la invocación de una específica *racionalidad de la reciprocidad de los sujetos humanos de la acción*, que no puede ser referida a la racionalidad medio-fin de las acciones de los sujetos particulares.

Esto basta para la declaración provisoria del sentido éticamente relevante de mi planteamiento a la luz de la tradición

4. Así, el moderno Utilitarismo británico puede, desde Bentham, evitar la reducción de su principio al Utilitarismo egoísta de la Antigüedad (por ejemplo, de los sofistas) sólo presuponiendo tácitamente un principio de universalización que, sin embargo —tal como lo muestra la problemática de la justicia— justamente no puede fundamentar a partir de su principio. Cfr. al respecto: O. Höffe, “Zur Theorie des Glücks im klassischen Utilitarismus” en del mismo autor *Ethik und Politik*, Frankfurt del Meno 1979, págs. 120-159.

filosófica. Pero en lo que sigue quisiera responder a la cuestión de la *racionalidad de la interacción social* indicada ya al comienzo, a la luz de una *teoría de los tipos de acción qua tipos de racionalidad*. Para ello parto de uno de los fundadores de esta forma de consideración, el sociólogo Max Weber. Aquí puedo basarme en las investigaciones de Schluchter y Habermas.⁵

II. Max Weber y la ampliación de la racionalidad teleológica en el sentido de la racionalidad estratégica de la interacción social

Max Weber planteó la cuestión de la racionalidad de la *acción social* dentro del marco de su fundamentación de una "sociología comprensiva". Y para él la cuestión de la racionalidad significaba siempre, al mismo tiempo, la cuestión acerca de una mayor o menor racionalidad, es decir, la cuestión de la posible *racionalización progresiva* en el marco del llamado "proceso de racionalización occidental".

El paradigma de la racionalidad y de la posible racionalización de Max Weber se basaba en el concepto de la llamada "racionalidad teleológica" (más exactamente debería decirse: "racionalidad medio-fin"). Además, conocía por cierto la "racionalidad valorativa" como presupuesto para la selección de fines, pero la "racionalidad valorativa" —notablemente— no representaba según Max Weber el concepto más amplio de racionalidad sino más bien lo contrario. Pues oficialmente Weber sostenía la siguiente tipología de la acción en el sentido de su decreciente racionalidad.⁶

5. Cfr. W. Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Frankfurt del Meno 1980; del mismo autor, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tübinga 1979; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, cit., tomo 1, Cap. II.

6. Cfr. para lo que sigue W. Schluchter, op. cit. (1979) pág. 192; J. Habermas, op. cit. tomo I, págs. 380 y ss. A diferencia de Habermas, que procura pensar con Weber contra Weber y elaborar también las implicaciones oficiosas de racionalidad o racionalización de la sociología weberiana, consideraré en

1. La grada suprema de la racionalización es la *racionalidad teleológica*. Ella se da cuando el propio actor elige los objetivos o fines sobre el trasfondo de un horizonte valorativo claramente articulado y cuando, además, elige los medios adecuados para lograrlos, teniendo en cuenta los efectos secundarios.

2. La segunda grada de racionalización es la *racionalidad valorativa*. Ella se da cuando el actor elige los fines y los medios adecuados sin tomar en cuenta las consecuencias secundarias, simplemente porque está convencido del valor incondicionado interno de una determinada forma de acción de manera tal que, independientemente de los posibles efectos (secundarios), merece ser realizada.

Este concepto curiosamente reducido de la racionalidad valorativa me parece que es comprensible bajo dos presupuestos de la propia filosofía de Weber:

(1) Detrás de la concepción de una acción que uno realiza por ser absolutamente valiosa, sin tomar en cuenta las consecuencias (secundarias), se esconde manifestamente la concepción kantiana de un "deber ineludible" en el sentido del *imperativo categórico*; y por esto entiende Max Weber, de acuerdo con la filosofía neokantiana de los valores, el valor incondicionado, interno, de determinadas formas de acción, no sólo en sentido ético, sino también religioso y estético.

(2) Pero el que Weber considere esta orientación "racional-valorativa" de la acción como *menos racionalizada* que la orientación "racional-teleológica" está manifestamente vinculado con su convicción de que los últimos axiomas valorativos del individuo son incommensurables y, en esta medida, son asunto de una decisión de fe preracional o irracional ("Cada cual tiene que elegir sus dioses").⁷ Bajo este presupuesto, las

lo que sigue sólo la teoría oficial de la racionalidad de Weber, en la medida en que ésta se ha vuelto paradigmática para la concepción de la racionalidad actualmente dominante.

7. Cfr. especialmente los famosos discursos de Max Weber "Wissenschaft als Beruf" (en *Ges. polit. Schriften*, 2.ª edición Tübinga 1958), y "Politik als Beruf" (en *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftstheorie*, 3.ª edición Tübinga 1968).

convicciones weberianas del valor interno, incondicionado, de una forma de comportamiento —por ejemplo, la relación no violenta con las demás personas— se convierte en base de la llamada “ética de la convicción”, en el sentido del Sermón de la Montaña o en el sentido de Kant.⁸ En cambio, una orientación en el sentido del actuar racional-teleológico, que toma en cuenta básicamente las consecuencias (secundarias) de la acción concreta y por ello no puede atarse a ninguna ética de la convicción, se convierte en fundamento de una “ética de la responsabilidad”, por ejemplo, la ética del político. Y es evidente que Max Weber otorga a la ética de la responsabilidad un mayor grado de racionalización que a la ética de la convicción, a pesar de que considera a esta última también como indispensable.

Además, según Weber, la situación parece ser la siguiente: la tendencia del proceso occidental de racionalización reside en que la orientación racional-teleológica se impone cada vez con más fuerza en todos los ámbitos de la cultura y de la vida social, mientras que van desapareciendo los tradicionales presupuestos cosmovisionales de las orientaciones racional-valorativas, de manera tal que la orientación valorativa se convierte cada vez más en un asunto de la decisión subjetiva del individuo.⁹ Max Weber llamaba a esto el “proceso de desencantamiento” del mundo, con el que necesariamente está vinculado el “proceso de racionalización” occidental.

Toda esta concepción de racionalidad y racionalización puede resumirse en Weber en la siguiente tipología de tipos de acción:¹⁰

8. Mientras que en “Politik als Beruf” Weber ilustra la ética de la convicción tomando sobre todo el ejemplo del Sermón de la Montaña, en otro pasaje (*Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie*, tomo I, Tübinga 1972, pág. 554) habla también de “rigorismo apriorístico”, con lo que manifestamente se refiere a la ética de la razón de Kant. Cfr. al respecto también W. Schluchter, op. cit. (en nota 5) (1980), págs. 55 y ss.

9. Una evaluación muy parecida de la situación de la época es expresada por Robert Musil en su novela *El hombre sin propiedades*. Aquí se trata del puro “hombre de posibilidades”, a quien ya no le está dada como evidente ninguna orientación valorativa tradicional.

10. Cfr. H. Habermas, op. cit. (en nota 5), pág. 381.

Elementos racionalmente reflexionados del marco de acción:

Tipos de acción	Medios	Fines	Valores	Consecuencias (secundarias)
Teleológico racional	+	+	+	+
valorativo-racional	+	+	+	—
efectual	+	+	—	—
tradicional	+	—	—	—

En nuestra actual problemática, la explicación weberiana de la racionalidad o de la racionalidad de las acciones tiene especial importancia porque ella expresamente pretende abarcar también las “acciones sociales”; y ello a pesar de que Max Weber supone una estructura especial de la interacción entre los actores. Por una parte (en el §1 de *Wirtschaft und Gesellschaft*) dice:

“Se llamará acción social a aquella acción que, de acuerdo con el sentido intencionado por el o los actores, está referida al comportamiento de otros y se orienta en su desarrollo de acuerdo con ello.”¹¹ De esta manera, se tiene en mira manifestamente la reciprocidad de la interacción social. En el §3 hasta se dice: “Será llamada relación social un comportarse de varias personas que en su contenido de sentido está *recíprocamente* referido y orientado a los demás.”¹²

Pero, por otra parte, Weber pretende también para la acción social la racionalidad teleológica en tanto grada suprema de la posible racionalización. Y en este contexto, “determinada teológica-racionalmente” significa según Weber: determinada “a través de expectativas del comportamiento de los objetos del mundo exterior y de otras personas y bajo la utilización de

11. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, edición de J. Winckelmann, Colonia 1964, pág. 4.

12. Ibidem, pág. 19.

estas expectativas como 'condiciones' o como 'medios' para los propios fines racionalmente aspirados y evaluados como resultado".¹³

Aquí se ve claramente que Weber entiende la racionalidad de la interacción social como ampliación de la *racionalidad teleológica técnico-instrumental* en el sentido de la *reciprocidad* de acciones teleológico-racionales. Con esto quedó signada una concepción estándar de racionalidad y racionalidad de la "acción social" que sigue teniendo vigencia hasta el día de hoy. Ella es desarrollada, por ejemplo, en la línea de la teoría matemática de la elección racional, de la teoría de la decisión y de la teoría estratégica de los juegos.¹⁴ Y en el sentido de la teoría de los juegos, se puede llamar a la racionalidad de la interacción, que Weber ya entreviera, la *racionalidad estratégica*.

Pero, ¿en qué consiste la *racionalidad estratégica* de la interacción? Dicho simplificado, ella consiste en que los actores, en tanto sujetos de la racionalidad teleológica aplican su pensamiento medio-fin a objetos acerca de los cuales ellos saben que, en tanto sujetos de la racionalidad teleológica, hacen lo mismo con respecto a ellos mismos. En esta *reciprocidad reflexionada de la instrumentalización* consiste manifestamente la peculiar estructura de *reciprocidad* de la interacción estratégica. A la luz de la teoría de los juegos estratégicos, es posible aclarar algo más exactamente esta estructura de racionalidad.¹⁵

En el juego estratégico, los sujetos del cálculo de beneficios en el sentido de la teoría de la decisión tienen también que tomar en cuenta los cálculos de beneficios de los otros jugado-

res como condiciones y como medios de los propios cálculos de beneficios. La maximización de las ganancias y la minimización de las pérdidas, que constituyen la racionalidad de la teoría simple de la decisión, se complican ya que pueden entrar en conflicto con la correspondiente maximización de los otros sujetos de la acción. Más exactamente: el control de los actores sobre los resultados de sus acciones está no sólo limitado como en la teoría simple de la decisión por la falta de información acerca del mundo en torno relevante, sino además también por los autointereses competitivos de los otros agentes de decisiones; y, con respecto a estos intereses competitivos, existe una relación básicamente ambivalente del propio interés en el éxito: el propio éxito de la acción depende de las acciones que hay que esperar de los demás, los cuales, en el mejor de los casos, apoyan parcialmente los propios esfuerzos de éxito pero, en todo caso, al menos en parte, se oponen a ellos. Consecuentemente, los propios intereses pueden ser realizados, en parte, sólo apoyando los planes de los demás y, en parte, sólo haciéndolos fracasar. A su vez, debido a esta situación, la teoría estratégica de los juegos distingue dos tipos de juegos: los *juegos competitivos*, para las situaciones conflictivas puras, y los *juegos no competitivos* para aquellas situaciones que ofrecen también *posibilidades de cooperación*.

Con respecto a la cuestión acerca del concepto de racionalidad del actuar social, me parece especialmente importante el siguiente punto: En el contexto de la interacción estratégica, especialmente en el contexto de los *juegos* o juegos total o parcialmente *cooperativos*, caben también elementos *comunicativos*; así, por ejemplo, intercambio de información y acuerdos acerca de acciones conjuntas sobre la base de los llamados *ajustes*, tales como los que se dan en la economía y la política. Pero también estas comunicaciones y formaciones de consenso se realizan sólo bajo la condición de que los otros actores del juego estratégico esperen de ellas alguna ventaja tal como, por ejemplo, en la política, debido a una constelación transitoria de intereses y poder, se considera que la solución pacífica es más útil que la violenta. Así pues, dentro del marco de la racionalidad estratégica de la interacción social, la formación

13. Ibidem, pág. 17.

14. J. v. Neumann/O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton 1944; R. D. Luce y H. Raiffa, *Games and Decisions: Introduction and Critical Survey*, Nueva York 1957; G. Gárgen, *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung*, 1963, 1968.

15. Cfr. para lo que sigue O. Höffe, *Strategien der Humanität: Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Friburgo/München 1975, Primera Parte (existe traducción castellana de E. Garzón Valdés: *Estrategias de lo humano*, Estudios Alemanes).

de consenso tiene, en el mejor de los casos, una importancia *instrumental y accidental*; nunca se aspira a ella por sí misma. Por lo tanto, los socios de la interacción, en la relación recíproca, son siempre sólo *medios y condiciones límites de las finalidades solitarias y de los esfuerzos de éxito de los actores particulares*.

Aquí me parece que reside el desafío propiamente dicho de esta teoría estándar de la racionalidad posible de la interacción estratégica. ¿En qué sentido?

Un aspecto de la desazón que provoca esta teoría de la racionalidad está indicado, por ejemplo, en la segunda versión del "imperativo categórico" kantiano que reza: "Actúa de manera tal que siempre utilices como fin y nunca como medio la humanidad en tu persona y en la persona de cada uno de los demás."¹⁶

Es claro que en la teoría de la interacción estratégica no tiene cabida una tal norma incondicionada de la ética. La interacción estratégica —por ejemplo, en la política o en la economía— puede seguir, en tanto tal, sólo *imperativos hipotéticos*. Su presupuesto no hipotético está ya siempre dado de antemano en los fines subjetivos de los actores. Una finalidad *transubjetiva*, como la que implica el *imperativo categórico* de Kant, puede, en el mejor de los casos, ser pensada como limitación normativa del campo de acción de la interacción estratégica. En este sentido, la mayoría de las personas piensa desde luego que, por ejemplo, las normas del derecho deben, por razones en última instancia morales, limitar el campo de acción de la interacción estratégica en el ámbito económico y, dentro de lo posible, también en el campo político. Pero la cuestión es justamente saber si para una tal limitación de la racionalidad estratégica de la interacción humana puede haber una *fundamentación racional*.

Si la *racionalidad* de la interacción social debe agotarse en la *racionalidad estratégica*, entonces manifiestamente Kant —a

16. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Edición de la Academia, tomo IV, págs. 428 y s.

diferencia de lo que el mismo pretende —no habría sostenido una *ética de la razón* sino un principio arracional o irracional, quizás un dogma, que sólo podría ser entendido como secularización de la creencia cristiana según la cual el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios.

Es obvio que una tal concepción coincidiría plenamente con la teoría de la *racionalización y desencantamiento* de Max Weber. Pues, a su luz, la ética tiene que ser considerada o bien como implicación de una fe religiosa, tal como es la ética *antes* del proceso de desencantamiento; o bien como una cuestión de una elección consciente —pero en última instancia irracional— del último axioma valorativo, tal como sucediera *después* del proceso de desencantamiento.

Actualmente esta concepción parece ser efectivamente la ideología dominante, al menos en la sociedad industrial-occidental. Pues las formas *valorativamente neutras* de la racionalidad *científica, tecnológica y estratégica* parecen ser hoy efectivamente las únicas formas de racionalidad intersubjetivamente reconocidas en el ámbito de la vida pública en la política, en la economía y hasta en el campo del derecho positivo. Ellas están al servicio de intereses valorativos subjetivos o —según la suposición habitual— al servicio de un equilibrio, en sí mismo estratégico, de diferentes intereses valorativos subjetivos (por ejemplo, los procedimientos de resolución por mayoría, que subyacen a la fundamentación de las normas jurídicas positivas válidas). En cambio la moral —de manera análoga a la religión— sigue siendo considerada como un asunto privado. No pocos piensan hoy que ésta es la condición necesaria y suficiente de la posibilidad de una democracia liberal. Me he acostumbrado a llamar a esto el *sistema occidental de complementariedad entre el cientificismo-pragmatismo, por una parte, y el existencialismo irracionalista, por otra*.¹⁷

17. Cfr. K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, tomo II, Frankfurt del Meno 1973, págs. 368 y ss.; del mismo autor, "Die Konflikte unserer Zeit und die Möglichkeit einer ethisch-politischen Grundorientierung" en *Der Mensch in den Konfliktsfeldern der Gegenwart*, Colonia 1975, págs. 43-64, reimpreso en K. O. Apel y otros (comps.), *Reader zum Funkkolleg "Praktische Philosophie/Ethik"* I, Frankfurt 1980, págs. 267-291.

Pero, ¿qué puede decirse desde un punto de vista filosófico —más exactamente, desde la perspectiva de la teoría de la acción— con respecto a la pretensión monopolista de la *racionalidad estratégica* en el ámbito de la interacción social?

Por lo pronto, habría que examinar si —en contra de la opinión de Kant— bajo el presupuesto del bien entendido autointerés empírico, y consecuentemente sobre la base de la racionalidad estratégica de la teoría de los juegos, no es posible una ética, digamos una ética de la negociación y de la formación de compromisos de acuerdo con los mínimos intereses vitales comunes. En la situación en la que actualmente se enfrenta la humanidad hasta podría suponerse que, debido a la crisis ecológica (y/o a la amenaza de una aniquilante guerra atómica) en cierto modo le está impuesta al hombre una ética estratégicamente fundamentada, un acuerdo acerca de las condiciones de la supervivencia. Así, por ejemplo, podría pensarse que de una racionalidad estratégica que calcule a largo plazo se infiere la necesidad de llegar a un acuerdo sobre una cuota total del consumo anual de energía, que sea conciliable con una situación de equilibrio ecológico en el sentido de la limitación de la carga ambiental.

Sin embargo, me parece que este problema número 1 de una macroética en la época de la crisis ecológica no es soluble exclusivamente sobre la base de la racionalidad estratégica. Pues la situación de equilibrio ecológico que aquí se exige es realizable de muy variada manera. Más exactamente: en el problema de la determinación de la cuota de consumo energético se encierra un problema de distribución que es soluble de muy diversas formas. Y la racionalidad estratégica no podría, por sí sola, lograr nunca que los países ricos y desarrollados se vieran impulsados a compartir los recursos del mundo con los países pobres y subdesarrollados, de una forma tal que pudiera ser calificada de *justa*. La garantía de un equilibrio ecológico no es —considerada como problema de interacción estratégico— idéntica con la garantía de un equilibrio humano.

El mismo dilema se presenta con respecto a la distribución de alimentos en vista de las ya inminentes crisis de hambre en

el Tercer Mundo. Aquí me parece que el Premio Nobel de Economía Friedrich von Hayek hace valer más bien la ratio estratégica de los países industriales occidentales. De acuerdo con informaciones periodísticas, habría expresado la recomendación de que, en caso de una aguda crisis de recursos, habría que dejar librados a la muerte por hambre a los pueblos del Tercer Mundo que no supieran autoayudarse. (Probablemente con esto sólo ha dicho en voz alta lo que piensan muchos ciudadanos de los países industriales ricos cuando se enfrentan con la alternativa de una eventual reducción de sus niveles de vida.)

