

*Universidad Nacional de La Plata*  
*Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación*  
*Doctorado en Filosofía*

**TESIS DOCTORAL**

***Concepciones institucionalistas del lenguaje  
en la perspectiva pragmática contemporánea***

*Doctorando:* **Lic. Javier R. Alegre**

*Director:* **Dr. Francisco Naishtat**

*Co-director:* **Dr. Samuel Cabanchik**

*Año:* **2011**

# ÍNDICE

- Agradecimientos .....	5
- INTRODUCCIÓN .....	6
- Aclaraciones y abreviaciones bibliográficas .....	16
- CAPÍTULO I: Miradas contemporáneas sobre las instituciones y los procesos de institucionalización: Weber, Gehlen y Castoriadis .....	19
I) Weber: acciones y procesos de institucionalización rectores de la modernización ....	22
II) <i>Filosofía de las instituciones</i> de Gehlen y la crítica de Apel y Habermas .....	34
III) Castoriadis: imaginario, sociedad e instituciones .....	45
- CAPÍTULO II: La perspectiva pragmática del lenguaje: <i>giro pragmático</i> , Wittgenstein y Austin .....	54
I) La perspectiva pragmática del lenguaje contemporánea .....	55
II) Wittgenstein: pragmatismo lingüístico y carácter institucional de los <i>juegos de lenguaje</i> .....	68
a) Métodos y quehacer filosóficos en relación con los múltiples <i>juegos de lenguaje</i> .....	70
b) Subjetividad, sensaciones privadas, seguimiento de reglas y sentido .....	80
c) Carácter institucional del lenguaje: usos, <i>formas de vida</i> y <i>juegos de lenguaje</i> ....	91
III) Austin: lenguaje ordinario y <i>teoría de los actos de habla</i> .....	102
a) Concepción filosófica y metodología de análisis del lenguaje .....	103
b) Realizativos y <i>teoría de los actos de habla</i> .....	110
- CAPÍTULO III: Continuaciones institucionalistas dentro de la pragmática anglosajona: Searle y Bloor .....	120
I) Searle: la intencionalidad como eje de los actos de habla y los hechos institucionales .....	122
a) Lenguaje, actos de habla y reglas .....	123

b) <i>Intencionalidad</i> , significado y actos de habla .....	132
c) Hechos institucionales y lenguaje .....	146
II) Bloor: lenguaje como institución circular .....	156
a) <i>Programa fuerte</i> y base wittgensteniana según Bloor .....	157
b) Paradoja escéptica y respuesta auto-referencial .....	162
c) Reglas, lenguaje e instituciones: circularidad completa .....	171
- <b>CAPÍTULO IV:</b> Habermas: la acción comunicativa como apuesta pragmática para afrontar los procesos de institucionalización modernos .....	184
I) Matriz teórica de la <i>teoría de la acción comunicativa</i> .....	188
a) Confluencias críticas y pragmáticas en la teoría habermasiana .....	188
b) Objetivos reconstructivos del <i>pragmatismo universal</i> y la <i>teoría de la acción comunicativa</i> .....	201
II) Lenguaje y esferas de acción en el mundo social .....	210
a) Lenguaje y tipos de acción. Acción comunicativa .....	210
b) Pretensiones de validez, entendimiento y lenguaje .....	222
III) Sociedades actuales, <i>mundo de la vida</i> y sistemas de acción .....	233
a) Dos categorías para explicar la sociedad: <i>mundo de la vida</i> y sistemas de acción .....	233
b) Dinámica de la modernización: colonización del <i>mundo de la vida</i> .....	241
IV) Lenguaje y procesos de institucionalización en la teoría habermasiana .....	249
a) Lenguaje, racionalidad e institucionalización moderna .....	250
b) Discurso, situación ideal de habla, integración e institucionalización comunicativa .....	259
c) Reflexiones finales .....	268
- <b>CAPÍTULO V:</b> Bourdieu: la fuerza pragmática del lenguaje y las condiciones sociales de su rendimiento simbólico .....	279
I) La definición de una teoría social .....	282
a) Auto-definiciones teóricas y teoría del espacio social .....	282
b) La configuración de las estructuras sociales: campo y <i>habitus</i> .....	293
II) Las prácticas re-vestidas de agentes, estrategias y racionalidad propia .....	306
a) Agentes, sentido práctico y estrategias .....	307
b) Lógica de las prácticas y racionalidad .....	314
III) Una teoría pragmática del lenguaje atravesada por la dominación simbólica .....	323

<b>a)</b> Tipos de capital, capital simbólico y dominación .....	324
<b>b)</b> Violencia y poder simbólicos .....	330
<b>c)</b> Lenguaje, intercambios y dominación simbólicos .....	336
<b>d)</b> Reflexiones finales .....	355
- <b>CONCLUSIÓN</b> .....	364
- <b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	389

## **AGRADECIMIENTOS**

A nivel institucional, deseo expresar mi gratitud al CONICET, la Secretaría General de Ciencia y Técnica (Universidad Nacional del Nordeste - UNNE) y el Ministerio de Asuntos Exteriores (España), que me otorgaron becas que permitieron el desarrollo de diferentes tramos de mi trayecto doctoral, y en especial a la Facultad de Humanidades (UNNE), que me concedió licencia en mis funciones de docente-investigador este último año para que pudiera finalizar la redacción de la tesis. Asimismo, al Doctorado en Filosofía de la UNLP, que siempre facilitó todos los aspectos concernientes a mi condición de doctorando.

A nivel personal, quiero agradecer en primer orden a mis directores, Francisco Naishtat y Samuel Cabanchik, por su muy buena predisposición y acompañamiento en todos estos años, sus sugerencias enriquecedoras, direccionamientos precisos y estímulos necesarios hacia mi tarea intelectual y, además, su complaciente comprensión ante mis retrasos en los plazos estipulados. En el ámbito de la UNLP, a los profesores y compañeros de los seminarios doctorales y jornadas de investigación, que posibilitaron que comparta un cálido ámbito de formación intelectual, y en especial a Pedro Karczmarczyk, Gustavo Robles, Martín Daguerre y Julieta Elgarte, porque las discusiones mantenidas sobre algunos de los temas de la investigación y otros conexos sirvieron para precisarlos y enriquecerlos. En cuanto a la UNNE, a mis amigos y colegas de proyectos de investigación del Dpto. de Filosofía, en particular a Guillermo Vega, Gabriel Torres y Aldo Avellaneda, con quienes intercambié distintas ideas incluidas en la tesis y colaboraron en su clarificación, y a mis alumnas/os de Filosofía Contemporánea, por motivos similares. Y, en general, a quienes en diferentes proyectos e instancias de investigación –sería engorroso intentar hacer una lista exhaustiva– ayudaron a pulir y mejorar los conceptos aquí desarrollados.

Por último, a mis familiares y amigas/os ajenos al mundo filosófico, que hicieron más llevadero el ostracismo que conlleva la redacción de toda tesis doctoral y no cesaron en darme muestras de cariño y alentarme para llegar a la meta.

Javier Alegre

Resistencia (Chaco), septiembre de 2011

## ***INTRODUCCIÓN***

La presente tesis versa sobre lo que hemos de denominar a lo largo de ella como concepción *institucionalista* del lenguaje, presente en distintas líneas del pragmatismo lingüístico contemporáneo. En una primera aproximación, ésta es sin dudas una investigación sobre el lenguaje, pero debido a que las perspectivas teóricas utilizadas entienden el lenguaje como institución y lo ponen en relación directa e inevitablemente con los procesos que se dan en las demás instituciones, en una inspección con mayor detalle es más apropiado aseverar que es una tesis que trata sobre lenguaje e instituciones, en la que –sí, indudablemente– la mirada está puesta especialmente en el lenguaje, pero –por ello mismo– está en tensión permanente hacia las esferas institucionales en sentido amplio. El foco central de interés, entonces, pasa por el lenguaje en tanto institución que tiene un rol decisivo en la conformación de las demás instituciones y en el carácter que puede llegar a tomar aquel en relación con las propiedades conferidas por las prácticas institucionales. Hacia allí está dirigida nuestra atención y nuestros esfuerzos.

El punto básico de la perspectiva dentro de la que se mueve la tesis es que el lenguaje mismo es una institución debido a que está constituido por determinadas reglas, convenciones, prácticas, etc. que posibilitan y regulan su funcionamiento y que todo hablante debe manejar para poder desempeñarse dentro de su universo. Y, por otra parte, no hay instituciones extra-lingüísticas; lo cual no quiere decir que todas las instituciones existen *en* el lenguaje o que lo hagan gracias a él solamente, sino que todas ellas se conforman a través suyo, necesitan de la participación del lenguaje –y de varios elementos más según sea el caso de cada una de ellas– para constituirse como tales. No todo uso del lenguaje requiere obligatoriamente de una institución determinada, fuera de la institución misma del lenguaje por supuesto, pero toda institución necesita de la institución del lenguaje. Detener la mirada en que la necesaria participación del lenguaje en las instituciones establece determinados

parámetros dentro de las prácticas institucionales conlleva asimismo, de modo indefectible, prestar atención a los rasgos y usos institucionales del lenguaje, no con el objetivo de centrar el análisis exclusivamente en ellos, sino, principalmente, para tratar de precisar lo que el lenguaje *abre* –implica o posibilita– en dichas prácticas en tanto instancia institucional él mismo.

El esqueleto de nuestras indagaciones dentro de los autores seleccionados puede resumirse, en un primer nivel general, por el intento de dar respuesta a las dos siguientes preguntas básicas: a) ¿cuáles funciones, componentes y estructuras propias del lenguaje son tomadas en cuenta para que éste sea considerado una institución?, y b) ¿cómo participan y qué tipo de condiciones, posibilidades, etc. generan las prácticas lingüísticas, en tanto modos institucionalizados, en su interrelación con las demás instituciones?. Al entender las prácticas y estructuras del lenguaje como instituciones estamos confiriéndole ciertos rasgos y funciones distintivas, a partir de los cuales intentamos, a su vez, establecer cuáles características son las que le convienen en tanto *meta-institución* o *institución para* –para algo que va más allá de sí misma–. Lo que interesa específicamente aquí, entonces, es tanto el carácter institucional que posee el lenguaje como la condición meta-institucional que le es propia, es decir, el lenguaje como institución él mismo que participa, a su vez, de las demás instituciones o, dicho de otra manera, las estructuras y funciones del lenguaje en tanto institución vinculada con la dinámica de otras instituciones.

Un primer trasfondo de la tesis, de carácter general, está constituido por el modo en que se entienden las instituciones dentro de las sociedades contemporáneas y las funciones primordiales que se les asignan en tanto construcciones históricas que van más allá de la existencia particular de sus integrantes y que actúan como estabilizadores de las conductas humanas. Las posibilidades y limitaciones otorgadas a las instituciones dentro de las perspectivas y autores seleccionados coinciden en resaltar su carácter basal en los diferentes niveles de la vida individual y social, pero a la vez tienden a diferir acerca de qué es lo que les confiere tal propiedad y cuáles son los mecanismos a partir de los que se constituyen y actúan eficazmente en la consolidación de determinadas conductas. A su vez, en vista de la ascendencia de las instituciones sobre los diferentes ámbitos y producciones humanas, la adopción de una cierta concepción de las instituciones implica necesariamente asignar una

determinada naturaleza al lenguaje o hacer hincapié en algunas características y funciones lingüísticas, en general, por sobre otras.

Un segundo trasfondo, más específico y central, está dado por la premisa pragmática de comprender el lenguaje como una institución social reglamentada en la que se producen distintos intercambios entre los hablantes y que es tanto promotora de estructuras mentales y sociales complejas como límite del pensamiento y la acción significativos. Es decir que nos basamos en una concepción del lenguaje como práctica social e histórica a través de la cual los seres humanos constituyen su mundo al tiempo que se constituyen a sí mismos, considerándolo a través de los actos realizados con y mediante él –cuya validez se mide por la adecuación a las normas y costumbres colectivamente aceptadas que regulan las diversas interacciones sociales– y también vía los hábitos sociales que intervienen en la determinación de sujetos, objetos, prácticas y conceptos y establecen los usos y procedimientos propios del lenguaje y son determinantes para fijar los significados. Este enfoque nos permite estrechar la relación entre el lenguaje y las acciones y procesos que constituyen las instituciones dado que el lenguaje en todo momento es analizado, por un lado, como una *institución*, ya que posee características estructurales y funciones similares a las demás instituciones, y, por el otro lado, como una *meta-institución*, ya que participa necesariamente en la construcción de cualquier otra institución al formar parte de las condiciones de posibilidad de las representaciones simbólicas, creencias, prácticas y normas que las constituyen. Una porción importante del cariz y la capacidad renovadora (o reproductora) del lenguaje respecto de las fuerzas y estructuras sociales depende del modo en que se *lea* este mutuo condicionamiento e imbricación dentro de las sociedades contemporáneas.

Y un tercer trasfondo, que atraviesa los dos primeros y los condiciona en parte, se conforma en base al modo en que se entiendan las consecuencias y condiciones generadas por la modernización social y la formalización racional en las instituciones y las prácticas lingüísticas dentro de las sociedades contemporáneas. Las implicaciones de dichos procesos actúan como configuradoras, implícita o explícitamente, del marco en que se dirime la ascendencia y el interjuego entre los distintos tipos de usos del lenguaje y de prácticas e instituciones según la visión de los autores seleccionados. La ampliación –o reducción– y las potencialidades –o



limitaciones— de las posibilidades otorgadas al lenguaje están en estrecha conexión con las funciones que se le otorgan a éste dentro de las diversas relaciones y esferas consolidadas a partir de la modernización; el carácter y sentido que siguen estos procesos y la predominancia de interacciones configuradas en base a los distintos tipos de intercambios lingüísticos —o en base a otras instancias— se vuelven determinantes en las concepciones y funciones del lenguaje como meta-institución que no puede abstraerse de las dinámicas y prácticas que constituyen el contexto social.

La participación del lenguaje en la constitución de las prácticas sociales y su relación con las instituciones han sido enfocadas desde diversas perspectivas; la base teórica de la tesis está provista, en sentido amplio, por el pragmatismo lingüístico contemporáneo de mediados del siglo XX, más precisamente utilizamos como *plataforma móvil* los aportes teóricos inaugurales en esta temática generados por la segunda etapa filosófica de Wittgenstein y la *teoría de los actos de habla* de Austin, basados en la convicción —y a la vez tratando de demostrarla y fundamentarla— que la perspectiva pragmática aportada por estas reflexiones brinda una herramienta de análisis más prolífica y abarcativa de la naturaleza social del lenguaje que las orientaciones sintácticas y semánticas que también componen el denominado *giro lingüístico* en sentido amplio. Ahora bien, el objetivo de nuestras indagaciones no es hacer una exégesis y discutir *hacia adentro* de las propuestas teóricas de ambos autores fundacionales, sino analizar y confrontar las reelaboraciones y redireccionamientos que su legado encuentra en los planteos teóricos de autores posteriores —de fines del siglo pasado— de gran reconocimiento, los cuales, aunque comparten en sentido amplio el sustrato provisto por el *giro pragmático*, poseen aspectos divergentes de importancia entre sí en lo que respecta específicamente al tema de nuestra tesis; nos referimos en particular a: **i)** las continuaciones de John Searle y David Bloor dentro de la tradición anglosajona, que se distinguen por una visión de los fenómenos lingüísticos que caracterizaremos como de clave *institucionalista*; **ii)** el *pragmatismo universal* de la *teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas, quien defiende una visión *consensualista* de los fenómenos lingüísticos; y **iii)** la *pragmática sociológica* del *constructivismo estructuralista* de Pierre Bourdieu, que tiene una visión *no consensualista* del lenguaje.

El propósito general de la tesis es abordar confrontativamente los problemas y alternativas que presentan los autores mencionados con respecto a que dentro de las características principales del lenguaje se encuentran poseer rasgos y funciones institucionales, participar en la constitución de las demás instituciones y, al mismo tiempo, ser redefinido a partir de los usos y prácticas que los agentes e instituciones hacen de él. Más en detalle, lo que buscamos es dilucidar del modo más preciso posible las respuestas de las tendencias nombradas, en la medida en que sus teorías incorporen conceptos relativos, a los siguientes interrogantes: **a)** ¿cómo y a través de qué capacidades y acciones el lenguaje, en cuanto integrante simbólico basal de las prácticas sociales, entra en relación con éstas y qué funciones y posibilidades cabe asignarle en la estructuración de las interacciones humanas y los procesos de institucionalización?; **b)** ¿cómo intervienen los aspectos intencionales y convencionales de las conductas individuales y grupales en las prácticas lingüísticas y cómo interactúan éstas con las costumbres y normas que predominan en los grupos sociales?; **c)** ¿de qué modo es entendida la participación colectiva dentro de las prácticas lingüísticas y en presencia de qué tipo de condiciones y convenciones dicha intervención puede ser considerada un reaseguro de la concreción performativa de las acciones lingüísticas?; **d)** ¿qué tipos de relación presentan las distintas acciones y prácticas lingüísticas con los procesos de racionalización y dominación que caracterizan las formaciones sociales surgidas del proceso de modernización?; y **e)** ¿cuáles son las estrategias de adquisición y legitimación de capacidades simbólicas institucionalizadas que son dables de ser llevadas a cabo y aceptadas por los participantes en los procesos de intercambio e imposición simbólicos (predominio y rol que juegan el acuerdo y el sometimiento colectivos)?.<sup>1</sup>

La hipótesis general que guía la tesis tiene como marco amplio de referencia la posibilidad de demostrar los fundamentos y detalles de la mayor productividad y alcances teóricos que concedemos a la perspectiva pragmática y las concepciones institucionalistas del lenguaje. En tanto que, de modo más específico, intentamos precisar, dentro de ellas, si aquellas que abordan los procesos socio-lingüísticos

---

<sup>1</sup> No todas las preguntas se corresponden con, o pueden ser respondidas sin ambages dentro de, el marco teórico específico de cada uno de los autores abordados. Más en detalle, los tres primeros interrogantes, por su mayor grado de generalidad, sí se adaptan sin grandes inconvenientes a los principios de todas las teorías seleccionadas, pero los dos últimos ya no, pues están en dependencia directa de determinadas elaboraciones (más precisamente, las de Habermas y Bourdieu).

incorporando tanto los componentes lingüísticos particulares como las estructuras y factores extra-lingüísticos generales brindan mejores perspectivas teóricas que aquellas que se centran en la performatividad grupal o micro-social de las funciones y componentes lingüísticos. Por otra parte, la tesis posee un carácter exploratorio, en el sentido que *atraviesa* los autores seleccionados en busca de precisar sus reflexiones y posicionamientos respecto de la temática –dado que la visión institucionalista del lenguaje no está consolidada como una problemática específica o como un área de discusión del que surjan puntualmente los diferentes planteos– y, a través de esto, poder establecer los rasgos centrales que se presentan como apropiados para un abordaje institucionalista del lenguaje. Es decir, en la elaboración de la tesis subyace el interés por lograr que a través de la indagación intra e inter-autores se vayan manifestando los principales criterios para la evaluación y construcción de una teoría que tome como base el carácter institucional y meta-institucional del lenguaje e intente recoger la potencia heurística inicial del *giro pragmático*, de modo tal que quedemos en posición de señalar, por un lado, los aspectos positivos y negativos de las teorías abordadas y, por el otro, las características principales que se presentan como más ventajosas –en relación con los tres trasfondos mencionados– para toda aproximación institucionalista que pretenda dar cuenta de la multiplicidad pragmática y la gran capacidad realizativa del lenguaje en vinculación con las demás prácticas sociales e institucionales.

En relación con todo lo antedicho, hemos estructurado el desarrollo de la tesis en cinco capítulos.