En el mejor de los casos, en vista de la amenaza de una aniquilante guerra atómica, es efectivamente concedible que el autointerés bien calculado de las potencias mundiales cree una situación de equilibrio que garantice la paz y con ello también los mínimos intereses vitales de todos los afectados por la amenaza de la guerra atómica. Pero este aporte de la racionalidad *estratégica* estaría impuesto —al igual que en Thomas Hobbes la conclusión del estado de naturaleza a través del contrato social— sólo por el miedo mortal; y por ello habrá de funcionar sólo mientras no se altere el equilibrio del poder militar. En este sentido, es presumible que la conservación del equilibrio del poder constituye actualmente en realidad el problema número 1 de la razón *estratégica*.

Desde luego, con la demostración de que la racionalidad *estratégica* de la interacción no proporciona ninguna ética satisfactoria no se ha presentado todavía ningún argumento decisivo en contra del monopolio de esta racionalidad en el ámbito de la acción social. Pues —como ya se ha mencionado varias veces— podría ser que realmente la norma básica o el valor básico de la ética *no sea fundamentalmente racionalmente*.¹⁸ Signifi-

18. A más de Max Weber, la imposibilidad de una fundamentación última racional de la ética es sostenida sobre todo, por los popperianos y —con otra fundamentación— por los relativistas históricos y positivgenstenianos. Con respecto a este problema, cfr. K. O. Apel "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik" en B. Kanitscheider (comp.) *Sprache und Erkenntnis, Festschrift für G. Frey*, Innsbruck 1976, págs. 55-82; versión castellana: "El problema de la fundamentación últi-

cativamente, la ética kantiana de la razón legisladora en el campo de la moral ha sido criticada no sólo a causa de su formalismo sino también debido a su deficiente fundamentación última. Efectivamente en la *Crítica de la razón práctica*, Kant no solucionó el problema que él mismo —en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*— había calificado como todavía no solucionado, es decir, la demostración de la “realidad” de una razón legisladora autónoma y, en esta medida, de la validez del imperativo categórico.¹⁹ Más bien terminó rechazando la cuestión de la fundamentación y en su lugar remitió al “factum de la razón” como algo evidentemente dado.²⁰ Esto podría reforzar la sospecha de que la razón efectivamente —en el sentido de Martín Lutero y de Thomas Hobbes— es sólo una facultad del cálculo al servicio del autointerés: justamente una facultad de la *racionalidad técnica*, es decir, *estratégica*, *valorativamente neutra*. En cierta medida, ésta podría ser la última palabra de la filosofía científica y, por otra parte, de la teología de Occidente.

III. ¿Es posible referir la racionalidad de la comunicación lingüística a la interacción estratégica? Una discusión con la teoría “intencionalista” de la comunicación

En vista de esta situación, en lo que sigue quisiera tomar otro punto de partida. Por lo pronto, quisiera no hacer jugar directamente el interés de la *ética* en contra de la *racionalidad estratégica*, sino el interés de la *comunicación consensual* entre las personas, tal como es posibilitada por el *lenguaje*. De acuer-

ma filosófica a la luz de una pragmática transcendental del lenguaje (ensayo de una metacrítica del racionalismo ético) en *Dianoia*, XXI (1975), págs. 140-173.

19. Ver I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Edición de la Academia, tomo IV (Berlín 1968), págs. 392, 425, 444 y s., 447 y s., 449 y s.

20. Ver I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Edición de la Academia, tomo V, págs. 46 y s. Al respecto, K. H. Ilting, “Der naturalistische Fehlschluss bei Kant” en M. Riedel (comp.), *Rehabilitierung der praktischen Vernunft*, Friburgo 1972, págs. 113-122.

do según creo, con Habermas, quisiera por lo pronto sostener la siguiente tesis: Bajo el presupuesto de la interacción *estratégica* en el sentido esbozado, no es posible comprender la función de la *comunicación lingüística* y con ello tampoco la función de la *interacción comunicativamente mediada* (de la “acción comunicativa” en el sentido de Habermas).

Para aclarar el sentido de esta tesis quisiera intentar demostrar lo siguiente: En principio no es posible referir lo *intencionado* (Meinen) de algo, en el sentido del *significado* lingüístico (en inglés, *meaning*), al *intencionar* en el sentido de *intenciones extralingüísticas*, es decir, a intenciones prácticas de fines que los participantes en la comunicación pueden realizar en el mundo, entre otros medios; también a través de los del entendimiento lingüístico. En esta medida, no es posible referir la *comunicación lingüística* a un caso especial de la *interacción teleológico-racional* en el sentido de Max Weber, de forma tal que el poder intencionar algo, en el sentido de los significados lingüísticos comunes, pudiera ser en cierto modo sólo un resultado especial de una coordinación también posible a nivel prelingüístico de las acciones teleológico-racionales de los actores. Recurriendo a la terminología de Austin,²¹ podría expresarse brevemente un aspecto especialmente problemático de mi tesis, que se refiere al poder *intencionar* en el sentido de actos lingüísticos implícitos o explícitos: No es posible referir el *fin* y el *efecto ilocucionarios* del discurso a su *fin posible* y *efecto perlocucionarios*. Explicaré esto más exactamente.

Pero para explicitar mi tesis con la debida brevedad quisiera confrontarla con la posición contraria ideal-típica. Me parece que en la actualidad una posición tal no ha sido desarrollada explícitamente, pero sí en sus efectos, justamente por la teoría de la comunicación *pragmáticamente* orientada. Y lo ha sido justamente sobre la base de los presupuestos estándares de la teoría de la acción, es decir, de la teoría de la racionalidad que he esbozado más arriba, partiendo de Max Weber: bajo el presupuesto de que la racionalidad de la interacción social —tam-

21. Cfr. J. L. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford 1962.

bién en el caso en que ha sido mediada a través de la comunicación lingüística— tiene que tener el carácter de la *racionalidad teleológica recíproca*: es decir, el carácter de la *reciprocidad estratégica*, tal como ha sido analizada en la *teoría de los juegos*. Efectivamente, de facto la moderna teoría de la comunicación ha inferido consecuencias aún más radicales del aquí indicado presupuesto de racionalidad: Ha intentado entender no sólo (a diferencia de la concepción de Habermas de la “acción comunicativa” a la que habré de referirme más adelante) la *coordinación comunicativa de las acciones teleológico-racionales* en el sentido de la *racionalidad estratégica medio-fin*; ha intentado, además, hacer comprensible hasta la propia *comunicación lingüística* y el por ella posible *intencionar* de algo en el sentido del participar en el *significado intersubjetivamente válido* (“atemporal”), como resultado especial de la interacción teleológico-racional. Con esto está, desde luego, necesariamente vinculada también la pretensión de referir la comunicación lingüística y el significado lingüístico a la comunicación prelingüística y al ocasional significado de signos; pues sólo así —según parece— puede dar respuesta a la objeción de que las *intenciones* subjetivas de los actores tienen que presuponer ya el *intencionar* (Meinen) a la luz de significados válidos.

En el sentido a que se ha hecho referencia en último lugar, Paul Grice ha tratado, por ejemplo, de mostrar —en su llamada teoría “intencionalista” del significado—²² que el *significado convencional* de las expresiones lingüísticas puede ser reducido al *significado prelingüístico de la utilización de signos referidos a una situación*. Pero esto significa, según él, que el *significado convencional* de las expresiones lingüísticas que entendemos como “significado atemporal”, en última instancia, puede ser reducido a las *intenciones (finalistas)* precomunicativas de los actores particulares ya que, según Grice, las originarias inten-

22. Cfr. Paul Grice, “Meaning” en *The Philos. Review*, 66, págs. 377-388; del mismo autor, “Utterer's Meaning and Intentions” en *The Philos. Review*, 78, págs. 147-177. Cfr. al respecto K. O. Apel, “Intentions, Conventions, and Reference to Things” en H. Parret/J. Bouveresse (comps.), *Meaning and Understanding*, Berlín/Nueva York 1981, págs. 79-111, especialmente págs. 93 y ss.

ciones de sentido consisten en el propósito de provocar una determinada *reacción* en los socios de la interacción a través del uso prelingüístico o lingüístico de los signos. Así pues, originariamente, el *significado* no sería el *sentido intersubjetivamente comprensible*, que sólo podría constituirse *locucionaria* o *ilocucionariamente*, es decir, en el nivel del entendimiento lingüístico a través de actos lingüísticos; este significado *convencional* podría más bien ser reducido a *intenciones de fines subjetivos* de los interactores que procuran, con o sin ayuda del lenguaje —es decir *pre-lingüísticamente* o bien *perlocucionariamente*— influir en el mundo.

Naturalmente estos aspectos de la teoría de la acción, propios de esta posición reduccionista de la teoría del significado, quedan en parte velados por el propio Grice y por quienes adoptaron su posición, por el hecho de que al principio no se percibió la relación con la racionalidad de las acciones estratégicas en el sentido de la teoría de Grice —pero también la no poca atraktividad de la teoría de Grice— está esencialmente condicionada confusión de su discusión— está esencialmente condicionada también por la circunstancia de que Grice se preocupó esencialmente por excluir, a través de su concepto de acción comunicativa, justamente ciertas implicaciones de la acción estratégica.

Desde el comienzo, Grice trató de asegurar lo especial de la comunicación humana mediante significados de signos “no naturales”, a través de la *reciprocidad reflexionada de los actos de intención*, de *expectativa* y de *entendimiento* de los que intervienen en la comunicación (el más tarde llamado “mecanismo de Grice”).²³ Que esto, en principio, no es posible —más exactamente, que sólo *el encontrarse en el significado intersubjetivo de los signos del lenguaje* es lo que posibilita la separación entre la *reciprocidad estratégica* y la *consensual-comunicativa* y con ello también el *pensamiento válido*— me parece que es un conocimiento que puede obtenerse justamente sólo a partir de la aporía de la discusión del principio de Grice.

23. Cfr. J. Bennett, *Linguistic Behaviour*, Cambridge 1976, págs. 11 y ss., 124 y ss.

Por lo tanto, Grice trató de reducir la realización del significado de "expresiones" (prelingüísticas, extralingüísticas y lingüísticas, y en esta medida también el significado "atemporal" de las expresiones lingüísticas) a una *intención* (Meinen) subjetiva y ésta al *intencionar* una *reacción* de los destinatarios (que va más allá de la mera comprensión y en esta medida es provocada perlocucionariamente) que, desde luego, de acuerdo con la intención del hablante, debía basarse en el *conocimiento de la intención* del hablante por parte del escucha. (Con esta condición básica, en el sentido de la reciprocidad reflexionada, se tenía en mira —tal como se supuso reiteradamente en la discusión— algo así como un equivalente para la consideración del efecto ilocucionario de los actos lingüísticos en el sentido de Austin.)

La fórmula de definición decisiva en este sentido rezó al comienzo en Grice (1957): "H intencionó algo con x" es (aproximadamente) equivalente a H intencionó que la expresión x —debido a que el auditorio reconoce su intención— provoque un determinado efecto en el auditorio.²⁴

Más tarde, Grice precisó esta fórmula de la siguiente manera:

"U intencionó algo con la expresión x" es verdad si y sólo si U, con respecto a un determinado auditorio A, expresó x con la siguiente intención:

- (1) A debe producir una determinada reacción.
- (2) A debe pensar (comprender) que U intenciona (1).
- (3) A debe cumplir (1) sobre la base de su cumplimiento de (2).²⁵

Después —especialmente después de la publicación de *How to Do Things with Words* de Austin (1962)— numerosos autores criticaron el "mecanismo de Grice" del intencionar comunicativo y también trataron de introducir mejoras en él.

Uno de los primeros y más importantes intentos de este tipo fue el de Strawson (1964), quien al mismo tiempo trató

24. P. Grice "Meaning" en loc. cit.

25. P. Grice, "Utterer's Meaning..." en loc. cit. pág. 149.

de establecer la relación entre la posición de Grice y la distinción austriana entre actos ilocucionarios y perlocucionarios.²⁶

Strawson quería, por una parte, aclarar el criterio más importante que había indicado Austin para el *acto ilocucionario* —la convencionalidad en el sentido de los enunciados performativos— con la ayuda de las *intenciones* de Grice. Por otra, con la ayuda de la distinción austriana entre actos *ilocucionarios* y *perlocucionarios*, quería aclarar la por Grice —correctamente— supuesta tendencia de aseguramiento de la reciprocidad reflexionada entre intención del hablante y comprensión de la intención por parte del escucha. Veamos esto más exactamente:

Austin había insinuado que también aquellos actos ilocucionarios que no son convencionales en el sentido de instituciones sociales (como, por ejemplo, bautismo, casamiento, fallo judicial etc.) pueden ser convencionales, por lo menos, en el sentido de enunciados performativamente explícitos²⁷ (por ejemplo: "Te advierto que..." o "Te prometo que..."). Strawson desea aclarar este punto central de la teoría austriana entendiéndolo tentativamente las *intenciones* de Grice en el sentido de los *actos ilocucionarios explícitamente performativos* de Austin y, al mismo tiempo, a éstos últimos como esquemas de ejecución lingüístico-convencionales, en virtud de los cuales el hablante puede hablar con autoridad acerca de sus *intenciones*.²⁸

Aquí se plantea el problema de si las condiciones indicadas en el mecanismo de Grice (ver las dos fórmulas citadas) pueden asegurar la producción de actos *ilocucionarios* en el sentido de Austin. Strawson niega esto, por lo pronto, recurriendo al siguiente esquema de ejemplo:

"H, el hablante, intenciona a través de una determinada acción provocar en A la creencia de que p. Por lo tanto satisfi-

26. P. Strawson, "Intention and Convention in Speech Acts" en *Philos. Review* 1964. Versión alemana en *Logik und Linguistik*, Munich 1974, págs. 56-82.

27. Cfr. Austin, loc. cit. pág. 103.

28. Cfr. Strawson, loc. cit. pág. 70.

ce la condición (i_1) (ver la condición (1) de la fórmula de Grice de 1969: la "reacción" que ha de ser producida por el escucha puede ser una convicción, un sentimiento o una acción). Arregla una "evidencia" aparentemente convincente de que p, en un lugar en donde A tiene que aprehenderla. El hace esto y sabe que A lo observa mientras trabaja pero *sabe también que A no sabe que H sabe que A lo observa mientras trabaja*. Se da cuenta que A no tomará la 'evidencia' arreglada como evidencia natural o genuina de que p, pero se da cuenta y en verdad intenciona que A tome su arreglo como razones para pensar que él, H, intenta inducir en A la creencia que p. Esto es, intenta que A reconozca su intención (i_1). Así satisface la condición (i_2) (ver la condición (2) de la fórmula de Grice de 1969). Sabe que A tiene razones generales para pensar que H no desea que él, A, piense que p a menos que H sepa que es el caso que p; y por lo tanto, el reconocimiento de A de su intención (de H) de inducir en A la creencia de que p, de hecho le parecerá a A una razón suficiente para creer que p. Y H intenciona que el reconocimiento de A de su intención (i_1) funcione justamente de esta manera. Así satisface la condición (i_3) (ver la condición (3) de la fórmula de Grice de 1969).²⁹

Sobre la base de este esquema de ejemplo, Strawson llega a la conclusión de que es posible satisfacer todas las condiciones formuladas por Grice y, sin embargo, no darse ningún caso de *comunicación intencional*. Según Strawson, la razón de esta falla de la *intención de comunicación* reside en que el hablante en realidad no *comunica* algo al escucha, que él mismo ya sabe, sino que —sobre la base de síntomas, suposiciones y conclusiones probables arregladas por él mismo— quiere "hacer creer" algo.

Por lo tanto, no intenta compartir *sin reserva* con el destinatario el sentido de su expresión (inclusive su "fuerza ilocucionaria" explícita) sino que se reserva para él mismo la última y decisiva intención de fines (es decir, llevar al destinatario a una determinada convicción a través de la utilización instrumental

de síntomas y de presuposiciones suponiendo): no le hace "saber algo" sino que trata de *hacerle crecer* algo.

Pero después de esta crítica, Strawson no abandona el enfoque de Grice y formula la siguiente propuesta para mejorarlo:

"Parece ser una condición mínima adicional de su tratar de hacer esto (comunicarse con A) el que no sólo intente que A reconozca su intención de lograr que A piense que p sino que también debería *intencionar que A reconozca su intención de lograr que A reconozca su intención de hacer que A piense que p*."³⁰

Strawson agrega pues a las tres condiciones del esquema de definición de Grice de "H intencionó algo con x" una cuarta condición: El auditorio (A) tiene no sólo que cumplir la intención 3 de H (que A deba cumplir la intención 1 sobre la base del cumplimiento de la intención 2) sino además la intención 4 de S (que A reconozca la intención 2 de H).³¹

Manifiestamente el sentido de esta propuesta reside en el reforzamiento del mecanismo de Grice de la *reciprocidad reflexionada* y, en este sentido, de la *transparencia de la intención comunicativa*. De esta manera quisiera Strawson realizar el aspecto de Austin; pues éste reside, según él, "en hacer explícito el tipo de la intención de comunicación con la que habla el hablante, o la fuerza de su expresión".³² Según Strawson, a través de esta transparencia (reflexiva) de la intención de comunicación, desde la intención del hablante se posibilita ya una distinción aguda entre los actos *ilocucionarios* y *perlocucionarios* en el sentido de Austin. Las intenciones teleológicas de estos últimos o bien *no* deben ser *reconocibles* para el destinatario o no se las debe expresar abiertamente sino que hay que darlas a entender indirectamente al destinatario. (Strawson da para el primer caso el ejemplo de cuando uno desea "imponer" a alguien con su discurso; más claros serían, según me parece, aquellos casos en los que se intenta sugerir al contricante, me-

30. Ibidem, pág. 66.

31. Ibidem, pág. 66.

32. Ibidem, pág. 71.

29. Strawson, loc. cit. págs. 65 y s.

dante signos, una conclusión que responde a los intereses del hablante. Para este último caso Strawson da el ejemplo del "insinuar". Me parece que aquí serían aún más característicos aquellos casos en los que se sugiere al destinatario una conclusión que responde a su interés pero que no debe ser reemplazada por un acto de comunicación público, por ejemplo, una advertencia. Naturalmente tienen que ser excluidos aquí aquellos casos en los cuales, sobre la base de un signo ya convenido, se transmite una noticia a un cómplice; pues aquí se trata totalmente de actos *ilocucionarios* que sólo accidentalmente, en el sentido del lenguaje oficial, no son públicos.

¿Qué es lo que se ha ganado mediante la propuesta de mejora de Strawson con respecto al mecanismo de Grice y la consiguiente reinterpretación de la distinción entre actos *ilocucionarios* y *perlocucionarios*?

Para nuestra problemática, sin duda el último resultado tiene el mayor interés; pues aquí se ve por primera vez claramente que los actos *perlocucionarios* —o al menos una subclase de estos actos— pueden ser entendidos como ejemplos de acciones *estratégicas* a nivel de la comunicación lingüística. Y con ello se agudiza, al mismo tiempo, la cuestión acerca de la existencia, y de la estructura de los actos no estratégicos de la comunicación lingüística. Una pequeña pero importante indicación de que ellos tienen que existir y de que son los actos propiamente dichos de la comunicación está dada ya en la circunstancia de que los actos *perlocucionarios* en el sentido de Strawson nunca tienen que ser *abiertamente estratégicos* sino siempre *ocultamente estratégicos*. Según él, la razón de ello se debe manifestamente a que la apertura o la transparencia de la intención de sentido es una característica indispensable de la —primariamente locucionaria— ilocucionaria —comunicación lingüística, que los actos *perlocucionarios* tienen que tomar en cuenta y hasta utilizar "parasitariamente" en el sentido de su intención secreta. Así, por ejemplo, en el intento de dar a entender a alguien, al decir algo (*locutio*) y realizar de esta manera un acto lingüístico (*illocutio*), algo diferente que, en virtud de su sentido, uno no quisiera expresar lingüísticamente (*perlocutio*). Parece pues que aquí hay que distinguir entre los actos de comunicación *propia-*

mente dichos y los *estratégicos* —o, para utilizar una distinción de Habermas: entre actos de la coordinación interhumana del actuar orientados hacia la comprensión y actos orientados hacia el éxito.