El **capítulo I** es de carácter introductorio y está dedicado a bosquejar un entramado respecto del tema de las instituciones en base a los aportes de algunos pensadores significativos de la filosofía y sociología contemporáneas que son previos o no se incluyen dentro de la perspectiva inaugurada por el *giro pragmático*, pero que presentan diversas relaciones con las elaboraciones de los autores objeto de este trabajo. Por ello, aquí realizamos la delimitación de las concepciones y de la utilización de la noción de instituciones (importancia, características y funciones que les otorgan, componentes primordiales que las constituyen y tipos de vínculos y disposiciones que tienden a generar) y los procesos de institucionalización en Weber, Durkheim, Gehlen y Castoriadis, en pos de precisar ciertas vías conceptuales que

posteriormente fueron reapropiadas o puestas en discusión por las propuestas teóricas que analizamos en los capítulos centrales de la tesis, o bien porque entendemos que el tratamiento que recibe la temática en dichos autores está en condiciones de aportar elementos de interés para nuestro análisis.

En el **capítulo II** nos abocamos a abordar la concepción del lenguaje dentro de la corriente pragmática contemporánea, deteniéndonos en particular en el *pragmatismo lingüístico* del segundo Wittgenstein y en la *teoría de los actos de habla* de Austin, debido a que las reflexiones de ambos hacen surgir la *visión institucionalista* del lenguaje dentro de las discusiones contemporáneas. Este tramo nos sirve, por un lado, para precisar y analizar los componentes teóricos, las implicaciones y el impacto que suponen para la tradición filosófica, en lo que respecta a nuestra temática, las reflexiones del *giro pragmático*, en general, y de sendos pensadores, en particular; y, por el otro lado, para fundamentar los motivos de nuestra elección de la perspectiva pragmática en el recorte teórico de la tesis y sentar las bases conceptuales de las que parten los autores tratados en los capítulos siguientes.

El **capítulo III** está destinado a la exposición y análisis de dos autores que, en el marco del pragmatismo lingüístico anglosajón, se caracterizan por abordar y hacer hincapié en los fenómenos lingüísticos en tanto prácticas institucionales y por tomar como base fundamental los aportes señeros de Wittgenstein y Austin. Nos referimos, como ya lo expresamos más arriba, a la *teoría de los actos de habla* y, más específicamente, la *teoría de los hechos institucionales* de Searle, quien busca continuar y complementar lo señalado por Austin, y a la concepción institucional del lenguaje dentro del *programa fuerte* de Bloor, quien sigue expresamente los lineamientos establecidos por Wittgenstein. Aquí el propósito es mostrar la forma que toman estos planteos centrados explícitamente en torno de la relación entre lenguaje e instituciones y señalar las implicaciones y limitaciones que dichas propuestas presentan para la temática.

En el **capítulo IV** nos dedicamos al análisis del pensamiento de Habermas, principalmente en lo que señala en su *teoría de la acción comunicativa* –aunque no sólo en ella–, centrándonos, por un lado, en la reapropiación que hace de distintos conceptos del pragmatismo lingüístico en la elaboración de sus reflexiones y, por el

otro, en la concepción y roles que asigna al lenguaje y la relación que éste mantiene con los procesos institucionales que marcan el ritmo de las sociedades contemporáneas. El principal desafío en este apartado pasa por poder configurar un derrotero referido específicamente a nuestro tema a través de la importante obra habermasiana, que no reduzca su multifacético pensamiento y, por lo tanto, sea capaz de dar cuenta de las muy variadas fuentes y corrientes de las que abreva la matriz teórica de este autor –que van mucho más allá de la tradición pragmática–; recorrido teórico que, a su vez, pretendemos que nos permita establecer y poner en discusión las funciones y posibilidades que otorga al lenguaje en su análisis de las sociedades contemporáneas y sus potencialidades frente al desacoplamiento del *mundo de la vida* y los subsistemas de acción.

En tanto que el **capítulo V** está íntegramente orientado al tratamiento de la temática de la tesis en la obra de Bourdieu, tomando como eje tanto la reapropiación y crítica de determinadas nociones pragmáticas de Austin y Wittgenstein y la reintroducción que hace de ellas en sus teorías del espacio social, las prácticas sociales y los intercambios simbólicos, así como las precisiones que establece acerca de los modos de producción, legitimación y dominación simbólicos y su interacción con los procesos sociales y lingüísticos. El posible mérito de este capítulo reside en superar la dificultad de que Bourdieu en su extensa obra, a diferencia de los otros autores abordados, no hace un tratamiento particularizado del tema más que en algunos textos específicos –e incluso en varias ocasiones no explícita las fuentes filosóficas con las que trata– y que, si bien cuenta con una primera e influyente formación en filosofía, su contexto inmediato de discusión está dado por el campo de las ciencias sociales. Es claro que, más allá de estos obstáculos, las elaboraciones de Bourdieu constituyen un aporte interesante para nuestra temática y bien valen el esfuerzo de buscar en la filigrana de sus textos aquellos elementos que vuelven provechosa su inclusión en una tesis con las características de la nuestra.

Por último, en la **Conclusión** procedemos a la reelaboración y discusión de los principales argumentos, categorías de análisis e implicaciones de los distintos autores tratados y brindamos consideraciones propias acerca de los aspectos centrales de la concepción institucionalista del lenguaje. De aquí que en este tramo del libro abordemos desde una visión integradora las propuestas salientes tratadas a lo largo del

texto y afloran en forma más extensa y argumentada nuestros posicionamientos respecto de ellas.

Como habrá quedado en evidencia, el contenido de la tesis se nutre tanto de aportes ligados más a la tradición o racionalidad analítica como de otros provenientes de la tradición o racionalidad continental y, en correspondencia con ello, pretendemos en cierta medida reflejar algunas de las tensiones existentes en lo concerniente a la temática abordada, pero también mostrar posibles conexiones o terrenos en común entre ambos *modos* de filosofar.<sup>2</sup> Desde ya que no está en nuestro ánimo pasar por arriba de las irreconciliables diferencias existentes entre sendas tradiciones, pero tampoco somos partidarios de dar por cerradas las posibles interrelaciones, sino que más bien abogamos por un diálogo que desde un inicio es asumido como complicado, restringido y, sin dudas, ríspido. Por otra parte, dos de los autores centrales de la tesis, Habermas y Bourdieu, han erigido sendas obras que se encuentran a caballo entre la filosofía y la sociología, un entrecruzamiento que también consideramos que puede llegar a brindar aportes prolíficos e interesantes, con lo cual nos plegamos al intento de diversos pensadores actuales de establecer cercanías y continuidades disciplinares por sobre las, muchas veces infranqueables, barreras erigidas entre ellas.

---

<sup>2</sup> Al retomar la distinción entre líneas analítica y continental, nos hacemos eco de la ya clásica denominación con la que se ha convenido en cartografiar la principal división de aguas dentro de la filosofía contemporánea (más allá de la gran diversidad de corrientes incluidas dentro de cada sector, sobre todo en el continental); confrontación que la mayoría de las veces toma la forma de mutuo desinterés y desentendimiento, en algunas otras la de velado enfrentamiento y en ciertas ocasiones llega al ataque abierto (valga como ejemplo paradigmático de esto último las acusaciones de Carnap contra el lenguaje de Heidegger o el vehemente cruce entre Searle y Derrida). Sobre esta *complicada* relación entre ambos polos consideramos muy gráficas y acertadas las palabras de Navarro Reyes: “la mayoría de los filósofos, tanto analíticos como continentales, consigue aún hoy ignorar durante la mayor parte del tiempo la existencia de la facción contraria: las aportaciones del otro ámbito no suelen ser siquiera despreciadas como irrelevantes, extraviadas o confusas, sino sencillamente asumidas como el ruido de fondo que uno ha de ignorar para ponerse a trabajar en lo que verdaderamente importa” [Navarro Reyes, Jesús. *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 28]. Si bien cabe señalar que en las últimas décadas se han dado algunas tentativas de *crossover* y reconciliación entre aspectos de ambas perspectivas, teniendo esto como figuras más representativas, según nuestra apreciación, a Ernest Tugendhat (discípulo de Heidegger en Friburgo y que luego se ha volcado hacia temas de la lógica y del análisis formal), Karl-Otto Apel (quien postula una convergencia a partir de la superación de la visión formalista del lenguaje en Wittgenstein II en la línea analítica y la transformación de la reflexión ontológica en reflexión lingüística en el último Heidegger en la línea continental), Richard Rorty (quien se inició dentro del modelo analítico norteamericano más duro y luego, tras reconocer su insuficiencia, se orientó también hacia autores paradigmáticos del pensamiento continental), Hilary Putnam (quien postula el abandono del término “analítico” y aboga por la integración de autores y temas de las dos tradiciones dentro de una perspectiva pragmática amplia) y Jürgen Habermas (de quien daremos precisiones de su recorrido conceptual-intelectual en el Capítulo IV), entre los más reconocidos.

Por último, deseamos señalar que el contenido de este Informe Final está en directa conexión con el Proyecto de Tesis presentado oportunamente en ocasión de la inscripción al Doctorado (denominado “Lenguaje e instituciones: perspectivas contemporáneas sobre la pragmática del lenguaje”). En relación con dicho plan original, solamente hemos optado por reducir el número de autores seleccionados para nuestro tratamiento conceptual y profundizar en los que han sido finalmente incluidos, debido a que si hubiéramos mantenido la cantidad inicial, la argumentación nos habría conducido hacia confines que nos resultan difíciles de precisar y la concreción de la tesis se habría extendido –espacial y temporalmente– aún más de lo que ya ha sucedido.

## ACLARACIONES Y ABREVIACIONES BIBLIOGRÁFICAS

En las referencias bibliográficas de los textos utilizados a lo largo de toda la tesis está colocada en primer orden la edición del libro con que hemos trabajado. En el caso de que el texto original estuviera en castellano, sólo figuran esos datos. En tanto que si el original fuera en otro idioma, como es el caso de la mayoría de los textos utilizados, caben cuatro posibilidades: a) si colocamos primero la versión en castellano y a continuación la edición original, es porque nos hemos manejado con la primera y luego brindamos los datos de la edición en idioma original de la que se ha hecho la traducción o bien a la que nosotros hemos tenido acceso; b) si colocamos primero la versión en el idioma original y a continuación la edición en castellano, es porque nos hemos manejado con la primera y luego citamos la traducción al castellano que conozcamos; c) si colocamos sólo la versión en castellano de un texto en idioma extranjero, es porque no ha tenido su correspondiente edición en formato libro en el idioma original; y d) si colocamos sólo la referencia en el idioma original, es porque el texto no ha sido traducido al castellano (o bien nosotros desconocemos la existencia de traducción).

Con respecto a las citas textuales provenientes de libros en otros idiomas, en la mayoría de los casos nos manejamos con las traducciones al castellano que nos resulten más fiables, salvo en aquellos que creemos conveniente introducir alguna ligera modificación o bien en los textos no traducidos a nuestro idioma, en los que recurrimos a nuestra propia traducción. Como es costumbre en las presentaciones académicas, la incorporación de *cursivas* dentro de las citas textuales corresponden a la utilización de las mismas por parte de los respectivos autores en los textos originales.

En los diferentes capítulos hemos recurrido al uso de abreviaciones para los títulos de los libros que citamos con frecuencia, en pos de la brevedad y de evitar confusiones. Aunque están aclaradas en cada momento correspondiente, brindamos aquí un listado completo de las abreviaciones utilizadas con el propósito de que estén integradas en un solo lugar y que pueda servir de guía y consulta ante cualquier duda



que se presente en los diferentes tramos. Las abreviaciones están ordenadas alfabéticamente de acuerdo con el apellido del autor y el título de cada texto:

**- Karl-Otto APEL:**

**LTF I:** *La transformación de la filosofía I*

**- John AUSTIN:**

**HTW:** *How to do Things with Words* / **CP:** *Cómo hacer cosas con palabras*

**PP:** *Philosophical Papers* / **EF:** *Ensayos filosóficos*

**- David BLOOR:**

**KSI:** *Knowledge and Social Imagery* / **CIS:** *Conocimiento e imaginario social*

**WRI:** *Wittgenstein, Rules and Institutions*

**WST:** *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*

**- Pierre BOURDIEU:**

**CD:** *Cosas dichas*

**CPRS:** *Campo del poder y reproducción social*

**ETP:** *Esquisse d'une théorie de la pratique*

**IPP:** *Intelectuales, política y poder*

**ISR:** *Una invitación a la sociología reflexiva*

**LD:** *La distinción*

**LPS:** *Langage et pouvoir symbolique*

**MP:** *Meditaciones pascalianas*

**PVD:** *Ce que parler veut dire* / **QSH:** *¿Qué significa hablar?*

**Rep:** *La reproducción*

**RP:** *Razones prácticas*

**SyC:** *Sociología y cultura*

**SP:** *El sentido práctico*

**- Cornelius CASTORIADIS:**

**IIS:** *La institución imaginaria de la sociedad*

**- Saul KRIPKE:**

**RaPL:** *Wittgenstein on Rules and Private Language* / **RyLP:** *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*

**- Jürgen HABERMAS:**

**CeI:** *Conocimiento e interés*

**DFM:** *El discurso filosófico de la modernidad*

**EP:** *Ensayos políticos*

**FyV:** *Facticidad y validez*

**HCOP:** *Historia y crítica de la opinión pública*

**LCS:** *La lógica de las ciencias sociales*

**PFP:** *Perfiles filosófico-políticos*

**PP:** *Pensamiento post-metafísico*

**RMH:** *La reconstrucción del materialismo histórico*

**TAC I:** *Teoría de la acción comunicativa I*

**TAC II:** *Teoría de la acción comunicativa II*

**TAC:CE:** *Teoría de la acción comunicativa: complemento y estudios previos*

**TyP:** *Teoría y praxis*

**- John SEARLE:**

**CSRy:** *The Construction of Social Reality* / **CRSo:** *La construcción de la realidad social*

**EM:** *Expression and Meaning*

**INT:** *Intencionalidad*

**MCC:** *Mente, cerebros y ciencia*

**QAH:** *¿Qué es un acto de habla?*

**SA:** *Speech Acts* / **AH:** *Actos de habla*

**- Max WEBER:**

**ES:** *Economía y sociedad*

**ESR:** *Ensayos sobre sociología de la religión*

**- Ludwig WITTGENSTEIN:**

**CAM:** *Cuadernos azul y marrón*

**IF:** *Investigaciones filosóficas*

**SC:** *Sobre la certeza*

**TLP:** *Tractatus logico-philosophicus*

## CAPÍTULO I

### ***Miradas contemporáneas acerca de las instituciones y los procesos de institucionalización: Weber, Gehlen y Castoriadis***

La temática de las instituciones ha tenido desarrollos diversos y profusos dentro de la filosofía, sociología, antropología y economía contemporáneas, en todas estas disciplinas se han dado *institucionalismos* y *neoinstitucionalismos* con muy distintas fundamentaciones, orientaciones y finalidades. Estas corrientes tienen como punto en común subrayar la importancia y ascendencia de las instituciones para las distintas esferas de la vida humana y el desarrollo histórico de las sociedades, pero las coincidencias no van mucho más lejos de allí, ya que los procesos, estructuras y funciones institucionales son entendidos de modo diferente según el ámbito y propósitos propios de cada teoría. Es por ello que este primer capítulo, de carácter introductorio, no tiene pretensión alguna de presentar un panorama exhaustivo de las instituciones en el pensamiento contemporáneo,<sup>1</sup> sino que cumple la modesta función de precisar unos pocos lineamientos teóricos que luego han de servirnos para comprender mejor las elaboraciones a desarrollar respecto del tema, ya sea porque los filósofos objeto de la tesis los reasumen en sus construcciones (continuándolos o contraponiéndose) o bien porque nos ayudan a mostrar algunos aspectos relativos a la temática que de otro modo nos sería mucho más dificultoso exponer.

Así, este tramo inicial de la tesis posee el objetivo propedeúico de brindar una aproximación a algunos análisis de las instituciones y los procesos de institucionalización en las sociedades contemporáneas, los cuales no pertenecen a la línea teórica generada a partir del *giro pragmático* (dado que fueron elaborados previamente o bien no se asumen como miembros de dicha perspectiva en sentido

---

<sup>1</sup> Esto no sólo excede largamente el interés de la tesis, sino que sería por completo inconducente: la conjunción de nombres tales como, por ejemplo, Helmut Schelsky (en antropología filosófica), Bronislaw Malinowski (antropología social), Talcott Parsons, Robert Merton (sociología), Thorstein Veblen, John Commons (economía), Sven Sjöstrand, W. Richard Scott (teoría de la organización), por citar sólo algunos de los más renombrados autores que han destinado extensas líneas a las instituciones –y que suelen ser encasillados como *institucionalistas*–, nos abre todo un océano al que nada más podemos observar, respetuosamente, desde las orillas, ya que intentar navegar en él nos conduciría sin duda alguna a un naufragio seguro.

estricto), pero que poseen la particularidad de que cada uno de ellos aporta elementos de interés específico para nuestro análisis. En lo que respecta a las conceptualizaciones de Weber (expuesta junto con escasos puntos de la teoría de Durkheim), nos permite mostrar los antecedentes teóricos de mayor peso, en lo que concierne a procesos de racionalización e institucionalización, que participan en la configuración del suelo teórico (junto con los aportes posteriores del *giro pragmático*) a partir del cual Habermas, en especial, y Bourdieu elaboran sus desarrollos. En cuanto a Gehlen, nos sirve para desandar una filosofía de las instituciones directamente emparentada con una visión pragmática y con el lenguaje como factor central en ella, pero que se origina en y conduce hacia puntos que son críticamente examinados desde la propuesta comunicativa de Habermas. En tanto que la exposición de Castoriadis persigue el propósito de mostrar una propuesta teórica que también incardina en las instituciones y en el lenguaje desde un punto de vista ligado en sentido amplio a la perspectiva pragmática, pero que corre en forma *paralela* (sin entrecruzarse ni tocarse) a la producción post-*giro pragmático* de la segunda mitad del siglo XX, y que nos resulta provechoso presentar ya que, en un determinado momento de su recorrido, debe dar respuesta a cuestiones que también enfrentan nuestros autores centrales y que resultan de interés para la tesis.

El plan del capítulo, entonces, es el siguiente: se inicia (I) con la exposición de las formulaciones de Max Weber acerca de las acciones y procesos de institucionalización que determinan la modernización y las consecuencias que ellos traen aparejados, introduciendo en el tramo final de este apartado unas mínimas puntualizaciones sobre la visión de las instituciones de Émile Durkheim, pues posteriormente las reflexiones de ambos autores son retomadas por Habermas y Bourdieu. Luego, (II) continuamos con la *filosofía de las instituciones* de Arnold Gehlen, su fundamentación en una concepción antropológica negativa y su llamado a retornar a instituciones *fuertes*; tras lo cual exponemos los principales puntos de la crítica que realizan Apel y Habermas al *institucionalismo* gehleano, de modo de establecer, por contraposición, un primer esbozo de la visión de las instituciones defendida desde la teoría comunicativa. Para finalizar, (III) nos detenemos en las reflexiones de Cornelius Castoriadis centradas en el carácter institucional de la sociedad, en las que subraya la función de los procesos simbólicos e imaginarios

ínsitos en todo lenguaje, y que resulta de interés analizar por sus posibles interconexiones con la perspectiva pragmática, si bien no *dialoga* con ella pues abreva principalmente del marxismo y del psicoanálisis freudiano.

Antes de iniciar el desarrollo del capítulo propiamente dicho, conviene realizar dos breves aclaraciones: una, sobre el *espíritu* que guía nuestra exposición en este tramo y la otra, referida al concepto de *institución*.

Respecto de la primera, como ya hemos señalado más arriba, el modo de exposición en este capítulo, dado su carácter introductorio, no es de tono problematizador o polémico, sino que sigue en su mayor parte un cariz expositivo, en el que reducimos al mínimo nuestras apreciaciones, ya que el objetivo aquí no consiste en discutir particularmente o hacer señalamientos a estos autores en sí, sino que su presencia está en relación con los pensadores centrales de la tesis. Más específicamente, nuestro propósito es que cada una de las tres partes sirva para echar luz sobre un aspecto distinto respecto de nuestros autores principales: presentar algunos puntos que serán retomados en análisis posteriores (caso de Weber y Durkheim); precisar los argumentos por los cuales es rechazada una visión *institucionalista* que comparte ciertos elementos de la perspectiva pragmática-comunicativa pero se sitúa en las antípodas en otros (Gehlen); o bien demostrar cómo, aún siguiendo un camino distinto y paralelo a los autores tomados en la tesis, los planteos teóricos que ligan lenguaje e instituciones deben enfrentarse a similares demandas en determinado punto de su desarrollo (Castoriadis).