Naturalmente aquí un representante del monopolio de la racionalidad de la acción *instrumental* —y esto significa, en el caso de la *interacción, estratégica*— podría formular la siguiente objeción: ¿Por qué no habrá de poder considerarse la interacción orientada hacia la comprensión como un caso especial de la interacción estratégica, justamente en el sentido de Grice y quizás también de Strawson, como aquel caso de *interacción racional-teleológica por medio de expresiones lingüísticas*, en el que son puestas de manifiesto las intenciones ilocucionarias y las perlocucionarias? Ejemplos de tales actos de comunicación (que hasta expresan explícita y performativamente su fuerza ilocucionaria) los ofrecen las siguientes frases:

(1) "Le informo aquí (pongo en su conocimiento) que mi casa ha sido vendida";

(2) "Te invito a que participes en nuestro juego";

(3) "Le ordeno ocupar la casa".

En estos ejemplos estándares de auténticos actos lingüísticos de comunicación está expresada explícitamente de manera *performativa* la "fuerza ilocucionaria" intencionada del acto lingüístico; los intencionados "efectos perlocucionarios" (en el sentido de Austin) son revelados en la medida en que, a partir de lo dicho, surge claramente para el destinatario y para el resto del auditorio cuál es la *reacción* (Grice) que se espera del destinatario: en (1), por lo menos, obtener la convicción de que la casa del hablante ha sido vendida; en (2) y (3) una determinada acción.

Al hablar con respecto a los ejemplos de la revelación de la intención ilocucionaria y perlocucionaria de los actos lingüísticos, he utilizado manifestamente un concepto de la intención teleológica perlocucionaria (siguiendo a Austin) que es más amplio que el de Strawson, que está limitado a intenciones no revelables de los actos *perlocucionarios*.

(Naturalmente, hay que señalar que las intenciones ilocucionarias y perlocucionarias en nuestros ejemplos son revela-

das de forma diferente. Sólo las primeras son expresadas de manera lingüísticamente explícita como fuerza ilocucionaria intencionada en la frase parcial *performativa*; en cambio, las intenciones perlocucionarias pueden ser expresadas sólo implícitamente a través de la doble estructura performativa-proposicional³³ de las oraciones. Esto significa: Yo no puedo (tampoco en el sentido y en virtud de la doble estructura performativa-proposicional de las oraciones explícitas) *decir*:

(1)+ "Le hago aquí creer (lo convengo-aquí) que mi casa ha sido vendida", o:

(2)+ "Te impulso a (te motivo para) que participes en nuestro juego";

(3)+ "Le impulso a (logro de acuerdo con mi competencia para ordenar) que ocupe la casa".

Pero, a pesar de que no es posible *decir* lo que se expresa en las frases anormales (1)+, (2)+ y (3)+, manifestamente ello forma parte también del mensaje públicamente entendible de los actos lingüísticos y en todo caso, a diferencia de lo que sucede con las intenciones *perlocucionarias* en el sentido de Strawson, no está excluido de la manifestación lingüística. Más bien, las *reacciones* (creencia en la verdad de la información, o una acción que satisface la invitación o la orden) *aquí* intencionadas designan exactamente aquello que —en el sentido de Grice— representa lo "intencionado" con una expresión y por lo tanto es el aspecto de una intención comunitaria que tiene que ser hecho transparente a través del mecanismo de Grice. ¿No estamos pues aquí frente a un, por así decirlo, caso benigno del actuar *estratégico-perlocucionario*?

Antes de poder entrar a responder esta pregunta, tengo que intentar aclarar la cuestión, en modo alguno aclarada en la literatura, acerca de la distinción terminológica entre actos, fines o efectos ilocucionarios, por una parte, y actos, fines o efectos *perlocucionarios*, por otra.

Como ya se ha insinuado, en Strawson parece que existe

33. Cfr. J. Habermas, "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz" en J. Habermas/N. Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt del Meno 1971, págs. 104 y ss.

una nueva y con respecto a Austin más estrecha definición del concepto de acto *perlocucionario*. Y esta nueva definición manifestamente se encuentra en íntima conexión con el intento de mejorar la teoría intencionalista del significado de Grice; dicho más exactamente: del mecanismo de la reciprocidad reflexionada de las intenciones del hablante y de la comprensión del destinatario. Terminológicamente consecuente en el sentido de esta conexión sería que las *reacciones* del destinatario intencionadas en las frases de nuestros ejemplos y comprensibles por cualquiera como intencionadas, no fueran ya designadas como fines o efectos *perlocucionarios* sino que fueran incluidas en el fin *ilocucionario* de los actos lingüísticos. Efectivamente, las reacciones entendibles por cada cual como intencionadas se encuentran en una relación interna con el discurso público que, en cierto modo, está convencionalmente correglada a través del *sentido locucionario* y la *fuerza ilocucionaria* de los actos lingüísticos. Esta regulación terminológica tendría la ventaja de limitar el concepto de los actos *perlocucionarios* en el sentido de Strawson (y de Habermas, como habrá de mostrarse), a las acciones de comunicación que primariamente no están orientadas hacia la comprensión sino hacia el éxito y, de esta manera, identificarlas con aquellos actos de "comunicación" oculta estratégicamente, que no interesan como *paradigma* de la comunicación lingüística ya que —como se ha mostrado— son parasitarios con relación a las intenciones de comunicación lingüísticamente manifestadas.

Pero, naturalmente, con esta estrategia terminológica, de ninguna manera está todavía resuelta nuestra cuestión acerca del carácter *estratégico* o *no estratégico* de los actos o intenciones de comunicación *propriadamente dichos*. Pues si en sus casos es posible postular también una relación *interna* entre efecto y sentido lingüísticamente manifestado de los actos lingüísticos, sin embargo —como parece— no puede negarse que también aquí *por medio* del uso del lenguaje, y en esta medida con racionalidad teleológica, se intencionan *reacciones* de tipo episémico y práctico referidas al mundo, que van más allá de la pura *comprensión del lenguaje*. Pero justamente éste era el punto de partida de Grice, cuya posición fue presentada más arriba

como contramodelo de la concepción no-estratégica de la comunicación lingüística. Parece pues que aquí toda nuestra estrategia de argumentación tropieza con serias dificultades.

A esto se agrega el hecho de que la ampliación mencionada del concepto de los actos o efectos *ilocucionarios* a costa del concepto de los actos o efectos *perlocucionarios* tropieza también con dificultades como regulación terminológica. Con todo, el criterio estándar de Austin³⁴ y más tarde de Searle,³⁵ con respecto a los actos *ilocucionarios* afirma que como intención teleológica sólo contienen aquel efecto posible que a través del acto lingüístico performativamente explícito (es decir, a través de la correspondiente frase "Yo... aquí...") puede ser, por así decirlo, anticipado responsablemente. Pero como reacción del destinatario, esto puede abarcar tan sólo la *comprensión* (el "uptake" de Austin)³⁶ y no un efecto que vaya más allá de ella, ya que aquél (por ejemplo, una convicción o reacción de acción que haya que obtener) debe depender, según la intención del acto performativamente explícita del hablante, del destinatario. Esto vale justamente para aquellos efectos que van más allá de la mera comprensión, que en el sentido de Strawson no deben ser alcanzados *perlocucionariamente* sino, en cierto sentido, de una manera *internamente perlocucionaria*, como por ejemplo un *convencimiento*, a diferencia de una *per-suación*.

Efectivamente, Austin llama a la respuesta o consecuencia ("response or sequel") *convencionalmente reglada* del acto lingüístico, "el objeto perlocucionario" que está específicamente vinculado con el acto ilocucionario.³⁷ Por lo tanto, no subsume este efecto bajo el efecto *ilocucionario*. Y en ninguna parte Strawson ha revisado expresamente esta división de Austin, a pesar de que en numerosos pasajes insinúa una revisión según la cual justamente aquellas reacciones cognitivas y prácticas

34. Cfr. Austin, loc. cit. págs. 115 y s.

35. Cfr. H. R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge 1969 (versión alemana *Sprechakte*, Frankfurt del Meno 1979), pág. 47 (pág. 75).

36. Austin, loc. cit.

37. Ibidem.

del destinatario que van más allá de la comprensión *no* son *perlocucionarias*, que en el sentido del mecanismo de Grice, por el mismo perfeccionado, pueden ser entendidas como *intenciones del hablante*.³⁸ Esto significa que el hablante (H) no sólo intenciona una reacción (que va más allá de la mera comprensión) y además tiene que intencionar que el auditorio (A) comprenda que H la intenciona, y que A, sobre la base de esta comprensión, realice la reacción (como lo sostiene el propio Grice), sino que, además, H tiene que intencionar esto, es decir que A comprenda su intención de hacerle entender su intención. De esta manera, manifiestamente Strawson desea, con la ayuda del mejorado principio de Grice y en el sentido de su nueva definición complementaria de los actos perlocucionarios, lograr una síntesis de Austin y Grice, desde luego bajo la sugerencia tácita de una nueva definición heterodoxa de la distinción entre actos ilocucionarios y perlocucionarios. ¿Es esta síntesis satisfactoria?

Manifiestamente, en este lugar es conveniente volver a la primer parte de mi pregunta acerca del resultado de Strawson (ver supra): es decir, a la cuestión de si la mejora del mecanismo de Grice de la reciprocidad reflexionada de las intenciones del hablante y de la comprensión del auditorio efectivamente es adecuada para mostrar la posibilidad de una *comprensión* sin reserva entre hablante y auditorio a nivel del sentido locucionario y de la fuerza ilocucionaria del discurso. Preguntado de otra manera: ¿Se excluye efectivamente a través del refuerzo del mecanismo de Grice propuesto por Strawson mediante la 4ª condición, un uso *perlocucionario-estratégico* del lenguaje en el sentido de la *nueva definición* de Strawson?

Strawson mismo ha puesto esto en duda,³⁹ y efectivamente, en vista de la estructura de reflexión del mecanismo de Grice, desde el primer momento parecería que hay que tomar en cuenta la posibilidad de un *regressus ad infinitum* con respecto a los posibles pero nunca suficientes reforzamientos del meca-

38. Cfr. Strawson, loc. cit. págs. 70, 73, 74.

39. Ibidem, págs. 66 y s.

nismo. Con esto se ha indicado en realidad la línea general de la discusión a partir de Strawson con respecto a la definición de Grice de "intencionar" (Meinen): Continuamente fueron presentados contraejemplos y propuestas nuevas mejoras hasta que, finalmente, en una grada más alta de abstracción y de generalidad, la estructura misma de las posibles mejoras del mecanismo de Grice fue tematizada críticamente.⁴⁰ Pero la estructura reside manifestamente en el hecho de que toda mejora tiene que renovar automáticamente la asimetría entre el saber del hablante y del auditorio, que fue la que dio motivo a aquélla. En principio, el hablante —quien según Grice, desea realizar mediante su expresión un propósito subjetivo con respecto a una reacción del auditorio— no puede compartir plenamente con el auditorio el sentido de su propósito, pues tiene que reservarse para sí la intención de mantener bajo control los conocimientos y las inferencias de aquél sobre la base de los signos arreglados, como medio para lograr su objetivo. Y en la *reserva de la última intención*, estructuralmente irrenunciable que limita el conocimiento del auditorio reside, al menos, la *posibilidad* de engañarlo sistemáticamente acerca de su propia intención.

En esta medida, en principio, no es posible con la ayuda del mecanismo de Grice —de cualquier forma como esté reformado— alcanzar el objetivo principal de Strawson: separar conceptualmente el oculto sentido estratégico del uso lingüístico perlocucionario del sentido intencional de los actos ilocucionarios, y de los efectos intra-perlocucionarios normalmente alcanzables a través de ellos.

Desde luego, esta separación parece ser automáticamente alcanzable sólo si se reconoce la razón principal para la comprensión del "significado atemporal" (Grice) intersubjetivamente compartible, es decir, la existencia de *convenciones del*

uso lingüístico, también como condición de las *intenciones de sentido* vinculables con los actos ilocucionarios. Esta —me parece— es la posición de Searle, quien en su teoría del acto lingüístico, establece un síntesis entre los puntos wittgenstenianos o austrianos de una teoría del significado basada en *reglas lingüísticas (convenciones)* públicamente válidas, y una teoría no estratégica de las *intenciones de sentido (del intencionar)*. Esto se realiza especialmente en el "principio de expresabilidad" de Searle, según el cual "es posible decir todo lo que uno intenciona o quiere decir."⁴¹ De acuerdo con esto, "pertenecer tanto a nuestra concepción del significado de una frase el que la expresión honesta de esta frase con este significado en un determinado contexto significa la realización de un determinado acto lingüístico, como a nuestra concepción de un acto lingüístico pertenece el que hay una frase posible (o frases posibles) cuya (s) expresión: (es) en un determinado contexto constituye (n), sobre la base de su (s) significado (s), una realización de este acto lingüístico."⁴²

Esta síntesis entre la teoría de la *intencionalidad* y la teoría del *significado* dependiente del lenguaje que aquí se tiene en mira, tiene especial significación en nuestro contexto porque muestra una condición para las *intenciones de sentido intersubjetivamente válidas* de las *acciones lingüísticas* (y en esta medida, para el poder *intencionar*) que es, desde el primer momento, diferente de las condiciones de la racionalidad teleológica de las *acciones teleológicas en general*. Sólo cuando las intenciones apuntan a la *expresabilidad lingüística* y en esta medida a la *compartibilidad con otros* —y no ya cuando están dirigidas a un objetivo subjetivo de la volición, que posiblemente también se puede lograr mediante expresiones lingüísticas— las intenciones son relevantes para una teoría del poder intencionar y, en esta medida, del *significado*. En este sentido, la *teoría del lenguaje* no es reducida unilateralmente a la *teoría de la acción* sino que se caracteriza un punto de intersección de la teoría del lenguaje

40. Cfr. Grice, loc. cit. (1969), pág. 159; S. R. Schiffer, *Meaning*, Oxford 1972; A. MacKay, "Professor Grice's Theory of Meaning" en *Mind* 81, 1972, págs. 57-66; J. Bennett, *Linguistic Behaviour*, loc. cit.; al respecto, W. Dittell, *Intention und Kommunikation*, Königstein 1979; M. Schwab, *Redehandeln*, Königstein 1980; W. Vossenkuhl, *Anatomie des Sprachgebrauchs*, Stuttgart 1982.

41. J. R. Searle, loc. cit. (alemán), págs. 32 y 34 y s.
42. Ibidem, pág. 42.

y la teoría de la acción en el que la condición de la validez del significado lingüístico —su compartibilidad intersubjetiva y en esta medida su “atemporalidad” (Grice)— determina la *ratio* de las acciones lingüísticas (y, como todavía habrá de mostrarse, también de las acciones comunicativas qua coordinaciones de acciones teleológicas a través de acciones lingüísticas).

El principio de Searle de la expresabilidad —básica— no impide, en mi opinión, que básicamente siempre exista también una *diferencia pragmática* entre aquello que fácticamente se *puede decir* en un lenguaje sobre la base de las convenciones de significado existentes y aquello que se puede *intencionar* con relación a la situación e *insinuar* a través del uso no convencional del lenguaje —por ejemplo, metafórica o irónicamente— o con la ayuda de un medio de expresión paraverbal. Esta diferencia corresponde a la que existe en las personas intelectualmente sanas —para no hablar de las personas con talento lingüístico creador— entre *competencia lingüística* y *comunicatividad*; y remite, según me parece, a la diferencia entre reglas lingüísticas pragmático-universales y convencionales.⁴³ Así, por ejemplo, la regla de veracidad, que justamente es presupuesta para la comprensión del uso lingüístico irónico, no puede ser concebida —como suele leerse— como *convención*, ya que ella es la que, entre otras cosas, posibilita las convenciones.

Sin embargo, las posibilidades recién indicadas de trascender o completar con referencia a la situación el uso convencional del lenguaje sobre la base de reglas pragmático-universales del uso del lenguaje, presuponen, en principio, la existencia de convenciones lingüísticas, así como el “sentido figurado” de un giro lingüístico presupone el “sentido literal”. Estos procedimientos para mejorar la comprensión, que se basan en la compensación de deficiencias del medio lingüístico convencional (o de la competencia lingüística disponible) a través de la creación de significados referidos a la situación, ocasionales, no deben por ello ser malinterpretados como un recurso al

43. Cfr. los trabajos de Habermas y Apel en Apel (comp.) *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt 1976.

mecanismo de la sugestión —prelingüística o perlocucionaria— de inferencias (o de la conducción de emociones) a través de un arreglo adecuado de signos. Por cierto que también siempre es posible un tal uso de los signos, pero él no completa la *comprensión* a través de significados ocasionales e intersubjetivamente compartibles de los signos, sino que utiliza signos lingüísticos y extralingüísticos *sólo* como medio para realizar un objetivo de la voluntad extralingüístico, subjetivo. Así, por ejemplo, se cuenta que Bismarck, una vez, explicó a un invitado, que había volteado un vaso con vino tinto sobre el blanco mantel, recurriendo al vino derramado, el orden de una batalla sobre la que en ese momento estaba hablando. Aquí se produjo, por una parte, una complementación no convencional, paralingüística, de la comprensión, pero, por otra, una medida ocultamente estratégica para tranquilizar al invitado acerca de las posibles consecuencias desagradables de su torpeza.)

Al recurrir —en vista de la aporética de la teoría *intencional* del significado con orientación perlocucionaria, (es decir), prelingüística— a la función constitutiva de significado de las *convenciones* lingüísticas, hemos tan sólo postergado el problema de la generación y comprensión del significado, según la teoría del significado influenciada por Grice. Pues, según Grice, este problema se plantea justamente en vista de las convenciones lingüísticas del significado, que llevan consigo la “irrealista” (es decir, realista con respecto a hechos universales) ficción de la *atemporalidad*. Efectivamente, una teoría totalmente autónoma *convencional* o *institucional* del significado —tal como fuera sugerida a veces por Wittgenstein y Austin— en la cual las reglas existen y tienen que ser obedecidas, aún cuando no exista algo así como intenciones de sentido sinceras (“procesos espirituales”) detrás de ellas, no podría dar cuenta del hecho destacado justamente por Wittgenstein del “entretreimiento” normal del uso del lenguaje con actividades no lingüísticas, expresión vivaz e interpretación del mundo. Así, por ejemplo, una teoría tal no estaría en condiciones de explicar la diferencia entre un uso del lenguaje meramente memorizante y otro referido a la situación, inteligente, hasta posiblemente creador, o la diferencia entre un enfermo mental que llama la atención

por su competencia lingüística hipertrofiada y simultánea deficiencia comunicativa, y un "extranjero" inteligente que compensa su deficiente competencia lingüística mediante una altamente desarrollada competencia comunicativa. Efectivamente, en una teoría de las convenciones lingüísticas, al igual que en toda teoría de las convenciones o de las instituciones, no se trata de negar la condicionalidad subjetivo-antropológica de estas formaciones del "espíritu objetivo" (Hegel) y esto significa: ignorar su dependencia básica y empírica con respecto a los intereses humanos y sus respectivas constelaciones en determinadas situaciones históricas.