En cuanto a la segunda aclaración, del mismo modo que no nos es posible delimitar *un* concepto de institución dada la diversidad de esquemas teóricos que iremos atravesando, ni esto forma parte de nuestros intereses ya que –si lo pensamos de modo wittgensteiniano– no sería de mucha utilidad en la tarea que estamos emprendiendo sino que más bien la entorpecería, asimismo no creemos conveniente iniciar nuestra exposición sin siquiera brindar un mínimo acercamiento a dicho concepto. Cabe decir, entonces, que en la noción de *institución* resuena en todo momento la connotación original de la voz latina *institutio*, en cuanto proviene del verbo *instituere* (establecer, poner de pie) y mantiene su carácter transitivo de instituir *algo* –convertir en estable algo que sobrevive más allá del propio proceso–, y que

tomamos como punto de partida un concepto de institución utilizado en sentido lato; de modo que *institución* puede ser entendida, en principio y a grandes rasgos, como una red simbólica socialmente construida que implica una correspondencia entre diversos seres humanos estabilizada, organizada, reglada explícita o implícitamente, que va más allá de los factores y circunstancias del entorno inmediato, que posee la capacidad de guiar o fijar el comportamiento de sus integrantes a determinados modelos y que es determinante en la constitución de los sujetos socializados. Ante el muy factible señalamiento de que esta primera aproximación abusa de su síntesis y generalidad, sólo nos cabe responder, por un lado, con la convicción de que sería improcedente establecer una definición más estrecha pues recortaría la diversidad de los análisis posteriores y, por el otro, con la promesa de que irán siendo puntualizados y explicitados a lo largo de la tesis aquellos componentes más particulares y decisivos en el funcionamiento de las instituciones (en particular los concernientes a la participación del lenguaje) dentro del enfoque teórico de cada uno de los autores abordados.

#### **I) WEBER: acciones y procesos de institucionalización rectores de la modernización**

Dentro de los múltiples intereses teóricos de Max Weber, el concepto de institución no es un elemento clave a partir del cual se expliquen los fenómenos sociales más relevantes –al igual que tampoco lo son las funciones lingüísticas–, pero sí ocupan un lugar central, sin duda alguna, los procesos de racionalización y de institucionalización de la racionalidad moderna, en relación siempre con el ámbito de las acciones racionales. En las reflexiones weberianas, la acción está en dependencia de una teoría intencionalista de la conciencia, ya que es el sentido subjetivo que yace en ella lo que define a la acción; el modelo que predomina es el de prosecución de una actividad teleológica por parte de un sujeto en base a una intención que se concibe en todo momento como individual, por lo que entiende las funciones de los intercambios simbólicos como derivadas de una intención y sentido pre-lingüísticos. La *acción racional* hace referencia al uso del conocimiento por parte de los sujetos en el

desarrollo de las acciones y se encuentra enlazada con el sentido que debe expresarse en ella: “por “acción” debe entenderse una conducta humana (ya consista en un hacer externo o interno, en un omitir o permitir), siempre que el sujeto o sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La “acción social”, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo”.<sup>2</sup> La acción siempre está guiada por motivos subjetivos, los cuales –junto con la observación de la conducta– permiten la comprensión explicativa (*erklärendes Verstehen*) de las acciones, las que inevitablemente se constituyen a partir de una trama de conexiones de sentidos y de un contexto significativo. La explicación de la acción por sus motivos presupone tanto la posibilidad de comprensión de la acción como la regularidad y calculabilidad (nunca completa) de la misma; esta predecibilidad relativa de las conductas humanas es lo que hace factibles las aproximaciones teóricas, así como el funcionamiento eficaz de las relaciones intersubjetivas y las instituciones. La mayoría de las acciones concretas para Weber se encuentra en un lugar intermedio entre la acción conscientemente orientada por un sentido y la acción irreflexiva por completo, aunque suelen predominar los componentes de esta última debido a la fuerza de la tradición, los hábitos o las pasiones, por lo que “una acción con sentido efectivamente tal, es decir, clara y con absoluta conciencia es, en realidad, un caso límite”.<sup>3</sup>

La preocupación de Weber por la racionalidad práctica, en cuanto medio a través del cual los individuos logran controlar su entorno, y, en particular, por el modo en que ella encarna en los diferentes tipos de acción, lo conduce a establecer su clásica taxonomía de la acción racional y postular el claro predominio de la racionalidad técnico-económica en la modernidad. En forma sucinta, los cuatro tipos

---

<sup>2</sup> Weber, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 5 (de aquí en más ES) [*Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tubinga, Mohr, 1922]. A su vez, la relación social es “una conducta plural - de varios- que, por el sentido que encierra, se presenta como recíprocamente *referida*, orientándose por esa reciprocidad. La relación social *consiste*, pues, plena y exclusivamente, en la *probabilidad* que se actuará socialmente en una forma (con sentido) indicable” (ES, p. 21). Para Weber esta dimensión social de las acciones y relaciones siempre está en referencia a la dimensión individual, deben comprenderse a partir de ésta.

<sup>3</sup> ES, p. 18. Esta cuestión del bajo grado de reflexividad y transparencia que tiene la acción para los propios agentes es algo que sólo dejamos mencionado aquí y luego retomaremos con más detenimiento en otros capítulos, especialmente en el capítulo V en el análisis que realiza Bourdieu de las prácticas sociales.

básicos de acción social –ordenados en grado creciente de racionalidad– son:<sup>4</sup> a) *tradicional*: determinada por hábitos arraigados, a menudo reacción pre-reflexiva a estímulos habituales; b) *afectiva*: determinada por estados afectivos y sentimentales imprevisibles; c) *racional con arreglo a valores* (*wertrationales Handeln*): orientada por valores conscientemente sostenidos, convicción que no depende del resultado sino de la realización de la acción en cumplimiento de un determinado valor; d) *racional con arreglo a fines* (*zweckrationales Handeln*): orientada por expectativas basadas en cálculos sobre los resultados de la acción y el comportamiento de los otros individuos y los objetos exteriores, en vista de un fin propio y guiada por el principio de eficacia; incluye tanto la acción técnico-instrumental (racionalidad instrumental, que provee de soluciones y cursos de acción frente al mundo objetivo) como la acción electiva (racionalidad estratégica, elección que tiene en cuenta las decisiones de otros seres racionales). La *racionalidad con arreglo a valores* no depende de su contenido material, sino de sus propiedades formales para establecer normativamente una forma de vida regida por principios, y revierte en un saber práctico-moral; en tanto que la *racionalidad con arreglo a fines* se refiere a la utilización de medios y la elección de fines y se expresa en un saber empírico-analítico.<sup>5</sup>

La racionalidad formal, constituida por leyes, normas y regulaciones de aplicación universal, es la que define al racionalismo occidental moderno y sus instituciones; Weber, en su confrontación con el determinismo evolucionista, el naturalismo ético y el universalismo propios del evolucionismo del siglo XIX, señala la *índole específica del racionalismo occidental*, a través de la cual deja asentado que el proceso de racionalización no se reduce a un fenómeno particular de Occidente, pero tampoco ve en ello una fuerza ineluctable ni una determinación trascendente, aún

---

<sup>4</sup> Vale recordar que para Weber los tipos de acción que propone son *tipos ideales*, es decir que no son descripciones puras, no existen en la realidad ni tienen sentido normativo, sino que son herramientas heurísticas, construcciones teóricas obtenidas por abstracción que sirven para ordenar la realidad y comprender mejor el significado cultural de las diferentes acciones y procesos.

<sup>5</sup> La racionalidad aquí no es unívoca, los diferentes ámbitos (científico, político, religioso, artístico, etc.) pueden racionalizarse desde puntos de vista y objetivos completamente diferentes, lo que resulta racional para una de estas esferas puede ser irracional para alguna o todas las demás, ya que cada una se desarrolla según formas de racionalidad propias (esto es retomado expresamente por Habermas). Pero lo que comparten todos los tipos de racionalidad, según Weber, es su capacidad sistematizadora y de predicción y su potencial de dominio de la realidad, estos son los rasgos comunes que permiten hablar de racionalidad más allá de la pluralidad de sus formas: si nos encontramos con procesos estructurados de control y sistematización del mundo en cualquiera de sus ámbitos, entonces estamos en presencia de la dinámica de racionalización, que ha impuesto su dominio excluyente a partir de la modernidad.



si entiende que la crítica de la Ilustración a la teología es racional e irreversible.<sup>6</sup> Ahora, la modernidad, en general, y el Iluminismo, en particular (en cuanto tendencia epigonal del pensamiento moderno), gustan de auto-representarse como movimientos de ruptura con las falsedades, falacias y oscurantismos que la tradición habría contenido en su seno y hacen residir en la Razón la posibilidad de revelar estos errores y actuar como reguladora de las relaciones sociales;<sup>7</sup> el nuevo marco de sentido propiciado por la modernización desfonda la realidad mágica del mundo antiguo en nombre del conocimiento, la libertad y, sobre todo, la racionalidad, elementos que insuflan las instituciones que surgen y/o se afianzan en la época moderna (ciencias, legislaciones, Estados nacionales, universidades, etc.). Pero, según Weber, la noción de progreso que la modernidad lleva como insignia sólo puede aplicarse en sentido estricto a las *acciones racionales con arreglo a fines*, es decir al mundo técnico, donde predomina la creciente elección racional de medios para lograr objetivos prefijados, la maximización de la relación entre medios, fines y consecuencias implicadas y la búsqueda del éxito adaptativo; es este tipo de racionalidad el que logra, por primera vez en la modernidad, desprenderse de las propias condiciones de origen y construir un mecanismo auto-regulatorio para continuar con su desarrollo.