Desde estas reflexiones, puede comprenderse que la cuestión acerca de la esencia de las *convenciones* —y por lo tanto también de las convenciones lingüísticas— ha sido transformada ella misma en objeto de una teoría de la acción que, en última instancia, recurre a las *intenciones* y *decisiones* de los actores. Tal es el caso, por ejemplo, del conocido libro *Convention*⁴⁴ de David Lewis, que vincula el punto de partida de la teoría de la decisión, es decir, de la teoría de los juegos estratégicos cooperativos, con el de la perspectiva intencionalista de la teoría del significado. Ciertamente Lewis subraya que la razón de la comprensión de significados, por lo general, no reside en la comprensión inmediata de las intenciones del hablante sino en convenciones lingüísticas; pero él mismo explica a su vez la existencia de convenciones a través de la aceptación de un ejercicio cooperativo de regularidades del actuar teleológico-racional sobre la base de intereses y evaluaciones de la situación compartidos por los actores. Según Lewis, una convención existe cuando entre los miembros de una población P, en situaciones reiteradas S en las cuales ellos actúan, existe una regularidad de comportamiento R que satisface las siguientes condiciones: Es un conocimiento verdadero y común de los miembros de P que en casi toda realización de S entre los miembros de P:

- (1). casi todos actúan de acuerdo con R;

44. D. Lewis, *Convention*, Cambridge 1969 (versión alemana: *Konventionen*, Berlín 1975).

- (2). casi cada cual espera de casi cada cual que actúe de acuerdo con R;
- (3). casi cada cual tiene aproximadamente las mismas preferencias (y aversiones) con respecto a todos los complejos posibles de acciones (es decir, combinaciones posibles de acciones parciales);

- (4). casi cada cual prefiere que en caso de que casi todos actúen de acuerdo con R' también los otros que aún no lo hacen, actúen finalmente de acuerdo con R' (siendo R' una posible regularidad de comportamiento que es incompatible con R).⁴⁵

En el caso de las convenciones lingüísticas, en el lugar de la regularidad de comportamiento R, aparece la condición de la acción lingüística veraz, de acuerdo con una determinada forma de hablar: R' se referiría entonces a otra forma posible de hablar, incompatible con R.

Así pues, según Lewis, existen convenciones cuando en un grupo de actores existen deseos intencionales y expectativas de comportamiento recíprocos. En este sentido, H. Schnelle ha liberalizado la definición de convencionalidad de Lewis de acuerdo con su propia tendencia, de la siguiente manera: Se puede "hablar también de la existencia de una *convención* cuando *todos los socios tienen diferentes regularidades de comportamiento*. Basta que estas regularidades de comportamiento sean parecidas en el siguiente sentido: Casi siempre cuando se comunican dos socios para los cuales existe una convención, cada uno de ellos tiene la impresión de que se ha producido una comprensión; más aún que cada uno de los socios ha intencionado lo mismo que uno ha entendido o que el socio ha comprendido aquello que uno ha formulado".⁴⁶

St. R. Schiffer y J. Bennett⁴⁷ han ampliado aún más el principio de la teoría del significado basado en Lewis y Grice y finalmente, continuando esta línea, Georg Meggle ha presentado la

45. Ibidem, pág. 78.

46. H. Schnelle, *Sprachphilosophie und Linguistik*, Reinbek (Hamburgo) 1973, pág. 299.

47. Cfr. nota 40.

primera parte de una "teoría racional de la comunicación".⁴⁸ De acuerdo con ella, la *racionalidad* o "corrección" del comportamiento comunicativo, bajo la reserva de criterios normativos "especiales", se basa, por lo pronto, en los criterios de la teoría racional de la decisión y de los juegos. Meggle parte del hecho de que, a través de Lewis, Schiffer y Bennett, se ha aclarado que el modelo básico de la teoría intencionalista del significado, en tanto principio de la teoría de la acción, es más fundamental que el modelo de una teoría del significado que se base en *convenciones lingüísticas*. Consiguientemente cree poder restar fuerza a la crítica realizada por Searle en nombre de las convenciones lingüísticas en contra de la teoría del significado de Grice.⁴⁹ El problema de los significados intersubjetivamente válidos, que dependen de convenciones lingüísticas, habrá de presentarse sólo cuando se pregunta por las razones especiales de las expectativas intencionales recíprocas de quienes se comunican; y con ello, este problema debe ser solucionado sólo "en la parte especial de la teoría general de la comunicación" (en la semántica de la teoría de la acción concebida por von Kutschera y Meggle), manifestándose sobre la base de la teoría de las convenciones de Lewis y especialmente de las convenciones lingüísticas.

¿Que puede aducirse ahora, en el sentido de nuestra tesis de la imposibilidad de una reducción de la racionalidad de la comunicación lingüística a la racionalidad de la interacción estratégica, en contra del principio que se acaba de esbozar de una teoría de la comunicación basada en la teoría de acción?

Breve y provocativamente quisiera, por lo pronto, resumir mi respuesta de la siguiente manera: El intento de derivar la posibilidad de la *comunicación lingüística* a partir de la *reciprocidad de la interacción teológico-racional* de los actores particulares y, en este sentido, la posibilidad de intenciones de significado intersubjetivamente válidas (más exactamente: suficientemente parecidas) a partir de la reciprocidad de inten-

ciones teleológicas-subjetivas, orientadas extralingüísticamente es —en un cierto sentido— que aún hay que aclarar— plausible como intento de explicación empírico-genético. Pero no es adecuado como base de una *teoría general y racional de la comunicación*; y ello por las siguientes razones básicas:

La *racionalidad* metodicamente no más cuestionable de una teoría general y racional de la comunicación tiene ella misma que presuponer la posible *validez intersubjetiva de intenciones de significado*, que sólo es posible en el nivel de las *convenciones lingüísticas*; pues para ella lo que cuenta no es el surgimiento empírico sino el derecho de la validez de significados como condición de la posibilidad de su pretensión de verdad. Por ello no puede referir lógicamente el "significado atemporal" —en el sentido de la "estrategia nominalista" de Grice y Bennett⁵⁰— a *intenciones teleológicas o propósitos volitivos prelingüísticos*, con orientación extralingüística de los actores particulares. En una teoría racional de la comprensión de significados puede hablarse de *intenciones teleológicas o de propósitos volitivos prácticos*, en particular y en general, sólo bajo el presupuesto de significados "atemporales" fijados a través de convenciones lingüísticas. Y en la medida en que puede hablarse de ello, se muestra también ahora la aguda diferencia entre la intencionalidad y racionalidad de acciones de comunicación (actos ilocucionarios) que apuntan al compartir intersubjetivo del sentido y hacen depender la obtención de efectos perlocucionarios habituales, conforme al sentido, de la comprensión, y la intencionalidad y racionalidad de acciones perlocucionarias (ocultamente estratégicas) de "comunicación", que primariamente están interesadas en el éxito extralingüístico y consideran las expresiones lingüísticas *sólo como medio* para la obtención del éxito perlocucionario y no primariamente como condición de la formación de consenso acerca del sentido.

Naturalmente, no es posible fundamentar desde un punto

50. Cfr. J. Bennett, "The Meaning-Nominalistic Strategy" en *Foundations of Language*, 10, págs. 141-168 (versión alemana en G. Meggle (comp.), *Handlung, Kommunikation, Bedeutung*, Frankfurt del Meno 1979).

48. G. Meggle, *Grundbegriffe der Kommunikation*, Berlin/Nueva York 1981.

49. Ibidem, págs. 314 y ss.

de vista empírico-genético esta aguda distinción entre dos tipos diferentes de racionalidad; en el mejor de los casos puede, por así decirlo, ser *alcanzada* a través de la reconstrucción filogenética u ontogenética.⁵¹ Así, por ejemplo, siguiendo a Darwin y a los etólogos, puede suponerse que la función de la "acción comunicativa", es decir, la formación y utilización de señales que provocan acciones, se ha desarrollado originariamente a partir de *acciones residuales* que, en tanto *acciones iniciales*, automáticamente remiten a su complementación y, en esta medida, a su "significado". Este sería en cierto modo un modelo genético para la derivación de "actos de comunicación" a partir de "acciones teleológicas", más exactamente: a partir de formas evolucionistamente estabilizadas de la conducción cuasiteleológica del comportamiento. No hay duda que las *convenciones*, y entre ellas también las *convenciones de significado del lenguaje*, tienen que haberse desarrollado más o menos de esta manera, es decir, a través del ejercitamiento recíproco de formas de comportamiento y expectativas de comportamiento teleológicamente comprensibles. Aquí tiene que haber jugado un papel importante la formación de una reciprocidad reflexionada de las expectativas, hasta el encuentro de los participantes de la interacción en las expectativas de comportamiento anticipadas por ambas partes. Y viceversa, este desarrollo de la reciprocidad reflexionada de la interacción tiene que haber sido estimulado por la formación de los signos del lenguaje, por ejemplo, desde el lenguaje de señales en frases de una sola palabra hasta el lenguaje preposicionalmente diferenciado.⁵²

Pero, por esta vía empírico-genética no puede darse nunca una respuesta unívoca a la pregunta acerca del *tipo de racionalidad* o de los tipos de racionalidad de la interacción humana

que hay que diferenciar. Pues en la forma de consideración empírico-genética, también con respecto a las gradas más altas del desarrollo del lenguaje, uno estará obligado a considerar al discurso de la *validez intersubjetiva de significados atemporales* como una ficción, es decir, como la *ficción institucional del lenguaje humano*, que Platón descubriera en su teoría de las ideas y al mismo tiempo encubriera cuasi-mitológicamente y de manera ontológico-hipostasiente. Pues en la consideración empírica —tal como señala con razón H. Schnelle— uno habrá de encontrar sólo semejanzas más o menos grandes en la utilización del lenguaje, en el mejor de los casos, aquellas semejanzas que son suficientes para un entendimiento o para la ficción de un entendimiento. Como es sabido, esto vale también para el discurso filosófico en el que intentamos llegar a un consenso de sentido y de verdad sobre esta cuestión.

Pero justamente en este lugar del intento de una reconstrucción de la evolución lingüística, hay que cambiar el punto de vista de la forma de consideración, en todo caso si (como por ejemplo, Meggle) se quiere llegar a una *fundamentación racional* de la teoría de la comunicación. Pues entonces uno tiene que partir de aquellos presupuestos de *racionalidad* a los que se recurre ya con la pretensión de sentido y verdad de los argumentos. (Quisiera llamar a esto el *principio pragmático-transcendental de autoalcance de las ciencias reconstructivas*.)

Pero es claro que todo *discurso argumentativo* tiene que partir metódicamente de la posibilidad básica del *intencionar* (Meinen) algo en el sentido de la validez *intersubjetiva* o *pública* del significado fijable lingüísticamente, aun cuando haya que admitir que, tomando en cuenta el saber empírico, bajo condiciones de finitud, este presupuesto básico tan sólo puede tener el carácter de una «idea regulativa» (Kant), es decir, de una "anticipación contrafáctica". Pero esta anticipación contrafáctica de significados intersubjetivamente válidos es el verdadero presupuesto del *pensamiento válido* y en este sentido del *logos* o de la *ratio*; pues el pensamiento no puede concebir su propia pretensión de validez, por ejemplo, bajo el presupuesto de las intenciones teleológicas subjetivas-prelingüísticas y, en este sentido, precomunicativas de los actores particulares aislados,

51. Con respecto al "principio de autoalcance" de las ciencias reconstructivas, cfr. K. O. Apel, "Die Situation des Menschen als ethisches Problem" en *Ztschr. f. Pädagogik*, año 28 (1982), n.º 5, págs. 677-693.

52. Cfr. G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago 1934 (versión alemana *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt del Meno 1969). Al respecto, J. Habermas, *Theorie der kommunikativen Handlung*, Frankfurt del Meno 1981, tomo II, Cap. V.

sino sólo bajo el presupuesto, que debe ser agudamente diferenciado de aquél, del *compartir intersubjetivamente el sentido lingüístico* y, por lo tanto, de la posible *verdad proposicional*.

Es sólo un aspecto especial de esta dependencia del pensamiento válido con respecto a los significados en el sentido del uso público del lenguaje aquello que Wittgenstein —en una fase intermedia entre el *Tractatus* y su obra posterior— formuló de la siguiente manera: “El límite del lenguaje se muestra en la imposibilidad de describir el hecho (...) sin repetir la frase. (Nos encontramos aquí con la solución kantiana del problema de la filosofía).”⁵³ Dicho más exactamente, aquí se trata de la transformación lingüístico-filosófica de la idea básica de la filosofía trascendental de Kant. Y en mi opinión, lo notable de la teoría de la acción del significado que parte de Grice y de la teoría de la decisión es que ella —al absolutizar, por así decirlo, el “pragmatic turn”— renuncia nuevamente a las con- quistas del llamado “linguistic turn” de la filosofía, al reducir la semántica a la pragmática prelingüística. En cambio, en una *pragmática trascendental del lenguaje* lo que interesaría sería integrar pragmáticamente, a través de actos ilocucionarios, los presupuestos lingüísticos semánticos del poder intencionar y con ello del pensamiento en el sentido de la comunicación con- sensual.

En mi opinión, el desconocer los presupuestos semántico- lingüísticos y consensual-comunicativos del pensamiento váli- do constituye el error venerable del *solipsismo metodico*.⁵⁴ (Se encuentra no sólo en Paul Grice y sus seguidores, sino, hablan- do estrictamente, en toda la tradición de la filosofía clásica: Así, por una parte, en John Locke, que quería entender empíri- ca-sicológicamente los significados como “private ideas”, pero, por otra parte, también justamente en los platónicos racionalis-

tas, en la medida en que ellos querían asegurar la validez inter- subjetiva de los significados independientemente de la forma- ción lingüística del consenso, en cierto modo a través de la subrepción ontológica. Finalmente, el solipsismo metodico subyace también a la filosofía trascendental clásica desde Kant a Husserl en la medida en que aquí ha de asegurarse a priori la intersubjetividad del conocimiento o del poder inten- cionar independientemente de la comunicación lingüística a través de funciones de la conciencia trascendental.)

Pero si el discurso tiene que partir del presupuesto de la formación de consenso acerca del sentido intersubjetivamente válido, entonces tiene que partir también del presupuesto de una distinción posible y necesaria entre dos tipos de racionalidad de la interacción humana:

- (1) de la *racionalidad de formación de consenso a priori transubjetivamente* orientada de la comunicación lin- güística a través de actos ilocucionarios;
- (2) de la *racionalidad teleológica a priori, subjetivamente* orientada, de la interacción *estratégica* a través de actos *perlocucionarios*.

Y debería ser claro que esta misma distinción —al igual que toda distinción de tipos de racionalidad— es sólo creable y sólo puede ser entendida reflexivamente, como aporte de la *raciona- lidad del discurso consensual-comunicativo*: No se puede preten- der aclarar el concepto de esta racionalidad sobre la base de la racionalidad estratégica, por ejemplo, a través de negociaciones o de sugerencias retóricas de tipo perlocucionario.

Con esto estamos en condiciones de trazar el resumen teó- rico-racional de nuestra discusión crítica de la teoría de la co- municación orientada *intencionalistamente* y por la *teoría de la decisión*: Puede por cierto ser considerado como un progreso el que esta teoría ya no parta de presupuestos puramente *técni- co-ciberneticos* o *conductistas* sino que quiera tomar en cuenta categorías de la *teoría de la acción*, tales como “fundamentabili- dad racional” e “intencionalidad”.⁵⁵ Sin embargo como se ha

55. Cfr. Meggle, *loc. cit.*, pág. 6.

53. L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt del Meno 1977, pág. 27. Al respecto, J. Leilich, *Die Autonomie der Sprache. Ein Grundgedanke Wittgensteins*, tesis doctoral, Frankfurt 1982.

54. Cfr. K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt del Meno 1973, tomo II, parte II; además D. Böhler, *Rekonstruktive Pragmatik und Her- menentik*, Frankfurt del Meno (en preparación) especialmente Cap. VII.

mostrado, en el nivel de una teoría racional de la comunicación (tal como la que propone, por ejemplo, Meggle) tampoco es posible derivar la *comunicación lingüística* a partir de la *interacción racional-teleológica* en el sentido de la teoría de la decisión o de la teoría de los juegos, sino que más bien, al revés, hay que inferir la posibilidad de determinar unívocamente la racionalidad de la teoría de la decisión o de la teoría de los juegos a partir de la ya siempre presupuesta *racionalidad de la formación lingüística del consenso sobre sentido y verdad*. Los criterios de *racionalidad transubjetivos de la comprensión lingüística* no son normas secundarias con respecto a la racionalidad de la acción, que dependen de teorías especiales (por ejemplo, de tipo estético, ético o político),⁵⁶ sino que, en tanto *criterios normativos de racionalidad de la comprensión lingüística* son, al mismo tiempo, la condición de la posibilidad de una determinación racional de los criterios de racionalidad —o, si se quiere, de las normas— de todos los otros tipos posibles de racionalidad de la acción.

Me parece que a partir de este resumen provisorio de nuestra investigación es perfectamente posible asumir la respuesta a la pregunta acerca del carácter de la *racionalidad ética*. Sin embargo —por razones que aún habrá que explicar— quisiera llevar a cabo una vez más un rodeo: esta vez a través de la *teoría de la acción comunicativa* de Habermas.

IV. La teoría de la "acción comunicativa" de Habermas y la cuestión acerca de la racionalidad ética de la interacción social.

Por dos razones la teoría de Habermas —al menos el aspecto de la teoría de la acción contenido en el primer tomo de su libro— se presenta, por así decirlo, como un puente entre la teoría de la comunicación y la *ética*:

La primera razón reside en que la teoría de Habermas,

como debería notarse, no es una *teoría de la comunicación* en sentido estricto sino una teoría de la *acción comunicativa*, es decir, de la interacción interhumana a través de la mediación comunicativa.

Esto significa, entre otras cosas, que aquí no se trata primariamente de *actos de comunicación* —es decir, por ejemplo de *actos lingüísticos* y *actos de comprensión*— sino de la "coordinación" de las acciones *extralingüísticas teleológicas*⁵⁷ por la vía de una racionalidad que no es la racionalidad weberiana de *medio-fin*, sino la de la *comprensión a través de actos lingüísticos de comunicación*. Sobre esta idea básica de la obra de Habermas, no muy fácil de entender, habré de volver más adelante.

Ahora bien, el aspecto de la teoría de Habermas que se acaba de indicar es éticamente relevante ya sólo porque las normas morales en su función vital-mundanal no están referidas primariamente a la *comunicación lingüística* (o al *discurso* de la filosofía) sino a las *acciones teleológicas, extralingüísticas*. Sin embargo, la circunstancia de que estas acciones extralingüísticas pueden ser *coordinadas* por la vía de una racionalidad no *estratégica* sino *consensual-comunicativa*, podría tener la mayor relevancia ética.

El segundo aspecto básico de la teoría de Habermas que, me parece, podría servir como puente entre la teoría de la comunicación y la ética, reside en la concepción de una correspondencia entre los tipos de la *racionalidad de la acción* y las *pretensiones de validez* del discurso humano.

Habermas parte del hecho de que tanto a nivel de las acciones extralingüísticas y sus referencias al mundo, como a nivel de los actos lingüísticos, hay que suponer tres dimensiones de la racionalidad y de la posible racionalización que pueden ser distinguidas ideal-típicamente:

- (1) la dimensión de la *racionalidad medio-fin* del actuar *orientado hacia el éxito*, cuya posible *eficiencia técnica*, en última instancia, se basa en la *verdad del conocimiento*.

57. Cfr. J. Habermas, loc. cit. (ver nota 1), tomo I, págs. 143 y 150 y ss. con referencia a R. Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft*, Frankfurt del Meno 1976, págs. 66 y ss.

56. Ibidem., pág. 2.

miento de las ciencias naturales, en el sentido de la referencia al mundo de la *relación sujeto-objeto*;

- (2) la dimensión de la *corrección normativa* del actuar social, en el sentido de la referencia, al mundo, por así decirlo, de la *relación sujeto-cosujeto*, cuya legitimación racional, en última instancia, se basa en la *moral*;
- (3) la dimensión de la *adecuada autopresentación* en el llamado actuar *dramático* cuyo criterio de racionalidad reside, por una parte, en la *veracidad* y, por otra, en la estéticamente relevante *autenticidad de la autoexpresión*.

Según Habermas, la clave de esta tricotomía de tipos de racionalidad de la acción de acuerdo con los tres tipos de referencia al mundo de los actores, reside en la pragmática universal o formal del lenguaje,⁵⁸ es decir, en una reconstrucción lingüístico-teórica de las tres funciones del lenguaje que ya había distinguido Karl Bühler: la función de *presentación* vinculada a las proposiciones y referida a estados de cosas, la función social de *apelación* realizada a través de los actos ilocucionarios y la en parte performativamente explicable función de *expresión* del lenguaje.

Naturalmente, al respecto cabe señalar lo siguiente: En el nivel de la reconstrucción de la teoría de las funciones del lenguaje sobre la base de la teoría del acto lingüístico ya no cabe decir que la función de "apelación" y la función de "expresión", en tanto funciones de meras "señales" o "síntomas", serían las "funciones lingüísticas inferiores", que compartiríamos con los animales, mientras que sólo la función de "presentación", vinculada a proposiciones, en tanto función de "símbolos", sería la función lingüística propiamente humana. Me parece que esta evaluación de las "sólo pragmáticamente" relevantes funciones del lenguaje, sostenida por Bühler y también por Carnap y Popper, ha sido superada por el descubrimiento de las expresiones o frases *performativas* del lenguaje, realizado

58. J. Habermas, "Was heisst Universalpragmatik?" en K. O. Apel (comp.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt del Meno 1976, págs. 174-272.

por Austin. Pues así se mostró que justamente también la *creación vinculante de relaciones sociales* —por ejemplo en una *promesa*— y la *autoexpresión subjetiva* —por ejemplo en una *confesión*— pueden ser expresadas a nivel de los *símbolos* lingüísticos y esto significa, de manera *semánticamente* vinculante.⁵⁹

En mi opinión, la importancia de esta revolución filosófico-lingüística se expresa en la idea sistemática central de la *pragmática universal o formal* de Habermas, que ahora se ha vuelto también decisiva para la *teoría de la acción comunicativa*.⁶⁰

Consiste en la siguiente intelección: No sólo en la *pretensión de verdad* de la *función de presentación* del lenguaje ligada a proposiciones, sino también en la *pretensión de corrección* o de obligatoriedad *normativamente legítima* de los *actos ilocucionarios* y en la *pretensión de veracidad* de la *autoexpresión* lingüística, se encuentran potencialmente *universales pretensiones de validez* del discurso humano, que en tanto tales son también problematizables. Y a todas las tres funciones del lenguaje y pretensiones de validez subyace la simbólicamente articulable *pretensión de validez de la comprensibilidad o del sentido* del discurso humano en general (en el sentido de su *doble estructura performativo-proposicional*). Todas estas cuatro pretensiones de validez tomadas conjuntamente —y no solamente la pretensión de verdad ligada a las proposiciones— testimonian, por así decirlo, el *logos* o la característica como *logos* del lenguaje humano.

Me parece que es claro que para Habermas, en las potencialmente *universales pretensiones de validez* del discurso humano aquí presentadas, más exactamente: en las tres pretensiones de validez especiales, que responden a las tres distinguibles referencias al mundo por parte del discurso, en cierto modo se vuelven transparentes las ideal-típicamente distinguibles di-

59. Cfr. K. O. Apel, "Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache" en H. Lützel (comp.), *Kulturwissenschaften*, Bonn 1980, págs. 13-68.

60. Cfr. especialmente la 1.^a y 2.^a "Zwischenbetrachtung" en tomo I de la *Theorie des kommunikativen Handelns*.

ensiones de racionalidad y racionalización de las acciones extralingüísticas.

Esto se expresa, sobre todo, en la constatación de que en las tres pretensiones de validez del discurso se han vuelto reflexivas las tres posibles referencias al mundo por parte del actuar.⁶¹ (Justamente esto se testimonia a su vez en el hecho de que las tres pretensiones de validez pueden ser explicitadas lingüísticamente sólo *performativamente*.) En este volverse lingüísticamente reflexivas de las pretensiones de validez se basa manifestamente la posibilidad de una coordinación racional de las acciones extralingüísticas a la luz de un entendimiento sobre su posible racionalidad: por ejemplo, acerca de si se basan en un conocimiento natural verdadero y por ello pueden ser técnicamente eficaces; o si son legítimables a través de normas reconocidas y en esta medida son correctas o moralmente sostenibles; o, finalmente, acerca de si expresan veraz o auténticamente vivencias o necesidades subjetivas o se basan en el autoengaño o en una deficiente autopresentación.

Según Habermas, la aquí insinuada posibilidad de una coordinación racional de las acciones humanas depende de que la coordinación realmente se realice en el sentido de un *actuar orientado hacia la comprensión*, es decir, de un *actuar comunicativo* y no en el sentido de un *actuar orientado hacia el éxito o estratégico*. Dicho de otra manera: los criterios normativos de racionalidad que deben determinar la racionalidad procesal del actuar comunicativo (y esto significa: de la coordinación lingüística) no deben ser confundidos o mezclados con los criterios de racionalidad de la variante estratégica de la racionalidad técnico-instrumental.⁶² ¿Cómo puede mostrarse que es posible una coordinación no-estratégica de la acción?

61. Loc. cit. Tomo I, 1, 3. Cfr. también "Was heisst Universalpragmatik?" (cfr. nota 58).

62. Me parece que la peculiar competencia entre la racionalidad estratégica y la consensual-comunicativa dentro del marco de la interacción humana y hasta dentro de la comunicación lingüística no es comprensible si la racionalidad estratégica es entendida sólo como variante de la racionalidad técnico-instrumental y en esta medida es ordenada a la referencia mundanal de la relación

Nótese bien que ya no se trata como en la sección anterior— de si la propia comunicación lingüística puede ser entendida como interacción estratégica, sino de si la coordinación de

sujeto-objeto y de esta manera al mismo tiempo al conocimiento de las ciencias naturales, tal como lo sugiere Habermas a través de su distinción de las tres dimensiones del mundo, es decir, de los "conceptos formales del mundo" (cfr. op. cit. Tomo I, págs. 131 y ss.).

En efecto, considero que es falso, por ejemplo, equiparar la racionalidad del actuar *estratégico* con la de la *tecnología social* ("Social engineering"), según la cual efectivamente las personas tienen que ser divididas en sujetos y meros objetos de explicaciones nomológicas, pronósticos, y consecuentemente de administración y planificación. Según mi opinión, se puede decir más bien que la dificultad básica de toda tecnología social —la aparición de *self-fulfilling* y *self-destroying prophecy*— muestra exactamente el punto en el que la tecnología social se convierte en interacción *estratégico-económica* o *estratégico-política* entre los ingenieros sociales y sus "objetos" humanos. Me parece que la aparición de la *self-fulfilling* y de la *self-destroying prophecy* en el marco de la tecnología social se basa justamente en el hecho de que las personas, en la medida en que están suficientemente informadas acerca de lo que sobre ellas es pensado, reconocido y predicho por otras personas, actúan como *sujetos de una interacción estratégica* y, de esta manera, frustran los planes de quienes las tratan como meros objetos. (Esto sucede, por ejemplo, en toda economía planificada concebida desde un punto de vista socio-tecnológico, bajo la forma del mercado negro.)

Así pues, en estos ejemplos se muestra ya que la racionalidad del actuar estratégico, en principio, no es la de la *relación sujeto-objeto* sino una racionalidad de la *interacción* —a menudo hasta de la *comunicación lingüística*— entre *sujetos*; y esto a pesar de que en la realidad los sujetos de la interacción estratégica procuran instrumentalizarse recíprocamente en el marco de su cálculo de utilidad; también en el caso de la cooperación limitada, tal como se mostrará más arriba. El punto de la interacción estratégica reside más bien en que sus sujetos humanos saben o suponen con respecto a los demás que ellos intentan instrumentalizarse recíprocamente. En esta medida aquí se da un *caso límite de reconocimiento recíproco*, por ejemplo el que Hobbes supone en el aproximativo juego de suma cero de su estado de naturaleza.

La razón más profunda por la cual la interacción estratégica tiene que ser considerada como un caso límite de la interacción proporcionada comunicativamente (es decir, del "actuar comunicativo") reside en mi opinión en que, en tanto actuar racional de las personas, ya presupone la —por el *pensamiento* implicada— *primera formación lingüística de consenso sobre el sentido* (y con ello sobre todas las cuatro pretensiones de validez). Para ello hay, en mi opinión, dos diferentes testimonios a favor. Por una parte —y éste me parece ser el caso legítimo en el mundo vital— el reconocimiento recíproco de los sujetos de la interacción estratégica puede basarse en la circunstancia de que la interacción

acciones teleológicas referidas al mundo se realiza con respecto a su motivación racional en las tres dimensiones indicadas sobre la base del entendimiento acerca de las pretensiones de validez o sobre la base de mecanismos de coordinación de la influencia recíproca y del equilibrio de intereses. Pero conduce nuevamente a los anteriores mecanismos diferentes de la comunicación lingüística. Pues estos mecanismos —del uso del lenguaje primariamente *perlocucionario* y primariamente *ilocu-*

estratégica, desde el comienzo, está limitada por reglas de juego que, en última instancia, no se deben a la interacción estratégica —por ejemplo, negociaciones— sino que son acuerdos —por lo general implícitos— sobre normas obligatorias (en el sentido de la moral o más tarde, por ejemplo, también del derecho privado o del derecho internacional). Por otra, hay que tener en cuenta que la persona —en tanto ser pensante y hablante— sólo a través del rodeo del reconocimiento de sus pretensiones de validez por parte de los demás, puede reconocerse a sí misma, es decir, puede encontrar su propia identidad. Esto la obliga aun en el caso límite de la interacción estratégica total del juego de suma cero, a reconocer al otro como co-sujeto del actuar comunicativo, aun cuando trate de instrumentalizar también este papel insustituible del otro o de los otros. Este fue el descubrimiento de Hegel en la "dialéctica del amo y el esclavo", que Sartre ha aplicado también a la psicología profunda de la relación entre los sexos.

Me parece que también es claro que los participantes en la interacción estratégica se tienen que *entender* recíprocamente en sentido hermenéutico; y esto a pesar de que ellos, en realidad, no están dispuestos al *entendimiento* propiamente dicho, por ejemplo, sobre sus pretensiones de validez. En el mejor de los casos están dispuestos al "entendimiento" en el sentido del equilibrio de los intereses supuestos y, en esta medida, a un reconocimiento temporario de su igualdad de derecho *bajo reserva*. (En este lugar hay que señalar que los lobos humanos de Hobbes, que celebran el contrato social y de dominio sobre la base del cálculo estratégico de utilidades, también después de este contrato que ha de fundar el Estado de derecho, siguen siendo siempre participantes estratégicos y, en esta medida, se reconocen recíprocamente como seres con igualdad de derecho sólo *bajo reserva criminal*. Los mismo vale en principio para las personas que, según Rawls, eligen en libertad el Estado de una justicia óptima bajo las condiciones de igualdad simuladas de la "situación originaria", por ejemplo, bajo el presupuesto del "velo de la ignorancia" sobre su posición social. Pues lo hacen —al igual que los lobos de Hobbes, y esto significa de acuerdo con las posibilidades de criminales inteligentes— en el sentido de un *cálculo de utilidades de la razón estratégica*, aun cuando las condiciones de igualdad de la "situación originaria" de Rawls puedan, ellas mismas, estar organizadas en el sentido del *imperativo categórico* de Kant.)

cionario— fueron distinguidos, en última instancia, de acuerdo a *cómo* a través de ellos debían lograrse los fines habitualmente siempre extralingüísticos del uso del lenguaje: a cualquier precio, por así decirlo, es decir, bajo el uso puramente instrumental de los signos del lenguaje, o bajo la condición de que a nivel del efecto ilocucionario de los actos lingüísticos, se alcance, por lo menos implícitamente, un consenso acerca de la conveniencia, justificación, obligatoriedad de los actos lingüísticos (de las comunicaciones, advertencias, promesas, invitaciones, etc.) con respecto a la situación dada y su respuesta.

Si no me equivoco, el problema de distinción que aquí se presenta es solucionado por Habermas con la ayuda de una interesante, pero también problemática, modificación de la distinción clásica entre los efectos o fines *ilocucionarios* y *perlocucionarios* del discurso: con la ayuda de una modificación que, como señalamos más arriba, había sido insinuada aunque no expresada por Strawson. En la teoría clásica del acto lingüístico —en Austin y Searle— el fin o efecto ilocucionario del acto lingüístico consiste exclusivamente en la *comprensión* del discurso de acuerdo con las convenciones lingüísticas (de su sentido proposicional e ilocucionario) por parte de los destinatarios. Toda *reacción* del destinatario que vaya más allá de esto —sea una acción o simplemente una emoción o una convicción sobre el mundo— representa un *efecto perlocucionario*. Naturalmente —según las indicaciones originarias de Austin— esto puede ser (1) puramente casual o (2) puede ser intencionado en una —ocultamente estratégica— "acción perlocucionaria" —en el sentido precisado por Strawson— o (3), finalmente, puede ser un "efecto perlocucionario" que está vinculado con el acto ilocucionario de acuerdo con su sentido de regla convencional.

Manifiestamente, estos últimos efectos (3), a diferencia de los fines del uso del lenguaje perseguidos de una manera ocultamente estratégica, son incluidos por Habermas en los *efectos* o *fines ilocucionarios* del discurso,⁶³ y ello en virtud de una

63. Me apoyo sobre todo en el Tomo I, pág. 391 en donde Habermas, a más del *ser entendido* incluye al *ser aceptado* de los actos ilocucionarios en el "éxito ilocucionario"; cfr. también pág. 393.

nueva fundamentación pragmática universal: Las convicciones que uno obtiene en la comunicación normal sobre la base de informaciones sinceras o los sentimientos que uno supone en los destinatarios en virtud de una manifestación sincera de agradecimiento, de felicitación o de pesar, o finalmente hasta las acciones que uno realiza en cumplimiento de una invitación que demuestra ser justificada en virtud de las circunstancias de la situación y de normas válidas: todas estas *reacciones* constituyen, por así decirlo, los resultados normales de "acciones comunicativas", es decir, los resultados de *coordinaciones* de acción que no se producen a través del uso *estratégico* del lenguaje sino sólo bajo la condición de la *comprensión* y *aceptación* de las *pretensiones de validez* que *necesariamente están vinculadas con el discurso*.

Estas pretensiones de validez deben ser no sólo comprendidas sino también aceptadas, es decir, no se trata en realidad de una intención arbitraria, subjetiva-perlocucionaria, que el destinatario deba cumplir, posiblemente a raíz del conocimiento de esta intención (como sostiene Grice), sino que, según Habermas, se trata aquí de la "fuerza obligante" de las pretensiones universales de validez, incluida en la estructura del discurso y que inevitablemente tiene que poseer todo hablante. Por eso, en ella debe basarse la coordinación normal de las acciones a través de la comunicación lingüística, que tiene que tomar en cuenta (es decir, utilizar parasitaria-instrumentalmente) también quien está primariamente interesado en la obtención —ocultamente estratégica— de un efecto perlocucionario.

(Por ello también, por ejemplo, los textos publicitarios o los oradores de propaganda política tienen que procurar el efecto perlocucionario que quieren sugerir bajo la condición de que, a nivel del uso del lenguaje públicamente comprensible, *parezcan* realizables las inevitables pretensiones de validez del discurso: sentido, verdad, sinceridad y corrección jurídica o moral; pero esto no significa que los efectos perlocucionarios a los que ellos *aspiran* tengan que ser consecuencias normales de las pretensiones de validez aceptadas y en esta medida se encuentrasen como fines bajo *condiciones de comprensión*.)

Me parece que Habermas, con la concepción del "actuar

comunicativo" (que en última instancia se basa en la fuerza vinculante de las cuatro pretensiones de validez del discurso humano que se requieren recíprocamente) que se acaba de esbozar, ha logrado mostrar que las interacciones mediadas lingüísticamente, en el caso paradigmático normal, se basan en una específica *coordinación consensual-comunicativa* ("comprensión"). Ésta puede ser claramente distinguida de la pura función *instrumental-estratégica* de lo que suele llamarse "conducta del comportamiento a través de signos". Con esto me parece que Habermas ha mostrado al mismo tiempo que —mejor dicho cómo— en el mundo vital, pueden realizarse la tradición cultural transmitida comprensivamente y la integración social en el sentido de normas válidas, primariamente sobre la base de presupuestos que no descansan en la *racionalidad estratégico-instrumental*. Pero ¿se ha mostrado ya con ello también que la *coordinación comunicativa* de la acción —que se basa en la *comprensión*, es decir en el *acuerdo* sobre el sentido y las pretensiones de validez— es racional, es decir, se basa en una *racionalidad* especial (en el sentido de las indicadas pretensiones de validez del discurso), que sea diferente de la racionalidad estratégico-instrumental? Hemos presentado esto por cierto como la suposición heurística de la arquitectura tricotónica, pero con ello todavía no se ha *demostrado* la correspondencia entre las tres pretensiones de validez del discurso referidas al mundo y las tres dimensiones de racionalidad que son coordinadas con ellas.

Tengo que recordar aquí que en mi investigación se trata especialmente de la cuestión de saber si hay una *racionalidad ética* que pueda ser distinguida de la *racionalidad teleológica estratégica*. Especialmente para dar respuesta a esta pregunta acabo de referirme a Habermas; pues creo haber presentado ya la demostración de que tiene que haber una *racionalidad consensual-comunicativa*, a través del recurso reflexivo a la ya siempre recurrida, y en esta medida necesariamente presupuesta, *racionalidad del discurso filosófico*. Pero, como el discurso argumentativo puede recurrir a la racionalidad de una comunicación *libre de la carga de la acción*, he introducido la teoría de Habermas del "actuar comunicativo"; pues aquí se trata de una

coordinación de acción con relevancia práctica inmediata; y en este contexto también justamente de la *fuerza moralmente legítima, normativamente obligante* de la comunicación consensual.