Los procesos concomitantes de modernización y de institucionalización de la *racionalidad con arreglo a fines* en el ámbito social, constitutivos del *ethos* racional-dominador de mundo, tienen distintos factores desencadenantes, pero se destacan los referidos al ámbito científico y al religioso. Del lado de las ciencias, contribuye en forma primordial la recepción metódica de las ciencias en el ámbito de la economía capitalista (que se constituye en el arquetipo de la racionalidad formal pues enraíza en la calculabilidad, impersonalidad y aumento del control técnico-racional),<sup>8</sup> el

---

<sup>6</sup> Cfr.: “Introducción” (*Vorbemerkung*), en: *Ensayos sobre sociología de la religión I*. Taurus, Madrid, 1987 (de aquí en más ESR) [*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tubinga, Mohr, 1972].

<sup>7</sup> De allí la exaltación que hace el Iluminismo de la razón como eje de toda certeza teórica y práctica, la fe en que el progreso posibilitado por esta racionalidad conduciría al bienestar, esclarecimiento y secularización y el hincapié hecho, por una parte, en que el género humano se iría emancipando gracias las necesarias implicaciones entre razón, verdad, libertad y justicia y, por otra, en la autonomía moral, política y gnoseológica de los individuos en cuanto sujetos racionales.

<sup>8</sup> Una gestión para Weber es económica cuando se orienta a la obtención de utilidades por medios económicos pacíficos (no políticos ni violentos) y es racional cuando discurre en forma planificada; esto es, precisamente, lo que diferencia al capitalismo moderno o empresarial de las

reconocimiento de su limitación para dar sentido último y legitimatorio a la realidad y el auto-otorgamiento por parte de las ciencias de la tarea de construir un conjunto de verdades desligado de la pretensión de brindar dicho sentido basal. Del lado religioso, el desarrollo de las religiones de la salvación participa del *desencantamiento* del mundo porque su cosmovisión remite la multiplicidad y diversidad a un principio explicativo transmundano (Dios único, orden eterno, etc.), visión del mundo que luego fue siendo trastocada en su sentido y desarrollada en dirección dominadora por la actitud del protestantismo ascético que asocia estado de gracia y éxito en relación con la vida mundana. De este modo, el desarrollo e institucionalización de la *acción racional con arreglo a fines* termina por enfrentar el conocimiento racional (que busca la dominación de una parcela del mundo) con el conocimiento carismático de las religiones (que busca la comprensión del sentido último del mundo); a partir de lo cual la tarea de los individuos modernos pasa por crear segmentos de sentido dentro de una totalidad que está desprovista de sentido objetivo, tarea que debe realizarse desde la conciencia subjetiva ya autonomizada, en base a la cultura y a los procesos de institucionalización.

Para Weber la clave de la modernidad pasa por el proceso de racionalización y el *desencantamiento* (*Entzauberung*) que ella produce respecto del mundo místico y cargado de fuerzas sobrenaturales, trascendentes, propio de la antigüedad y el medioevo. Si en los tiempos anteriores se debía recurrir a la magia y lo sagrado para dominar o congraciarse con los espíritus que guiaban el mundo, a partir de la modernidad esto deja de ser necesario ya que la racionalidad científico-técnica se apropia de la realidad y la convierte en un reservorio de fuerzas repetitivas y predecibles que podemos poner a nuestro servicio. Se abandona la convicción de que el mundo está compuesto por potencias mágicas, misteriosas e imprevisibles que habitarían en los diferentes entes y la realidad pasa a ser explicada por recurso a todo lo que es mensurable, previsible y, por lo tanto, capaz de ser sometido a los intereses humanos; el *desencantamiento* produce la desacralización creciente del mundo natural

---

anteriores formas de capitalismo (aventurero, colonial, basado en la guerra, irracional, etc.), pues el capitalismo existe desde tiempos remotos para Weber: “ha habido “capitalismo” y “empresas capitalistas”, aunque con escasa racionalización del cálculo del capital, en todos los países civilizados del mundo (...). En todo caso, los empresarios capitalistas, no sólo los ocasionales, sino también los permanentes, son producto de los tiempos más remotos y han tenido una extensión prácticamente universal” [ESR, p. 15].

y social, con lo que vuelve susceptible de racionalización todo lo que hay y asume que no hay más que lo que cae bajo su dominio racional. A partir de ello, el *desencantamiento*, basado en la administración racional y burocrática del mundo ya desacralizado, da lugar a una realidad profana, laica y secularizada, donde el pensamiento se convierte en una operación lógico-matemático-científica destinada a ordenar y dominar la naturaleza mediante acciones estratégicas e instrumentales.<sup>9</sup> En base al *desencantamiento* y la intelectualización, predomina en el espíritu moderno la profunda convicción de que “no hay en principio ninguna fuerza misteriosa e imprevisible que interfiera, que antes bien todas las cosas pueden ser *dominadas* por el *cálculo*. (...) Nunca más se podrá ya echar mano a los recursos mágicos, como el salvaje para quienes tales poderes existen, para dominar o implorar a los espíritus, sino que habrá que recurrir a cálculos y recursos técnicos”.<sup>10</sup>

La formalización de la razón presente en el proceso de racionalización occidental tiene consecuencias en todas las esferas humanas, que pueden esquematizarse a partir de sus manifestaciones en los ámbitos social, cultural y de la subjetividad.<sup>11</sup> La *racionalización social* –o *modernización* de la sociedad– dada en los ámbitos de la economía y la administración estatal implica una diferenciación progresiva y reforzamiento mutuo entre el capitalismo (acción económica racional) y el Estado moderno (acción administrativa racional), producto de la institucionalización de la *racionalidad con arreglo a fines* bajo la forma de empresa económica y de aparato del Estado, que tiene al derecho formal como medio organizativo. La *racionalización cultural* da por resultado la autonomización de las distintas esferas culturales: teórico-cognitiva (ciencia y técnica), estético-expresiva (arte moderno) y ético-normativa (ética formal universalista y derecho natural racional) y conduce a la imposibilidad de elaborar imágenes integradoras capaces de

---

<sup>9</sup> Cfr.: Weber, Max. “Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo” [*Zwischenbetrachtung*], en: ESR. En el *desencantamiento* del mundo coadyuvan el desencantamiento producido en el aspecto técnico por la racionalización científica y el desencantamiento en el aspecto ético-práctico generado por la racionalización de la ética de las grandes religiones.

<sup>10</sup> Weber, Max. “La ciencia como profesión”. En: *El político y el científico*. Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 30 [*Wissenschaft als Beruf/Politik als Beruf*. Tubinga, Mohr, 1992].

<sup>11</sup> Cfr.: Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid, Taurus, 2003, pp. 213 y ss. [*Theorie des kommunikativen Handelns I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt, Suhrkamp, 1981]. Habermas realiza esta clasificación a partir de la distinción parsoniana entre sociedad, cultura y personalidad.

dar sentido unitario a la realidad, la vida y la acción de los seres humanos.<sup>12</sup> En tanto que la *racionalización subjetivo-vital* se expresa en el modo metódico-racional que adoptan las conductas de los individuos, organizadas en torno de la categoría tiempo y de una actitud ascética intramundana reflejada en el dominio de la naturaleza externa objetivada y de la naturaleza interna reprimida, lo que tiene su expresión más cabal en la noción secularizada de *Beruf* (entendida como ocupación ascética y planificada, ya despojada de contenidos sacros y trascendentes) que marca la vida de los empleados y especialistas, quienes en su entrega total a las funciones demarcadas por los engranajes administrativos acaban por convertirse en *especialistas sin espíritu y ruedecillas sin alma de la gran maquinaria*.<sup>13</sup>

El proceso de modernización es multicausal, está posibilitado por las formas culturales postradicionales, abarca tanto el ámbito teórico (bajo la forma de *desencantamiento* e intelectualización) como el práctico (bajo la forma de un estilo de vida metódico-racional), tiene sus inicios en el desfundamiento de los sistemas míticos de interpretación y la racionalización ética de las cosmovisiones religiosas universales (*racionalización cultural*) y, a través del anclaje motivacional provisto por las *acciones racionales con arreglo a fines* en la vida de los individuos (*racionalización subjetiva*), termina por consolidarse en el orden social con la materialización institucional de las estructuras de conciencia modernas

---

<sup>12</sup> En este ámbito de la racionalización cultural es donde se encuentra lo más específico de la filosofía en los análisis de Habermas, ya que justamente su tarea consiste en romper el aislamiento de las esferas entre sí y con la vida práctica que ha generado la modernización descrita por Weber: “el papel de la filosofía como intérprete vuelto al mundo de la vida lo veo hoy más bien en su contribución a volver a poner en movimiento la relación entre lo cognitivo-instrumental, lo práctico-moral y lo estético-expresivo, que ahora está parado como un móvil que se hubiera quedado enganchado. (...) hacerse cargo de la siguiente misión: la de flexibilizar a la modernidad cultural, encerrada ahora en sus ámbitos autónomos, para introducirla en la práctica de la vida”. Habermas, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, 2000, p. 12 [*Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt, Suhrkamp, 1971]. Esta concepción la ampliaremos en el capítulo IV.

<sup>13</sup> Cfr: Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003 [*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Tubinga, Mohr, 1934]. En la imagen del *especialista sin espíritu* resalta el modo de vida utilitarista, en el que individuo ya no siente vocación religiosa ni contracción ética hacia la profesión, sino que ve en ella nada más que oportunidades para hacer carrera y sumar ingresos. Esta figura es producto del reemplazo de la ética protestante (en cuanto ética religiosa de la intención y la convicción, universalista), que mantenía una relación de afinidad con el capitalismo en sus inicios, por una ética utilitarista (ética mundana de los intereses, pragmática) como eje rector de la vida privada y va acompañada de la del *gozador sin corazón* (con la que guarda complementación, aunque pueda llegar a generar disputas en una misma persona), en la que se encarna la búsqueda hedonista de redención intramundana vía experiencias estéticas, amorosas, eróticas.

(*racionalización social*).<sup>14</sup> El tránsito a la modernidad es explicado por referencia a la institucionalización de las *acciones racionales con arreglo a fines* (haciendo retroceder los demás factores); la racionalización práctico-moral, llevada adelante por la ética protestante y el sistema jurídico moderno, es fundamental para la racionalización social, pero Weber entiende el acceso a la modernidad en base a la implantación de orientaciones racionales con arreglo a fines.<sup>15</sup> En tanto que la diferenciación y autonomización de las esferas de valor de las ciencias (validez cognoscitiva), de las artes (validez estética) y ético-jurídicas (validez normativa) se basa en que cada una de ellas sigue su propia lógica interna, implica un aumento de la racionalización, quiebra la unidad religiosa-metafísica del mundo antiguo y conforma la imagen y los fenómenos típicos del mundo moderno, erigidos en torno del mundo *desencantado*, el politeísmo de valores, la burocratización omnipresente y la especialización de todas las funciones y ámbitos imaginables, lo cual conduce, finalmente, a la *pérdida de sentido* y la *pérdida de libertad* de los individuos.

La *pérdida de sentido* responde a la racionalización cultural y se debe a que la fragmentación y autonomización de las esferas de la vida humana convierten en imposible que el individuo logre dar una orientación unitaria y sustancial a su vida; cada ámbito cultural impone sus respectivos fundamentos, valores y condiciones y queda legitimado sólo dentro de sus propios confines, por lo que el individuo queda *desgarrado* ante ellos, ya no puede hacer congeniar las distintas esferas recurriendo a un orden divino o superior del mundo, es imposible que esto sea provisto por la ciencia o la fe subjetivada modernas. Y la *pérdida de libertad*, por su parte, responde a la racionalización social en el marco de la empresa y el Estado modernos y hace

---

<sup>14</sup> Tanto esta dinámica como el predominio de las ideas e imágenes de mundo por sobre los intereses, como factores determinantes de las conductas humanas en el largo plazo, se oponen a las tesis de Marx acerca de cómo se da el desarrollo de las formaciones sociales, lo que queda expresado en la implícita confrontación que Weber hace en su reconocido análisis de la ética económica de las religiones universales [en *Ensayos sobre sociología de la religión*] del, tan o más afamado, prólogo de la *Contribución a la crítica de la Economía Política* de Marx.

<sup>15</sup> Así, por ejemplo, subraya que la legitimidad de un orden jurídico está basado sólo en su legalidad, en la observancia de los procedimientos instituidos por el derecho para su interpretación y aplicación, ante lo cual toda necesidad de ampliar la fundamentación de sus procedimientos es visto como una merma de sus cualidades formales. Esta *reducción* de la racionalidad práctico-moral a la racionalidad cognitiva dentro del pensamiento weberiano es señalada por Habermas, quien le da el rango de contradicción central (a partir de la cual reelabora y reconduce el contenido y las potencialidades de los procesos de institucionalización moderna). Este punto central en la concepción de la institucionalización moderna los retomaremos en detalle en el análisis habermasiano del capítulo IV.

referencia al modo en que las estructuras institucionales en que anclan las *acciones racionales con arreglo a fines* se reifican, imponen sus determinaciones sobre los individuos y erigen una *jaula de hierro* dentro de la que se desenvuelve la vida humana y de la que es imposible zafarse.<sup>16</sup> La implicación entre racionalización y modernización, si bien incluye en su seno ciertos rasgos emancipatorios (elección responsable y consciente de valores, descrédito de fundamento último trascendente, distinción entre esferas de validez, etc.), es portadora de niveles crecientes de formalización e instrumentalización y posibilita la instauración de nuevos sistemas de cosificación y deshumanización que se imponen en los diferentes aspectos de la vida y acarrear consecuencias críticas para los individuos, de acuerdo con la perspectiva de fuertes tintes pesimistas de Weber.<sup>17</sup>

La racionalidad de una organización es directamente proporcional al modo en que ésta hace posible y asegura la *acción racional con arreglo a fines* de sus integrantes y, en vista de ello, las instituciones modernas están sustentadas en procesos de carácter impersonal y en la rutinización del carisma; es decir que el funcionamiento grupal no depende de las características extraordinarias y específicas de un individuo o de un número reducido de individuos, sino que reside en las normas y procedimientos habituales, reglados de acuerdo con la estructura institucional y la división del trabajo, cimentados sobre la regularidad y continuidad burocráticas, a cargo de funcionarios y empleados especializados que se atienen y subordinan a una jerarquía de autoridades. Así, el Estado moderno y la economía capitalista son

---

<sup>16</sup> Cfr: Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Op. Cit. Ruano de la Fuente realiza una buena síntesis de la perspectiva weberiana acerca de las consecuencias para los individuos e instituciones modernas en la siguiente afirmación: “el balance final de todo este desarrollo queda ajustado a la caracterización del mismo como un proceso de formalización de la razón. Un proceso que se traduce, en definitiva, en el diagnóstico de los límites de la razón plenamente desencantada para proporcionar un sentido unitario de los acontecimientos y para orientar la acción y las instituciones también de forma unitaria y sustantiva, con la consiguiente pérdida del afán de toda fundamentación última, teórica y práctica, que tiene su correlato en la esfera institucional en esa pérdida de libertad y autonomía que experimenta el individuo ante la tendencia a la burocratización universal”. Ruano de la Fuente, Yolanda. *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*. Madrid, Trotta, 1996, p. 25.

<sup>17</sup> Es claro que Weber rechaza tanto la visión nostálgica de la historia (imposible plantear como solución el retorno a la situación premoderna) como cualquier forma de direccionalidad y optimismo teleológicos (se opone a toda lógica nomológica del desarrollo y, por lo tanto, a la idea de progreso indefinido propia de la filosofía de la historia iluminista del siglo XVIII y de los evolucionismos positivistas y naturalistas del XIX). Su postura pesimista se expresa particularmente en que en sus análisis el proceso de racionalización culmina con la imposición de la administración racional y burocratización de las diferentes esferas de la vida (desde los sistemas económicos hasta los de la personalidad), con su consecuente deshumanización, impersonalidad y conculcación de la libertad.

racionales ya que la modernización, provocada por la institucionalización de la *racionalidad con arreglo a fines* en la gestión económica y la acción administrativa, produce la concentración de los medios materiales de organización y no deja otra opción a los empresarios, funcionarios y empleados más que adoptar la *acción racional con arreglo a fines* como el único criterio válido para sus conductas. Y esta racionalización social es completamente hegemónica debido a la complementariedad existente entre el Estado y la empresa capitalista; la instauración y despliegue del capitalismo está basado en una administración pública que funciona en forma previsible y lleva a cabo sus tareas de acuerdo con la formalidad de su organización estructural: “en el Estado moderno, el verdadero dominio (...) se encuentra necesariamente en manos de la burocracia, tanto militar como civil. (...) Pero también históricamente, el “progreso” hacia lo burocrático, hacia el Estado que juzga y administra asimismo conforme a un derecho estatuido y a reglamentos concebidos racionalmente, está en la conexión más íntima con el desarrollo capitalista moderno. La empresa capitalista moderna descansa internamente ante todo en el cálculo. Necesita para su existencia una justicia y una administración cuyo funcionamiento pueda calcularse racionalmente, por los menos en principio, por normas fijas generales con tanta exactitud como puede calcularse el rendimiento probable de una máquina”.<sup>18</sup>

Esta recortada exposición de la teoría de Weber tiene por objetivos servirnos de apoyo en el desarrollo de determinados tramos de los capítulos finales de la tesis; especialmente queremos retener los siguientes ítems desarrollados: a) los tipos y rasgos de las acciones racionales y el predominio de la racionalidad con arreglo a fines que propone, b) la centralidad que otorga a la institucionalización de la racionalidad con arreglo a fines en el proceso de modernización social, c) el *desencantamiento* del mundo y su visión pesimista ante el mundo *desgarrado* surgido de los procesos de racionalización social, cultural y subjetiva, d) las pérdidas de sentido y libertad acarreadas por los fenómenos de fragmentación, burocratización, instrumentalización y *desfondamiento* mítico-religioso propios de la modernización. Estos aspectos se convierten en cruciales al momento de realizar un análisis adecuado, especialmente, de la propuestas teórica de Habermas, en cuanto a la

---

<sup>18</sup> ES, pp. 1060-2.

distinción entre acciones y racionalidades estratégicas y comunicativas, la separación y colonización entre sistemas de acción y *mundo de la vida* y las funciones que asigna al respecto a la acción comunicativa, y también para dimensionar las elaboraciones de Bourdieu acerca de la imposición de sentidos vía la violencia simbólica.

Ahora, para cerrar este primer apartado, nada más queremos mencionar brevemente algunos puntos específicos de las reflexiones de Durkheim referidas a las instituciones, con el propósito de que también nos sean de utilidad en momentos posteriores. Durkheim dedica buena parte de su obra a elucidar los componentes institucionales más relevantes y subraya el carácter central que éstos tienen para la incipiente sociología de su tiempo, de allí que sostenga que conviene llamar “*institución* a todas las creencias y modos de conducta instituidos por la colectividad; la sociología se puede entonces definir como la ciencia de las instituciones, de su génesis y su funcionamiento”.<sup>19</sup> Sus tesis de los hechos sociales como hechos objetivos está en directa relación con las instituciones y la función coactiva que éstas poseen sobre las conductas y conciencias individuales; cuanto más intente una determinada conducta individual desviarse de los patrones fijados por las instituciones predominantes, mayor será la presión social a que se verá expuesta dicha conducta, lo que constata, según Durkheim, por una parte, la objetividad de los hechos sociales y, por la otra, la centralidad de las instituciones para la vida social y los abordajes sociológicos. Además, Durkheim concibe a la conciencia colectiva como constituida por el conjunto de las instituciones y entiende que el trabajo colectivo de construcción de conceptos se produce en la institución del lenguaje, que es la que nos provee de términos y conocimientos de experiencias que nunca hicimos

---

<sup>19</sup> Durkheim, Émile. *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires, Losada, 2008, p. 31 [*Les règles de la méthode sociologique*. Paris, Flammarion, 1997]. En este sentido, tanto Weber como Durkheim, en tanto padres fundadores de la sociología, bien pueden describirse como *institucionalistas*, ya que ambos –desde sus respectivas miradas– subrayan la importancia de los procesos de institucionalización y la ascendencia de los patrones culturales e institucionales sobre las motivaciones y acciones individuales, por lo que dirigen significativos esfuerzos a tratar de clarificar los modos en que ellos actúan y se desarrollan, aunque es claro que esto tiene mayor relieve y queda más explícito en el pensamiento de Durkheim.