Ahora bien, me parece que Habermas efectivamente ha demostrado que sólo se puede *comprender* el actuar comunicativo si, al mismo tiempo, se toma en serio la *pretensión de validez moral*, en la que en última instancia se basa la fuerza normativamente vinculante de los actos lingüísticos regulativos, por ejemplo, de las invitaciones.⁶⁴ Efectivamente, el actuar comunicativo supone siempre que hay *normas válidas* a través de las cuales puede justificarse el actuar humano y no sólo *motivos empíricos* de los actores, por ejemplo, *intereses* subjetivos. Pero con esto, naturalmente, todavía no se ha demostrado que pueda ser justificada *racionalmente* la suposición vital-mundanal de normas válidas, es decir, a través de una *racionalidad ética especial* de la interacción, que no sea estratégico-instrumental. Justamente esto fue puesto en duda por Max Weber. Según él, la *suposición* de normas morales válidas, es decir, de los valores que a ellas subyacen —suposición que debía ser tomada bien en serio— se basaba en la autoridad de las imágenes del mundo religioso-metafísicas. Pero esto significaba para él que *después* del proceso de “desencantamiento”, que está vinculado con el “proceso de racionalización occidental”, tenía que basarse en *decisiones pre-racionales de la conciencia*. Ya he subrayado que esta conclusión posee gran plausibilidad para los protestantes secularizados y para los liberales sinceros.

En este contexto quisiera todavía llamar especialmente la atención acerca de que el recurso pragmático al *trasfondo de certeza vital-mundanal* de la “eticidad” no puede aducir nada contra Max Weber y en general en contra del moderno *historicismo*. Por cierto que es correcto lo siguiente: Toda orientación humana en el mundo —no sólo el llamado *Common sense*, sino también las “evidencias paradigmáticas” de la ciencia, que en tanto “criterios” de posibles comprobantes empíricos hacen

64. Cfr. especialmente Tomo I, I, 4.

que sean posibles algo así como hipótesis examinables⁶⁵— supone que al mundo vital pertenece un *trasfondo de certeza*, que fácticamente no puede ser sometido a la duda real. Pero esta intelección de Peirce, Collingwood, Wittgenstein y Gadamer es puramente *formal* y no excluye, como al menos lo ha reconocido agudamente Collingwood, la intelección histórica en el cambio histórico de los contenidos del trasfondo de certeza del mundo vital.⁶⁶

Finalmente, ha habido un tiempo en el que, por ejemplo, todos los hombres consideraban que la naturaleza en su totalidad estaba dotada de vida y alma. Sin embargo, este trasfondo de certeza del mundo vital arcaico ha sido dejado de lado por la ciencia natural moderna. No otra es la situación de muchos trasfondos de certeza moral del mundo vital. En esta medida, el recurso a ellos *in concreto* conduce a declarar como sacrosantas las evidencias aún existentes de la propia tradición cultural. En Europa, *después* del “proceso de desencantamiento” descrito por Max Weber, este tradicionalismo valorativo ha adoptado el carácter de una reacción obstinada y decisionista, justamente entre los neoconservadores actuales. En todo caso, este intento de recurrir a lo *vital-mundanalmente no ya cuestionable* no debe ser confundido con el intento de lograr una fundamentación *racional* de las normas éticas universales a través de la vuelta a la *estructura de reciprocidad de la comunicación lingüística*. En todo caso, me parece indiscutible por lo menos lo siguiente: En el nivel de las “acciones comunicativas” del mundo vital no puede *demostrarse* que la “fuerza vinculante” de las normas, que constituyen el respectivo trasfondo de certeza de la comunicación consensual, pueda ser fundamentado *racionalmente*.

¿Tenemos pues, en última instancia, que abandonar el intento de demostrar, a través del recurso a los presupuestos de

65. Cfr. al respecto la distinción de Wittgenstein entre “criterios” y “signos”, es decir, su concepción de “certeza”, que está enraizada en los “paradigmas” del uso del lenguaje.

66. Cfr. R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, Chicago 1972, especialmente Parte I, VI: “Metaphysics and Historical Science” (on “Absolute Pre-suppositions”).

la comunicación lingüística, la existencia de una *racionalidad ética* específica y esto significa al mismo tiempo, la existencia de una razón práctica legisladora en el sentido de Kant?

V. La racionalidad discursiva como fundamento de la razón ética.

En este lugar tengo que recordar nuevamente que en lo anterior hemos ya con todo presentado la prueba pragmático-transcendental de que —para que sea posible al menos la discusión de estas cuestiones— tiene que haber una *racionalidad no instrumental-estratégica* sino *consensual-comunicativa* de la interacción a nivel del *discurso argumentativo*. También Habermas supone básicamente que las pretensiones de validez problematizadas —y a fortiori los conceptos problematizados de las pretensiones de validez— pueden y tienen que ser demostradas en el nivel del discurso argumentativo.⁶⁷ Sin embargo, una difícil-

67. Cfr. Habermas, loc. cit. Tomo I, págs. 37 y ss. Naturalmente, Habermas no desea dramatizar la cuestión de la fundamentación discursiva en el sentido de la *fundamentación pragmático-transcendental última*. Pero me parece que justamente la problemática de la teoría de la racionalidad impone una tal dramatización. Así, creo que, independientemente de la problemática ética, la cuestión acerca de si existe o no una racionalidad no estratégica de la comunicación, en última instancia no puede ser decidida de otra manera como no sea a través de la referencia reflexivo-transcendental de que justamente el planteamiento y la discusión de la cuestión presupone necesariamente, por su propio sentido, una racionalidad no estratégica (un principio de transubjetividad consensual-comunicativo). Pero especialmente con respecto a la cuestión de la obligatoriedad racional de las normas éticas —en vista de la tesis del “desencantamiento” de Weber— ninguna fundamentación hipotética puede ser plenamente satisfactoria. Sobre todo, la referencia a la presuposición de acuerdo con el sentido de la racionalidad ética en el entendimiento comunicativo en el “mundo vital” puede ser algo más que un argumento de Común sense (que, por lo demás, está sujeto a la diferenciación relativista-pluralista del concepto de mundo vital) sólo si se muestra que el cuestionamiento de la validez racional de normas éticas —que en cada caso siempre es posible— en el nivel del cuestionamiento mismo, es decir, en el nivel del discurso argumentativo, presupone un principio de la racionalidad ética, no discutible so pena de autocontradicción.

tad reside en el hecho de que esta “esotérica” racionalidad de formación del consenso, que tenemos que presuponer necesariamente por exigencias de sentido en el discurso “libre de la carga de la acción”, parece tener poco o nada que ver con la regulación normativa de acciones reales, por ejemplo, con la solución de reales conflictos de intereses de la interacción humana. En realidad, en contra del intento de una fundamentación pragmático-transcendental, es decir, discursiva-reflexiva de la ética se ha objetado siempre lo siguiente: Aun cuando uno tenga que conceder que a las reglas de la racionalidad consensual-comunicativa, que tienen que ser siempre reconocidas ya en el discurso, pertenecen también normas de una *ética del discurso*, en el mejor de los casos se trata aquí de una ética mínima o especial del discurso libre de la carga de la acción. Una “ética” de este tipo —así reza la objeción— no puede decir a las personas a qué deben obligarse en el nivel de los conflictos reales de intereses de la interacción social; si, en general, para estos casos existen deberes o normas racionalmente fundables.

En este contexto, Karl Heinz Ilting ha llegado hasta poner en duda el sentido de una *ética* discursiva: Según Ilting, las llamadas normas éticas del discurso argumentativo —por ejemplo, la “norma de veracidad”— deben ser consideradas simplemente como presupuestos *instrumentales* de esta empresa especial funcional-racional, es decir, como *imperativos hipotéticos*. En esta medida, por ejemplo, habría que distinguir básicamente la “norma discursiva” de la veracidad, de la auténtica *norma moral* que prescribe no mentirle a una persona cuando con ello se le infiere una injusticia.⁶⁸ En este contexto, Ilting señala

Ya antes he sostenido con respecto a la relación entre comunicación del mundo vital y discurso, la tesis de que el primado substancial de las normas del mundo vital (que en la praxis tienen que proporcionar el contenido de la crítica y de la fundamentación) y el primado de la fundamentación (de la autoreflexión transcendental) del discurso filosófico no se excluyen recíprocamente sino que se requieren (cfr. “Sprechaktheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen” en K. O. Apel (comp.) *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt del Meno 1976, págs. 121 y ss.).

68. Cfr. K. H. Ilting, “Der Geltungsgrund moralischer Normen” en W.

también que las obligaciones morales reales en el campo de la interacción humana siempre son relativas con respecto a aquello que puede *pretenderse* de una persona en vista de la respectiva situación social, por ejemplo, en vista de la seguridad jurídica existente.⁶⁹

Estos me parecen ser argumentos de peso. Sin embargo, creo que —al menos tal como son intencionados— *se basan* en una falsa evaluación de la función del discurso argumentativo y consecuentemente también del sentido de una *ética discursiva*. Pero veamos más exactamente este punto:

Es correcto que la función del discurso argumentativo en la ciencia y en la filosofía se basa en que el discurso —tal como lo ha expresado Habermas— *está libre de la carga de la acción*, es decir, que no coordina inmediatamente acciones teleológicas referidas al mundo, sobre la base de la fuerza obligante de normas vital-mundanalmente reconocidas. Pero, ¿qué se quiere decir en realidad con esta caracterización, a qué estado de cosas fenoménico se apunta con ella? ¿Es el discurso argumentativo un contexto de “juego” del lenguaje separado de la seriedad de la vida, en cierto modo un “juego cooperativo” en el sentido de la teoría estratégica de los juegos que, por una convención, se encuentra bajo la finalidad común de la solución argumentativa del problema y por esta razón, entre otras, está sujeta a la regla del juego que prohíbe mentir? En este caso, la violación de esta regla del juego a través de una mentira —al igual que, por ejemplo, la negativa a argumentar— sería moralmente relevante sólo como violación de un acuerdo, presuponiendo que exista una norma moralmente obligatoria según la cual hay que cumplir los acuerdos; pero en todo caso, en el contexto del discurso, el delito de la mentira, en principio, no debería ser evaluado de manera diferente al no mentir en el contexto de un juego de sociedad en el cual, según lo acordado, el juego consiste en evitar a través de mentiras que se pueda establecer la identidad de los jugadores.⁷⁰

Kuhlmann/D. Böhler (comps.), *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt 1982, págs. 612-648, especialmente págs. 620 y ss.

69. Ibidem, págs. 630 y ss.

70. Cfr. Illing, loc. cit., pág. 621.

Me parece que esta concepción del discurso argumentativo como un juego cooperativo —entre innumerables otros juegos posibles de este tipo— en el que se puede o no participar, tiene una cierta justificación externa. Ella se encuentra, como habrá de mostrarse, en el nivel de la forma de organización necesaria para todo discurso real. Pero si con la característica esbozada se hubiera acertado el sentido verdadero del discurso argumentativo y de sus reglas necesariamente presupuestas, habría entonces que dejar sin efecto nuestra anterior invocación al carácter no estratégico de la racionalidad del discurso (y con ello de nuestro análisis de la cuestión de la esencia de la racionalidad); pues la “necesidad” de reemplazar en el discurso argumentativo el principio de racionalidad del equilibrio estratégico de intereses por un principio de transubjetividad incondicionado, en el sentido de la formación argumentativa de consenso que se persigue —al menos sobre el sentido y la verdad de las proposiciones— esta —¿aparente?— *necesidad no sería otra cosa que una regla técnico-instrumentalmente fundamenteable* (= “imperativo hipotético”) en el marco de una cooperación estratégicamente útil para el comportamiento de solución del problema. Y debería ser claro que en este caso el intento de fundamentar —siguiendo a Kant— las normas de la ética en un *principio de la razón* incondicionado —o, al menos, no instrumental-extratégicamente condicionado— (en el sentido de la reciprocidad que hay que universalizar, de todos los seres racionales como seres de fines en sí mismos en el “reino de los fines”) carecería de sentido desde el comienzo. (Me parece que es característico de la actual situación del problema el que muchos filósofos —¿por razones de piedad?— aceptan el discurso kantiano de la autonomía moral legisladora de la *razón práctica* y, al mismo tiempo, dan a conocer que conciben naturalmente la *racionalidad de la acción* en el sentido del concepto hobbesiano de racionalidad y del correspondiente concepto de libre albedrío, es decir, en el sentido de la moderna teoría de la decisión, y de la teoría estratégica de los juegos.)⁷¹

71. Cfr. el uso que hace Illing de la expresión “ser viviente racional”, loc. cit. pág. 633.

Sin embargo, la concepción del discurso como una empresa cooperativa y teleológico-racional bajo el presupuesto sólo de los intereses empíricos y del libre albedrío de quienes la organizan no da cuenta de la función (pragmático-transcendental) que *necesariamente* tiene el discurso para un ser "racional", que no sólo posee intereses empíricos sino que vincula al lenguaje necesariamente también pretensiones de validez universal. Ahora bien, en los casos en los que se niegan estas pretensiones de validez, para los participantes en la comunicación existe sólo una posibilidad de no buscar un equilibrio estratégico de intereses sino aceptar el desafío que implica la problematización de las pretensiones de validez e intentar su cumplimiento *racional*: la continuación de la comunicación a través del *discurso argumentativo*. Este suspende, por así decirlo, la función normal "perlocucionaria" de la comunicación lingüística —la coordinación de las acciones referidas al mundo— y eleva explícitamente a la categoría de objetivo de la comunicación, la formación de consenso sobre las pretensiones de validez de actos lingüísticos que normalmente en las acciones de comunicación funciona sólo implícitamente como condición de la comprensión y de la coordinación de las acciones.

Con esto efectivamente se ha establecido un objetivo común de los participantes en el discurso; pero éste no surge como un objetivo arbitrariamente elegible a partir de los intereses empíricos de los actores, sino del objetivo común a priori de la formación de consenso sobre las pretensiones de validez que está incluido en el lenguaje como *medium* del pensamiento intersubjetivamente válido. Por cierto que, a pesar de ello, en caso de diferencias de opinión, el discurso puede ser visto como una empresa teleológica contingente y a la participación en ella preferirse una forma estratégica del equilibrio de intereses. Sin embargo, quien básicamente quisiera hacer esto —en cierto modo, en el sentido del recurso al *status del lobo* en el sentido de Hobbes— tendría que terminar renunciando a su identidad como ser racional (y al respecto existen evidencias sicopatológicas). Dicho brevemente: primariamente, el discurso no es ningún objetivo empírico del actuar teleológico-racional por intereses subjetivos, sino la condición de la posibi-

lidad de la realización del pensamiento intersubjetivamente válido.

(Sólo con fines de ilustración cabe señalar aquí que la realización en la historia universal del paso ideal-típicamente caracterizable de la comunicación referida a la acción, al discurso argumentativo coincide con la historia de los movimientos de ilustración, especialmente con el desarrollo de la filosofía y de las ciencias, que en el discurso están internamente vinculadas con aquélla. Aquí, por lo pronto, estaba en primer plano la problematización de las *pretensiones de verdad* —enraizadas en las imágenes míticas y metafísico-religiosas del mundo— y de las *pretensiones normativas de corrección*; pero, al menos a partir de Marx, Nietzsche, Kierkegaard y Freud, también la *pretensión de veracidad* o de *autenticidad* del discurso humano (y consecuentemente, de la autocomprensión en el pensamiento) fue puesta deliberada y sistemáticamente en duda; y a partir de Wittgenstein —cuando no desde Peirce— fue puesta también en duda la *pretensión de validez de sentido* del discurso; curiosamente, no la del actuar comunicativo en el mundo vital sino la del discurso argumentativo de la filosofía.)

Con la insinuada interpretación de la función del discurso argumentativo ya se ha iluminado también el sentido del "discurso libre de la carga de la acción". Este sentido no consiste en eliminar del discurso toda referencia a la praxis, es decir, toda relación con los conflictos de intereses de la interacción humana, sino en posibilitar una solución *racional pero no estratégica* de las diferencias de opiniones y de los conflictos de intereses de la praxis de la interacción, es decir, una solución de los conflictos exclusivamente a través del cumplimiento de las pretensiones de validez problematizadas. Para esto justamente se necesita una descarga de aquellos intereses de autoafirmación de la praxis vital-mundanal que están también siempre en juego a nivel de las "acciones comunicativas" y por ello imposibilitan en el mundo vital prediscursivo una separación real entre el actuar "orientado hacia la comprensión" y el "orientado hacia el éxito".

En esta medida, la distinción ideal-típica de Habermas entre la coordinación consensual-comunicativa de la acción y la

coordinación estratégica depende, en realidad, siempre del presupuesto de que la racionalidad no-estratégica de la primera pueda ser básicamente demostrada como racionalidad por la racionalidad del discurso. Pues sólo en este nivel de la metacomunicación libre de la carga de la acción pueden, al mismo tiempo, ser incluidas, con las vinculaciones de intereses, también las prevenciones dogmáticas de la comprensión comunicativa en el sentido de los trasfondos de certeza del mundo vital. Por ello, además, es una de las características teórico-comunicativas del discurso libre de la carga de la acción el que a este nivel, en todo caso la *aceptación* de las pretensiones de validez del discurso que va más allá de la pura *comprensión* lingüística, no debe ser incluida entre el fin o efecto *ilucutorio* del discurso; pues aquí tiene que ser puesta en tela de juicio y fundamentada racionalmente la fuerza vinculante de las pretensiones de validez, que normalmente funciona. Dicho brevemente: el estar libre de la carga de acción del discurso es la condición y el medio de una libre disposición de la racionalidad del discurso al servicio de la posible solución de conflictos de la praxis vital exclusivamente a través de la satisfacción consensual o justificación de las pretensiones de validez del discurso humano.

La posibilidad y necesidad del paso del *actuar comunicativo* al *discurso argumentativo*, que se acaban de esbozar, sobre todo desde el punto de vista del discurso, no pueden ser entendidas como un paso, que dependa de un acuerdo, hacia un juego especial de cooperación sobre la base del libre albedrío y del prudente cálculo de utilidades del actuar estratégico. Por ello, esta concepción de la teoría de los juegos, a la que hemos recurrido basándonos en Iltting, tan sólo puede dar cuenta de un aspecto superficial del fenómeno ya que, en caso contrario, podría demostrarse una autocontradicción pragmática del argumentante. Pues cada cual que *analiza esta cuestión* es necesariamente ya un argumentante y, en esta medida, no puede tomar en cuenta seriamente una alternativa, relevante desde el punto de vista de la teoría de la decisión, a la participación en el discurso. (Naturalmente, la justificación "exotérica" de la concepción del discurso como un juego cooperativo con reglas

aceptables o no aceptables reside en que el afectado puede decidir todavía en el nivel de la obligatoriedad institucional si desea o no participar en un seminario o en una discusión públicamente organizada. Sobre esto habré de volver más adelante.) Dicho brevemente: *no se puede ir más allá del discurso* en un sentido transcendental, y por esta razón, sus reglas no pueden ser consideradas ni como meras *convenciones* ni como "imperativos hipotéticos" en el sentido de Kant, es decir, como reglas prudenciales fundamentales técnico-instrumentalmente o estratégicamente, al servicio de la realización de un fin contingente, motivado por el autointerés. Más bien, el cumplimiento del principio de *transubjetividad* de las reglas de la formación argumentativa del consenso constituye un tipo sui generis de racionalidad que, en tanto siempre cumplidos por el pensamiento, no puede ser ya referido por el mismo pensamiento a las reglas si-entonces de la racionalidad estratégico-instrumental.

Ahora bien, ¿cuál es la posibilidad de inferir de la demostración de la *racionalidad no estratégica del discurso* también la existencia una *racionalidad ética* (una razón práctica legisladora en el sentido de Kant) ¿No es, más bien, la circunstancia de que las reglas del discurso de *todas maneras tienen que ser obedecidas por el pensamiento válido* una objeción en contra de la posibilidad de que aquí pueda encontrarse el fundamento racional para la justificación de normas aplicables al *actuar real* y a sus *conflictos de intereses*?

Aquí uno podría responder con la siguiente contrapregunta: suponiendo que se considere como posible una fundamentación racional de la ética: ¿Cómo habría de ser posible una fundamentación sin regreso al infinito de una *ética racional*, como no sea a través de la demostración reflexiva de que la razón en tanto tal, de acuerdo con su estructura comunicativa, tiene que haber aceptado ya siempre un principio básico racional de la ética? Me parece que efectivamente en una demostración de este tipo (que es posible en el momento en que la filosofía transcendental deja de estar presa en los límites del solipsismo metódico de la filosofía de la conciencia) reside la única posibilidad de reconstruir de una manera puramente *filo-*

sófico-transcendental y en esta medida justificar, la idea —en Kant presupuesta todavía metafísicamente— de una *razón autónoma*, moralmente legisladora, que a priori está referida a una *comunidad de seres racionales con igualdad de derechos* en tanto seres de fines en sí mismos.

En Kant todavía no se establece ninguna relación a nivel filosófico-transcendental entre el “yo pienso” “que tiene que poder acompañar todas mis representaciones” y el “reino de los fines” en tanto la comunidad éticamente decisiva de seres racionales autónomos. La libertad que autonomía de la razón moralmente legisladora todavía no está fundamentada filosófico-transcendentalmente —por ejemplo, como condición de sentido del pensamiento que argumentar— sino metafísicamente: como posibilidad inteligible sobre la base de la teoría de los dos mundos y como realidad a postular a partir de la validez, que no puede ser ya fundamentada, de la ley ética como “hecho de la razón”.⁷² Esta situación se modifica decisivamente cuando se muestra que el pensamiento intersubjetivamente válido, en tanto ligado al discurso, tiene ya la estructura del discurso. Ahora, a través de la autorreflexión trascendental del “yo pienso”, se puede demostrar que con la estructura del discurso; se presupone una —en principio ilimitada— *comunidad de seres racionales finitos* y la también ilimitadamente universalizable *reciprocidad de las pretensiones* (es decir, de los intereses o necesidades argumentativamente sostenibles) y de la *competencia de examen* de los argumentos; brevemente: se presupone una *comunidad de comunicación ideal* contrafactivamente anticipada en la comunidad de comunicación real.

Con esto, se reconoce la *capacidad de lograr el consenso* de la comunidad de argumentación ideal, ilimitada, como idea regulativa de la validez intersubjetiva, tanto de argumentos

72. K. H. Ilting, “Der naturalistische Fehlschluss bei Kant” en M. Riedel (comp.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* Friburgo 1972, tomo I, págs. 113-132. Sigo considerando que la crítica de Ilting a la fundamentación kantiana de la ley ética es válida, si se prescinde de que el “hecho de la razón”, en el nivel de la pragmática trascendental, puede ser descifrado como el haber siempre reconocido un principio ético en el argumentar.

relevantes desde el punto de vista teórico como de los con relevancia ético-práctica.⁷³

Naturalmente, para esta demostración se presupone que uno está dispuesto a llevar a cabo la autorreflexión —no psicológica— a la que aquí se hace referencia. Y en mi opinión, quien acepta inmediatamente limitaciones pragmáticamente necesarias o funcionales de la temática relevante y diferenciaciones entre participantes más o menos competentes, como características esenciales del discurso, no está dispuesto a una reflexión *transcendental* de los presupuestos discursivos de su pensamiento. Pues todas las limitaciones pragmáticas del a priori de la igualdad básica de derechos de todos los miembros del discurso y de la en principio ilimitada tematizabilidad de los intereses vitales en el discurso necesitan a su vez una *justificación* que en principio presupone que *las razones pueden contar con el consenso de todos los afectados* (al igual que en Kant la constitución de un Estado presupone no de facto pero sí de acuerdo con la idea regulativa, la voluntad unificada de todos los ciudadanos). Debido a la indicada introducción —en principio presu-

73. Todavía hay que señalar que con esto no está vinculado ninguna “falacia pragmática” (Ilting) en el sentido de la reducción de la verdad o de la corrección normativa al consenso *factico* de una comunidad limitada (por ejemplo en el sentido de Hermann Lübbe de una “voluntad concordante” de los participantes en un conflicto normativo, posiblemente a costa de terceros afectados). Nunca he sostenido una teoría “pragmática” del consenso de este tipo sino —siguiendo a Pierce, como me parece— una teoría pragmático-transcendental de la verdad, para la cual, en el lugar de la teoría de la correspondencia en principio criteriosológicamente irrelevante —la teoría metafísica y la teoría semántica de Tarski—, aparece la idea regulativa de la formación argumentativa del consenso sobre criterios de la verdad (entre otros, coherencia y evidencia fenomenológica en lugar de la correspondencia). Cfr. al respecto K. O. Apel “C. S. Peirce and Post-Tarskian Truth”, parte I en *The Monist*, 63 (1980), págs. 386-407; parte II en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XVII (1982), págs. 3-17. Por lo que respecta a la dimensión ético-práctica de la formación del consenso, he rechazado como éticamente irrelevante la teoría “pragmática” de la fundamentación de las normas a través de una remisión a una “voluntad concordante” (fin superior) de los participantes en un conflicto normativo (H. Lübbe). (Cfr. K. O. Apel/D. Böhler/G. Kadelbach (comps.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik, Dialoge*, Frankfurt del Meno 1984, tomo II, págs. 54 y ss.

puesta como susceptible de lograr el consenso de todos los afectados— de cualificaciones de las condiciones o reglas del discurso, pragmáticamente necesarias o funcionales, se constituye desde luego el carácter de un *juego cooperativo*, que es indispensable para el discurso real (institucionalizable); como una empresa especial, teleológico-racional, en el mundo (cfr. supra).⁷⁴

Pero, ¿hasta qué punto pueden ser consideradas las reglas indicadas de la reciprocidad universalizada de una comunidad ideal de comunicación como normas básicas en el sentido del principio de racionalidad ético de una fundamentación posible de normas prácticamente aplicables? Una vez más quisiera volver a la objeción según la cual a nivel del discurso libre de la carga de la acción todavía no pueden haber deberes o normas éticamente relevantes. Y quisiera conceder en principio lo siguiente:

Efectivamente, de manera inmediata, a través de la reflexión pragmático-trascendental sobre las condiciones normativas del discurso libre de la carga de la acción, no es posible derivar normas concretas, referidas a la situación, como son ya siempre presupuestas en el sentido de certeza del trasfondo vital-mundano en el “actuar comunicativo”. Pero ésta es justamente la condición para que haya que encontrar aquí el *principio racional de la fundamentación procesal de normas referidas a la situación en los discursos prácticos* que hay que institucionalizar: el *principio de la capacidad necesaria de las consecuencias previsibles de las normas que hay que fundamentar, de lograr el consenso de todos los afectados*.

El que en este principio procesal formal hemos también ya reconocido siempre una obligación ética, y hasta una norma básica de contenido no empírico, se explica sin embargo por la circunstancia de que en tanto “seres racionales finitos” (Kant) sólo podemos reflexionar sobre las condiciones normativas del discurso libre de la carga de la acción si tenemos en cuenta, al mismo tiempo, su tensión con las condiciones de acción de nuestra existencia real. En esta medida, el principio

74. Cfr. K. H. Ilting, “Der Geltungsgrund...”, loc. cit. págs. 623 y ss.

racional de la ética, reconocido en el pensamiento mismo, demuestra su fuerza normativa ya en el nivel de la reflexión sobre la fundamentación última, por ejemplo, como norma que posiblemente impide al pensador solitario, que trata de internalizar el discurso ilimitado de la comunidad ideal de comunicación, el mentirse a sí mismo en aras de un resultado de la reflexión, que en secreto desea.

(En este sentido, no veo por qué, en el nivel del discurso libre de la carga de la acción, la mentira no ha de ser un fenómeno éticamente relevante sino simplemente absurdo o simplemente disfuncional.⁷⁵ Por el contrario, considero que sólo a nivel del discurso —en la medida en que el individuo está referido a la comunidad ideal de comunicación contrafactivamente anticipada— el omitir la mentira, es decir, la veracidad incondicionada, es un “deber indispensable” en el sentido de Kant. En cambio, el no mentir —o la veracidad como disposición ilimitada de información— es a nivel del “actuar comunicativo” un deber básicamente limitado, tal como se verá claramente en lo que sigue.)

Pero, en mi opinión, la respuesta propiamente dicha a la cuestión acerca de la *función ética* de la racionalidad discursiva reside en que ella contiene el *principio* o la *metanorma procesal de la fundamentación de las normas en los discursos prácticos*. Esto significa que la función ética de la racionalidad discursiva puede hacerse valer sólo en un *procedimiento de dos grados para la fundamentación de las normas*.⁷⁶ En el nivel pragmático-trascendental de la fundamentación racional última, resulta sólo el principio procesal formal de la ética discursiva, que en tanto idea regulativa, promueve la averiguación y la transmisión puramente discursiva de los intereses de todos los afectados, que son sostenibles como pretensiones. Justamente esto —ni más, ni menos— hemos reconocido necesariamente como

75. Ibidem, págs. 622 y 626.

76. Cfr. *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik*, loc. cit. págs. 123 y ss. Al respecto también K. O. Apel/D. Böhler/K. H. Rebel (comps.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studententexte*, Weinheim/Basilea 1984, págs. 606 y ss.

argumentantes sinceros. La prueba *reflexiva* al respecto reside en que no podemos, en tanto argumentantes, objetar esta exigencia sin caer en una autocontradicción pragmática; y por eso tampoco, naturalmente, podemos demostrarla deductivamente ya que toda demostración de este tipo tendría que presuponerla en el nivel pragmático de la argumentación.⁷⁷ El intento de objeción podría rezar de la siguiente manera: "Yo sostengo con esto (=propongo como susceptible de lograr consenso universal en la comunidad ideal de argumentación) el que no todas las normas discursivamente fundamentables—incluye las limitaciones discursivas pragmáticamente funcionales—tengan que ser susceptibles de lograr consenso universal".

Todavía hoy puede tener sentido y hasta ser necesario anticipar los ordenamientos de la convivencia que son susceptibles de lograr consenso debido a las condiciones de la vida humana, en proyectos globales de *sistemas normativos* no sólo jurídicos sino también morales. Pero, desde el punto de vista de la *racionalidad discursiva de la ética*, en principio, todo proyecto global de un sistema normativo puede ser considerado sólo como una contribución a la formación de consenso sobre normas en el nivel de la "opinión pública razonante" (Kant). Y, naturalmente, a este nivel el filósofo o el teólogo tiene, en principio, el mismo derecho de voto que cualquier otro que invoque el derecho a la libertad de opinión. Especialmente, en este nivel—dentro de lo posible bajo condiciones no distorsionadas del discurso—tiene que ser presentado el conocimiento de los expertos con respecto a las condiciones reales de las normas imponibles que a menudo son decisivamente importantes en la época de la ciencia y la técnica.

Así pues, nuestra investigación sobre el tipo de racionalidad éticamente relevante de la comunicación consensual, que fuera provocada por la monopolización weberiana de la (entre otras, estratégica) *racionalidad teleológica*, ha llegado a un resultado que, en parte, da la razón a Max Weber aun cuando rechaza

77. Cfr. K. O. Apel, "Das Problem der philosophischen Letztbegründung..." loc. cit. (ver nota 18); además W. Kuhlmann, "Reflexive Letztbegründung" en *Ztschr. f. Philos. Forsch.* 35 (1981) págs. 3-26.

su irracionalismo ético: El "proceso de desencantamiento" que está vinculado con el "proceso de racionalización occidental", afecta en realidad la autoridad de todos los sistemas de normas metafísico-religiosos de la moral. En realidad, éstos pueden ejercer su decisiva función de orientación ya sólo a nivel de las decisiones privadas de conciencia. En cambio, en el nivel de la opinión pública—por ejemplo, en el análisis de los "valores fundamentales" que están establecidos en una Constitución democrática—no pueden ya pretender ninguna validez intersubjetivamente obligatoria sino que, en todo caso, tienen sólo el status de trasfondos subjetivos de certeza para las contribuciones a la discusión.

Sin embargo, de esta constatación no se infiere que los procedimientos relevantes de fundamentación de normas de una democracia liberal excluyan la obligatoriedad intersubjetiva de absolutamente todas las normas morales, por ejemplo, porque los procedimientos democráticos de votación tuvieron que ser considerados como puros procedimientos decisionistas de compensación de intereses. (Desde Max Weber, los autodenominados defensores de la democracia liberal han inferido siempre esta conclusión y no pocas veces la han vinculado con la sugestión de que la "neutralidad ideológica" del Estado moderno en cierto modo obliga a todos los buenos demócratas a un fundamental *exceptionismo* o *pluralismo normativo*.⁷⁸ La analogía a nivel internacional reside, por ejemplo, en la actualmen-

78. Cfr. por ejemplo, W. Becker, *Die Freiheit, die wir meinen. Entscheidung zur liberalen Demokratie*, Munich/Zürich 1982. Naturalmente Becker—al igual que la mayoría de los defensores de un pluralismo cuyas premisas no pueden ser justificadas—no distingue, como lo hemos hecho nosotros, entre el nivel de los acuerdos sobre normas (que en el campo político siempre tienen que tener carácter de compromiso) y el de las condiciones ético-normativas, presupuestas también, de acuerdos políticamente relevantes. Al equiparar sin más ambos niveles logra comprometer al representante de la ética trascendental de la comunicación a la imposición "absolutista" de normas situacionales, mientras que el relativista aparece como el "abogado de la tolerancia" (op. cit. pág. 273, nota 8), como si no todo acuerdo no violento sobre normas situacionales (y por ello desde luego revisables) presupusiera ya un reconocimiento *no relativizable* de una norma-básica, que garantiza, entre otras cosas, la tolerancia.

te muy difundida opinión de que la superación del imperialismo cultural eurocentrista implica el necesario reconocimiento del *relativismo* ético de normas culturalmente condicionadas.)

Pero el recurso a la racionalidad discursiva de la fundamentación comunicativo-consensual —en dos gradas— de las normas muestra que las consecuencias que se acaban de indicar se deben a una falacia; dicho más exactamente: al no tomar en cuenta una premisa que resulta de la reflexión sobre las *condiciones de la posibilidad de acuerdos obligatorios* a nivel nacional e internacional. Este descuido se muestra, por ejemplo, ya en el notorio desconocimiento del principio moral y “iusnaturalista” “*pacta sunt servanda*” por parte de los juspositivistas. Por una parte, este principio presenta una condición necesaria de todos los acuerdos obligatorios —y con ello también justamente de los procedimientos democrático-liberales de fundamentación de normas—; pero justamente por ello *no* puede él mismo ser fundamentado (puesto en vigencia), a través de acuerdos sino que manifestamente tiene siempre que ser reconocido ya como intersubjetivamente válido en tanto elemento de una racionalidad discursiva no-estratégica.

Pero, en un sentido más profundo, esto vale manifestamente también para la exigencia de procurar, en caso de conflicto, en principio un acuerdo obligatorio en el sentido de la norma básica de la formación discursiva de consenso; y ya se ha subrayado que todas las limitaciones pragmáticamente necesarias de la realización institucional de esta idea regulativa (por ejemplo, la limitación temporal del discurso, la limitación temática, la limitación de participantes en el sentido de la representación de intereses o de la elección de expertos, etc.) están sometidas ellas mismas al postulado de la posibilidad de lograr consenso y por ello son, en principio revisables. Me parece que, a partir de esta intelección, es posible comprender los elementos “cuasidecisionistas” de los procedimientos democráticos de formación de la voluntad y de la toma de resoluciones, sin que uno tenga que negar que los procedimientos democráticos del equilibrio de intereses —a diferencia, por ejemplo, de lo que sucede en los Estados totalitarios— están

también sujetos a la idea regulativa del discurso argumentativo. Que tal es el caso, se muestra clarísimamente en el ámbito de la “opinión pública razonante”, que el Estado democrático se permite también como instancia de la autocrítica y en la que libera, por así decirlo, de coacciones pragmáticas al principio discursivo que en él está insito. Efectivamente, todos aquellos críticos desilusionados de la utopía de la “comunicación libre de dominación” (Habermas), que quieren ver en el Estado democrático sólo procedimientos especiales del equilibrio del poder entre grupos de intereses, recurren ellos mismos siempre a este ámbito. Es, por así decirlo, la representación del discurso ideal sancionada por la función de dominación del propio Estado democrático, en la realidad social.⁷⁹

Me parece que desde el punto de vista de la teoría de la racionalidad, puede inferirse como resumen que no solamente la *racionalidad teleológico-estratégica* del equilibrio de intereses sino también —como limitación básica de la persecución puramente estratégica de intereses competitivos— el *principio formal de la racionalidad discursiva comunicativo-consensual* han sobrevivido al “proceso de desencantamiento” weberiano. Esto se muestra en el hecho de que, a nivel de la democracia liberal y a nivel internacional o intercultural, no es el relativismo normativo sino sólo la norma básica universalmente válida de la fundamentación consensual-normativa de las normas, la que puede posibilitar la convivencia de las personas o de pueblos y culturas con diferentes intereses y tradiciones valorativas de mundos vitales. Justamente el reconocimiento intersubjetivo del principio de la racionalidad discursiva como metanorma es la condición de posibilidad del tantas veces invocado pluralismo valorativo del mundo moderno.

79. Cfr. K. O. Apel, “¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?”, en este libro.

VI. El problema de un ética de la responsabilidad y la necesidad de una estrategia ética de la conciliación de la racionalidad comunicativo-consensual y estratégica de la interacción

Después de esta defensa de la racionalidad discursiva como fundamento de la razón no-estratégica de la ética, tengo ahora por último que indicar un problema que nos obliga, una vez más, a conciliar las formas de racionalidad de la comunicación consensual-discursiva y de la interacción estratégica, hasta ahora distinguidas ideal-típicamente, justamente en nombre de la razón ética. Para aclarar el problema al que aquí me refiero puedo referirme a la concepción weberiana de la "ética de la responsabilidad" y en este contexto también al núcleo de verdad hasta ahora no considerado que se encierra en la referencia de Karl Heinz Ilting a las condiciones del "actuar real" y a la pregunta acerca de la "exigibilidad" de las normas morales (cfr. supra).