y de cosas que jamás percibimos y a través de la cual toda sociedad organiza sus funciones, jerarquías y saberes.<sup>20</sup>

Durkheim, en consonancia con su afirmación de tomar los hechos sociales como base, se opone al intelectualismo filosófico para pensar la vida moral de los individuos y, asimismo, rechaza la hipótesis del contrato entre individuos como base de la sociedad; dentro de su perspectiva, esta función es cumplida por la solidaridad, por los vínculos sociales.<sup>21</sup> El incremento de la densidad y el volumen de las sociedades produce el aumento de la división del trabajo social, que es la clave para evitar la eliminación mecánica del más débil y diversificar los modos de adaptación y complementariedad. Durkheim distingue entre sociedades diferenciadas segmentariamente (sociedades arcaicas integradas en base a la conciencia colectiva) y sociedades diferenciadas funcionalmente (sociedades modernas integradas en base a la división del trabajo social), pero esto no es correlato del paso desde una solidaridad mecánica (miembros asimilados unos a otros, que adquieren identidad propia mediante la identidad colectiva) hacia una solidaridad orgánica (individuos autónomos que se integran mediante la cooperación). En principio Durkheim consideró que el aumento de la división del trabajo social conducía a la solidaridad orgánica, pero luego rechazó esta idea (como queda reflejado en el prólogo de la segunda edición de *La división del trabajo social* escrito en 1902, nueve años después de la primera publicación) y postuló la moral de los grupos profesionales como el medio de constitución de dicha solidaridad.<sup>22</sup>

Para Durkheim la moral tiene bases en las esferas sacras, de allí obtiene su fuerza vinculante, y todas las grandes instituciones tienen origen en el espíritu de la religión, su validez normativa remite a fundamentos morales, los cuales, a su vez, incardinan en el ámbito de lo sacro: los orígenes religiosos de las instituciones son los que las dotan de autoridad moral. En este esquema, las imágenes del mundo provistas

---

<sup>20</sup> Cfr.: Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, PUF, 2001, pp. 620 y ss. [*Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza, 2003].

<sup>21</sup> Estos posicionamientos de Durkheim tienen claros ecos en el pensamiento de Bourdieu, como tendremos ocasión de analizar en el último capítulo.

<sup>22</sup> Cfr.: Durkheim, Émile. *La división del trabajo social*. Buenos Aires, Gorla, 2008 [*De la division du travail social*. Paris, PUF, 1998]. El planteamiento de este problema de las formas de solidaridad y cooperación en relación con la división del trabajo social y la diferenciación de los sistemas sociales es lo que retoma y usa de punto de apoyo Habermas en la elaboración de su *teoría de la acción comunicativa*, más allá de que no concuerde con la respuesta dada por Durkheim y la distinción que establece entre formas normales y formas anómicas de la división del trabajo social.

en tiempos pretéritos por la religión actúan como nexo de unión entre la identidad colectiva, las instituciones y los individuos; la identidad personal aparece desgajada, a modo de reflejo, de la identidad colectiva, es ésta la que tiene prioridad y la individuación sólo es algo secundario, proviene de adoptar comportamientos socialmente generalizados. La evolución social del derecho representa para Durkheim un ejemplo paradigmático del proceso de desencantamiento de las fuerzas religiosas, ya que en el derecho moderno la autoridad de lo santo es reemplazada, en cuanto donante de obligatoriedad, por la validez de las regulaciones legales que lo conforman; el carácter sacro es desplazado por la conciliación de los intereses privados.

## II) *Filosofía de las instituciones* de Gehlen y la crítica de Apel y Habermas

Nos abocamos en este tramo a la exposición y análisis de la propuesta teórica de Arnold Gehlen, no tanto por la amplia repercusión y controversias que ha tenido su *filosofía de las instituciones*, sino puntualmente porque en ella plasma una antropología de fuerte inspiración pragmática en la que vincula estrechamente lenguaje e instituciones y, sobre todo, porque sus afirmaciones luego han sido fuente de revisión y crítica por parte de los enfoques de Apel y Habermas, por lo que sirve para especificar en este aspecto el suelo teórico desde donde parten las elaboraciones de estos autores.<sup>23</sup>

Gehlen, a partir de establecer la *peligrosidad constitucional* del hombre –por carecer de dotación instintiva similar a la de los animales y poseer permanentemente, a la vez, un excedente impulsivo insatisfecho– y su falta de completitud –nacimiento prematuro y gran capacidad de aprendizaje–, concibe al hombre como un ser cultural

---

<sup>23</sup> La coincidencia de base que sustenta la afinidad teórica entre Gehlen y el pragmatismo reside en que Gehlen (quien reconoce expresamente la influencia del pragmatismo norteamericano en su pensamiento) parte de una visión del hombre opuesta tanto a la tradición clásica, que lo comprende como animal racional, como a la cartesiana, que sitúa a la conciencia en la base de todo su accionar, y entiende al hombre como un ser activo y a la conciencia sólo como un momento de la acción. Por otra parte, aclaramos que las apreciaciones de Apel sobre el *institucionalismo* de Gehlen y las funciones del lenguaje, directamente emparentadas con las de Habermas, las tratamos –como hemos dicho– a continuación de las de Gehlen, en tanto que de la visión habermasiana sobre lenguaje e instituciones aquí sólo abordamos someramente algunos puntos específicos referidos a su crítica de Gehlen, ya que luego desarrollamos detenidamente su propuesta teórica en el capítulo IV.

por naturaleza (está supeditado y subordinado a la cultura por su endeble constitución biológica) y sostiene que la cultura consiste básicamente en ordenar y estabilizar las conductas, tareas en las que sobresalen las instituciones. Ante la *fragilidad* biológica, las instituciones se tornan necesarias para consolidar y automatizar, en la medida de lo posible, aquellas acciones tendientes a asegurar la supervivencia humana y pasan así a constituir una *segunda naturaleza*, que complementa la inestable primera. Las instituciones actúan como refuerzos exteriores que aseguran la unión y continuidad en la relación entre los hombres; Gehlen ve en ellas la posibilidad de superar la mencionada peligrosidad y lograr un orden social en que los inevitables conflictos queden acotados. Por ello, el objetivo primordial de sus indagaciones filosóficas y antropológicas reside en encontrar las instituciones fundamentales sobre las que debería erigirse dicho orden social y precisar las ideas directrices que las constituirían.<sup>24</sup>

Gehlen retoma la noción pesimista de Herder del hombre como una *esencia defectuosa* (*Mängelwesen*) y encarama su teoría a partir de una visión antropológica negativa: dada la conjunción entre el déficit instintivo (por la falta de instintos específicos y órganos debidamente especializados) y el superávit pulsional (por sus ansias nunca saciadas en forma debida), el hombre no cuenta con mecanismos que garanticen respuestas adecuadas a los desafíos del entorno y tiende a corromperse y malograr muchas de las capacidades que posee. Ante esto, le es necesario fabricarse una *segunda naturaleza*, un mundo adaptado artificialmente que posibilite y facilite su supervivencia y continuidad,<sup>25</sup> las que no están aseguradas de por sí debido a la menesterosa dotación biológica, por lo cual toma preponderancia tanto el carácter

---

<sup>24</sup> Cfr: Gehlen, Arnold. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca, Sígueme, 1987 [ *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlín, Jünker und Dünnhaupt, 1940]. En sus elaboraciones, Gehlen se basa en las ideas sobre las instituciones de Maurice Hauriou –que a su vez retoma a Durkheim–, quien estructura las instituciones a partir de tres elementos primordiales: una idea directriz, el poder organizado para realizar esa idea y las manifestaciones de comunión de los miembros del grupo interesado; en este último momento debería darse la unión entre lo colectivo e individual, lo objetivo y subjetivo y el grupo y sus miembros, produciendo un sincretismo que evitaría los conflictos sociales [Hauriou, Maurice. “La théorie de l’institution et de la fondation. Essai de vitalisme social”. En: *Aux sources du droit: le pouvoir, le ordre et la liberté*. Université de Caen, 1990].

<sup>25</sup> Es por esto que Gehlen, en parte, valora positivamente las ciencias y encuentra cierta seguridad en las producciones de ellas, pero vale aclarar que no las ve como poseedoras de una fuerza motivadora auténtica capaz de formar instituciones suficientemente sólidas (como sí la tienen otros *ethos* no anclados en los procesos de la modernidad) y considera que generan un entorno mecánico que instala a los hombres en la comodidad y los aleja del esfuerzo y la búsqueda de la autoelevación.

activo del ser humano como las funciones de las instituciones. La condición activa del hombre, porque es la que transforma el mundo para convertirlo en humanamente habitable (la autoconservación biológica no es el único objetivo de los productos culturales, pero está entre sus funciones inalienables); y las instituciones, por un lado, porque facilitan las tareas de importancia vital al funcionar como sucedáneos de los instintos ausentes y, por el otro, ya que actúan como “poderes *estabilizadores*: son las formas que un ser inseguro e inestable por naturaleza, recargado afectivamente, encuentra para soportarse algo en que puede confiar, sea en sí mismo o en los demás”.<sup>26</sup>

En sus teorizaciones, Gehlen, en base a su confrontación con el historicismo e idealismo alemanes (en especial con las distinciones y especificaciones de Dilthey para las *ciencias del espíritu*), entiende las instituciones en un sentido amplio, no como fenómenos u objetivaciones del espíritu, sino como la interrelación consolidada entre diversos individuos ya independizada de la inmediatez de los factores naturales, que imprime a determinadas conductas el cariz de obligatorias, impone orden a las relaciones y sobrevive largamente a la vida de los individuos que la componen. Los hombres sólo pueden mantener relaciones duraderas a través de las instituciones, las que adquieren independencia frente a ellos y logran encausar sus comportamientos a partir de leyes propias, por ello las orientaciones y disposiciones sensoriales dadas por los estímulos del mundo exterior pueden y deben ser sustituidas