El problema planteado por Max Weber recurriendo al ejemplo de la política —y que se refiere a la inconciliabilidad de la "ética de la convicción" y la "ética de la responsabilidad"— afecta, en mi opinión, no sólo la aporética racional de una ética del Sermón de la Montaña, del pacifismo o del anarcosindicalismo sino también —así opina igualmente Max Weber— justamente la ética racional de Kant.⁸⁰ Los kantianos ortodoxos suelen no dar mucha importancia a esto, indicando que en Kant el concepto de la (únicamente) "buena voluntad" naturalmente no significa sólo la "mera convicción" sino la seria intención de actuar de acuerdo con la máxima distinguida por la ley ética. Pero esta indicación deja de lado el problema aquí planteado. Pues es justamente el *actuar de acuerdo con la máxima distinguida por el imperativo categórico* el que, según Max Weber, puede entrar en conflicto con el *actuar responsable*.

La razón de ello reside en la circunstancia de que el criterio formal de la adecuabilidad de la máxima para transformarse en ley universal —a diferencia del principio de la responsabi-

dad— es conciliable con y hasta obliga a prescindir de la averiguación y evaluación de las consecuencias concretas que han de esperarse de la acción. (Según Kant, esta evaluación de las consecuencias es hasta moralmente reprochable cuando se trata de consecuencias —y en ello piensa Kant casi exclusivamente— beneficiosas o perjudiciales para el propio actor.)

Parecería ahora obvio ver en el principio básico de la ética discursiva —en el *principio de la capacidad de las consecuencias de todas las normas que han de ser fundamentadas discursivamente de lograr el consenso de todos los afectados*— una reconstrucción y transformación del imperativo categórico, que lo convierte también en principio de una *ética de la responsabilidad*. Efectivamente —bajo el presupuesto (1) de que todos siguen el principio de la ética discursiva y también bajo el presupuesto (2) de que pudieramos prever suficientemente las consecuencias de nuestras acciones— es básicamente posible superar el abismo entre el principio formal de la justicia del experimento mental, al que invita el imperativo categórico a todo individuo, y el principio del bien común del utilitarismo clásico. El principio de superación o de puente reside en el hecho de que todos los individuos afectados en el discurso de fundamentación de las normas, averiguan sus intereses y, en la medida en que son universalizables, los exponen como pretensiones de validez normativamente obligatorias. En realidad yo creo —al igual que Habermas— que aquí reside una idea regulativa de la razón que, frente al imperativo categórico que universaliza la reciprocidad de las pretensiones humanas sin exigir su averiguación y conciliación discursiva, representa una nueva y más alta grada de la conciencia moral.⁸¹

(El principio de la ética discursiva designa no sólo, como se indicara, la idea regulativa de la mediación entre el principio abstracto de la justicia y el principio abstracto del utilitarismo, sino también una mediación entre Kant y Hegel.⁸² Me parece que hay que conceder a Hegel que la "eticidad substancial" de

81. Cfr. J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1976, págs. 84 y ss.

82. Cfr. *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik*, Unidad de estudio 20.

80. Cfr. supra nota 8.

las instituciones históricamente desarrolladas no puede ser infirida a partir del imperativo categórico sino que prácticamente tiene que preceder a su aplicación; porque ella representa ya siempre exactamente la comprensión *convencional* de las pretensiones de reciprocidad de las personas de una época, que Kant presupone irreflexivamente en el imperativo categórico (por ejemplo, la comprensión de la pretensión de que se respete la propiedad privada en el sentido de la sociedad burguesa de la Época Moderna). Sin embargo, el principio de la formación de consenso de la ética discursiva ofrece la idea regulativa según la cual las normas de la "eticidad subjetiva" no sólo tienen que ser concebidas como "racionales" —a partir de la comprensión especulativa de la historia sustentada por Hegel— sino que han de ser reconstruidas críticamente y legitimadas como susceptibles de lograr consenso o —en un caso dado— hasta revisadas.

Finalmente, el principio de la ética discursiva es también adecuado para reflejar desde el comienzo como tales las distorsiones estratégicamente condicionadas, de la relación de reciprocidad entre las personas y, denunciarlas como obstáculo para la aplicación de las normas de la comunicación consensual. En esta medida, Benjamin Constant, por ejemplo, estaba en el camino correcto cuando —en contra de Kant— objetaba la exigencia de veracidad, también frente al asesino presunto: "Allí donde no hay ningún derecho tampoco hay ningún deber. Decir la verdad es pues un deber; pero sólo frente a quien tiene un derecho a la verdad. Pero nadie tiene derecho a una verdad que perjudica a los demás".⁸³

Sin embargo, la racionalidad no estratégica de la comunicación consensual por sí sola no está en condiciones de fundamentar un principio de la *ética de la responsabilidad* en el sentido intencionado por Max Weber. El principio de la ética discursiva tropieza, en última instancia, con un límite que comparte con el imperativo categórico de Kant. Ya lo hemos indicado bajo la forma de los dos presupuestos idealizantes a los que está ligada la función regulativa del principio no estratégi-

83. I. Kant, *Werke*, Edición de la Academia, tomo VIII, pág. 425.

co del discurso. El segundo de estos presupuestos —previsión suficiente de las consecuencias de las normas referidas a situaciones— es, por cierto, necesario sólo porque la ética discursiva, a diferencia del imperativo categórico, toma en cuenta el motivo de la responsabilidad por las consecuencias; pero, naturalmente, con esto no se ha solucionado el problema de la decisión responsable también bajo condiciones de incertidumbre. Sobre esto volveré más adelante. Sin embargo, el primero de los presupuestos idealizantes —la suposición de un mundo en el que todos siguen el principio de la ética discursiva— es una premisa contrafáctica que vuelve la ética puramente discursiva tan inconciliable con la concepción de "responsabilidad política" de Max Weber como la no consideración por parte de Kant de las consecuencias concretas de la acción que pueden esperarse, en el imperativo categórico. Por cierto que la ética de la comunicación —a diferencia del imperativo categórico— permite reconocer las situaciones de la comunicación o de la interacción estratégicamente distorsionada como obstáculo ya para la aplicabilidad de su norma básica. Pero con ello todavía no dispone de un principio para dar respuesta a la cuestión básica de una ética política de la responsabilidad, que reza: ¿Cómo se debe actuar en un situación en la que uno no puede o no *debe* calcular que las contrapartes con las cuales hay que tratar sigan la norma básica de una ética comunicativa no estratégica? (Por lo demás, esto no se debe primariamente a que justamente los demás sean tan inmorales sino al hecho de que ellos —en el sentido de una responsabilidad ético-política— tampoco *deben* contar con que uno mismo ha de obedecer la norma básica de la ética de la comunicación. Aun cuando ambas partes estuvieran plenamente dispuestas a hacerlo, no podrían saberlo con seguridad con respecto a la contraparte y por ello no *deberían* suponerlo con respecto a ella. En esto reside, entre otras causas, la paradoja ética de las negociaciones de desarme).

Es fácil reconocer que aquí está en discusión el problema planteado por Iltting acerca de la "exigibilidad" de las normas morales en relación con las condiciones —siempre ya institucionalizadas en el sentido del orden político— del actuar real. Así, por ejemplo, en un orden social sin derecho obligatorio —tal

como el que, en última instancia, impera en las relaciones entre los Estados— no son exigibles las mismas normas morales de comportamiento que en un orden social —tal como el que existiera en Europa en la época del Absolutismo de los príncipes— en el que por lo menos está asegurada jurídicamente la paz pública. Pero este punto de vista puede radicalizarse aún más: ¿Son en verdad exigibles las normas morales bajo las condiciones de acción realmente existentes? Bertholt Brecht intentó poner claramente de manifiesto que bajo las condiciones de las sociedades de clases precomunistas, no es posible exigir un comportamiento moral a los hombres.⁸⁴ Según Lenin, durante este período, en lugar de la moral aparece el actuar estratégico en el sentido del interés de clase.⁸⁵ Después de la realización del orden social comunista, en el que ya no es necesario ningún conflicto de intereses, podría morir junto con el Estado, también la moral articulada normativamente. La utilidad heurística de esta radicalización paradójica del problema de la exigibilidad me parece residir en que pone de manifiesto una alternativa básica para cada solución posible del problema:

O bien, en vista del problema de la exigibilidad, se disuelve la función de la razón ética (en beneficio de la alternativa de la absolutización cínica de la razón estratégica, por una parte, y del utopismo, por otra); o hay que comprender que la consideración de las condiciones reales de acción en una ética de la responsabilidad no es ninguna razón para pensar que el principio de una racionalidad discursiva no estratégica de la ética es inaplicable sin más.

Es por cierto correcto que las condiciones reales de la acción son cualitativamente distintas de aquellas del discurso libre de la carga de la acción. En mi opinión, la diferencia reside en que aquí las personas se ven básicamente obligadas a responsabilizarse, en acciones u omisiones condicionadas por la situación, históricamente irrepetibles, por sistemas de auto-

84. Cfr., por ejemplo, B. Brecht, *Der gute Mensch von Sezuan* en *Ges. Werke* 4, Frankfurt del Meno 1967.

85. Cfr., por ejemplo, W. I. Lenin, *Staat und Revolution*, Berlin 1957, pág. 93.

firmación; de ninguna manera sólo por sí mismos sino también por asociaciones de intereses sociales, desde la familia cuasi orgánica hasta los Estados. En esta medida, las personas están obligadas a actuar siempre también estratégicamente y, sin embargo, al mismo tiempo —desde la formación del pensamiento dependiente del lenguaje!— a actuar comunicativamente, es decir, a coordinar sus acciones de acuerdo con pretensiones normativas de validez que, en última instancia, en el discurso argumentativo, pueden ser justificadas sólo a través de una racionalidad no estratégica. ¿Qué se infiere en última instancia de esta situación (de la *conditio humana*)?

Ambas cosas: la diferencia y la inseparabilidad real de la racionalidad consensual-comunicativa y de la racionalidad estratégica, pueden ser comprendidas —tal como lo señalara más arriba— sólo en el nivel del discurso, es decir, desde el punto de vista transubjetivo de la racionalidad consensual-comunicativa. De aquí me parece que, por lo pronto, se infiere que la racionalidad discursiva es competente también para la conciliación de sí misma con la racionalidad estratégica en el sentido de una ética de la responsabilidad. Efectivamente, puede encontrar el principio de esta conciliación también a través de la reflexión transcendental sobre las propias condiciones. Pues en todo momento puede convencerse que entre las condiciones necesarias del discurso se cuenta no sólo la anticipación contráfáctica de las normas de una comunidad ideal de comunicación sino también la vinculación actual con la tradición lingüística y, con ello, con las normas e instituciones (la “eticidad substancial”) del mundo vital de la comunidad real de comunicación. Pero en estas normas e instituciones está siempre ya dada —de una manera más o menos natural— una conciliación entre la racionalidad consensual-comunicativa y la racionalidad estratégica; una mediación que por supuesto, desde el punto de vista de la ética discursiva, es más o menos insatisfactoria y, en esta medida, hace visible la tensión entre comunidad real y comunidad ideal de comunicación.

Pero con esta tensión —en virtud de la obligatoriedad necesariamente reconocida de la norma básica de la ética discursiva— está impuesta también una complementación de la norma

básica en el sentido de la idea regulativa de una superación requerida de la tensión. La diferencia entre comunicación estratégicamente distorsionada y comunicación transsubjetivamente orientada (y por lo tanto: interacción proporcionada a través de la comunicación) *no debe ser* pero, al mismo tiempo, *tiene* que ser tenida en cuenta en todo momento como un hecho por parte de una ética de la responsabilidad. De aquí resulta, en mi opinión, el deber de una estrategia ética a largo plazo de contribuir (políticamente, en el más amplio sentido de la palabra) a la creación de tales situaciones sociales —y con ello de condiciones reales de acción— en las cuales son exigibles las normas de la ética discursiva (por ejemplo, entre otras, de situaciones jurídicas a nivel internacional, tales como las que ya exigiera Kant en su escrito “Sobre la paz perpetua”).

Se trata aquí de la complementación de la norma básica ética de la *racionalidad discursiva* a través de un principio de *racionalidad estratégica*, que a su vez se encuentra bajo un *telos ético*. La necesidad de una tal complementación de la racionalidad teleológica discursiva con la racionalidad estratégica resulta de la circunstancia de que todavía no es posible solucionar todos los conflictos entre las personas (sus sistemas de autoafirmación, cuasinatúrales) a través de discursos prácticos. Con todo, nuestra época está caracterizada por la circunstancia —en modo alguno evidente— de que casi todas las empresas primordialmente estratégicas de comunicación (por ejemplo, las negociaciones comerciales y políticas) de mayor importancia deben por lo menos, pretender ante el público satisfacer las normas procesales de un discurso sobre los intereses de todos los afectados. Es, por así decirlo el excedente estratégico —ante el público en gran medida silenciado— más allá de las normas procesales de la racionalidad discursiva, que es subordinado también a un *telos ético* a través de la exigida estrategia ética a largo plazo.

Naturalmente, esta *teleología ética* no debería ser equiparada a una *teleología metafísica*, en el sentido, por ejemplo, de Aristóteles o de una filosofía especulativa de la historia. Pues en esta norma de complementación estratégica no se trata de obligar a las personas para que persigan un objetivo concreto

de la “vida recta”, de la “eudaimonía” personal o del “ordenamiento social ideal” en el sentido de una utopía social. La teleología éticamente fundamentable obliga a las personas sólo a que colaboren en la creación de aquellas situaciones en las cuales ellas mismas —los individuos o los pueblos y culturas en su variedad individual— puedan contribuir lo más ampliamente posible a la determinación de la vida para ellos recta.

Sólo desde aquí me parece que es posible enfrentar la en mi opinión mayor dificultad que está vinculada con la norma básica de la ética discursiva y justamente también con la complementación estratégica de esta norma básica. Más arriba la hemos indicado, bajo la forma del segundo presupuesto idealizante de la función de la norma: La capacidad de lograr consenso de las normas depende, dentro del marco de una ética de la responsabilidad, de la *capacidad de lograr consenso de las consecuencias de las normas que hay que aceptar* y con ello, en la praxis, de la posibilidad de una *predicción suficiente de las consecuencias esperables*. Pero esta condición designa exactamente la dificultad ante la que tenían que fracasar la filosofía especulativa del siglo XIX y los planes sociales utópicos en ella basados. Y aquí no se trata tan sólo de la imposibilidad de los “pronósticos incondicionados” del “historicismo” (Popper) sino, como hoy lo vemos con mayor claridad, también de la imposibilidad de una planificación que, en estricta analogía con la técnica basada en las ciencias naturales, quería apoyarse en experimentos sociales repetibles y en esta medida en “pronósticos condicionados” (Popper). La “heteronomía” de las consecuencias, y en esta medida también de los posibles fines de nuestras acciones, no es, en última instancia, eliminable ya sólo porque nuestras intelecciones científicas en la legalidad de la naturaleza y, en un caso dado, en las regularidades cuasinatúrales de los procesos sociales influyen en la marcha de la historia de una forma no predecible e irreversible.

Desde el punto de vista de la teoría de la racionalidad, la imposibilidad de la planificación de la historia se expresa sobre todo en el hecho de que la racionalidad teleológica de nuestras acciones en el nivel de los sistemas sociales —por ejemplo, en el nivel del sistema económico, pero también, en el del sistema

educativo— puede transformarse en irracionalidad funcional, contrastada, por así decirlo, irónicamente por el hecho, conocido desde Mandeville y Adam Smith, de que viceversa las acciones irracionales —especialmente también las acciones moralmente dudosas— pueden contribuir a la llamada “racionalidad sistémica”, por ejemplo, de la economía. Este problema de ninguna manera queda superado renunciando a su solución en el sentido de la “astucia del espíritu universal” hegeliana; pues precisamente después del fracaso de esta “superación” positiva del conflicto entre *racionalidad de la acción* y *racionalidad sistémica funcional* queda, por si decirlo, la inteligencia dolorosa en la siempre eficaz *astucia negativa del espíritu universal*.

Expresamente no he distinguido aquí entre racionalidad telológica (inclusive la racionalidad estratégica) y racionalidad consensual-comunicativa como formas de la racionalidad de la acción. En efecto, ambas formas, en el nivel de la “racionalidad sistémica” funcional pueden convertirse en irracionalidad, dicho más exactamente: tanto acciones directamente racionales estratégico-teleológicas de los individuos y de los grupos de intereses, como acciones teleológicas que fueron coordinadas consensual-comunicativamente sobre la base de la racionalidad discursiva. Si no me equivoco, esto tiene como consecuencia que los individuos, en su actuar estratégico (pero también en su contribución a los cuasidiscursos) se convierten en abogados de una determinada concepción de la racionalidad sistémica funcional: desde Maquiavelo y Bodino, por ejemplo, en abogados de la “razón del Estado”, y en la actualidad además en abogados de diferentes concepciones competitivas de la racionalidad sistémica de la economía. (Quizás uno debería hablar de “racionalidad sistémica” sólo en la medida en que las personas, en tanto actores y hablantes en el discurso, pueden convertirse en abogados de esta racionalidad funcional.)

¿En qué medida puede suponerse que uno puede solucionar más fácilmente las dificultades que están vinculadas con los posibles conflictos entre la racionalidad de la acción y la “racionalidad sistémica”, bajo las condiciones que hemos indicado de la ética discursiva y su complementación estratégica? Me parece que una respuesta también a esta pregunta resulta de la

reflexión sobre el fracaso de la filosofía especulativa de la historia (la “superación” historicista de la utopía social) y de todas las formas de la tecnología social científicista en las cuales la sociedad tiene que ser dividida en sujetos y objetos del “social engineering”. Si uno ve claramente las aporías —en no poca medida éticas— de estas concepciones de la planificación social, se infiere, según mi opinión, que sólo *una* forma de la teleología referida a la historia es hoy plausible: la fundamentación —ya insinuada por Kant en sus escritos sobre filosofía de la historia— de objetivos a largo plazo (como, por ejemplo, una sociedad jurídica de ciudadanos del mundo) a partir de principios éticos universales que en tanto tales, independientemente del éxito o del fracaso de intentos particulares de realización histórica, son susceptibles de obtener consenso. Justamente porque la marcha de la historia no puede ser predicha ni en pronósticos “incondicionados” ni “condicionados”, las personas necesitan objetivos a largo plazo que puedan apoyar en todo momento. Me parece que estos objetivos no deben ser inferidos de “imperativos sistémicos” funcionales —por ejemplo, de política del poder o económicos— porque a través de ellos tendencialmente los sujetos humanos de la acción son degradados a meros medios. Naturalmente, en una “ética de la responsabilidad”, las personas transitoriamente tienen que transformarse también en abogados de la racionalidad funcional de los “sistemas”; pues manifiestamente la supervivencia de la comunidad real de comunicación humana depende de la autoafirmación de sistemas sociales funcionales. Pero el desarrollo a largo plazo de aquella racionalidad consensual-comunicativa que —desde el surgimiento del lenguaje y del pensamiento— está dada en el mundo vital de todos los hombres y que caracteriza el objetivo por lo menos del entendimiento no violento sobre fines y objetivos, tiene que conservar prioridad teleológica frente a una “colonización del mundo vital” a través de estructuras y mecanismos y de conducción tendencialmente anónimos de la llamada racionalidad sistémica.⁸⁶

86. Con esto tan sólo puedo insinuar la problemática de la racionalidad del segundo tomo de la *Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas.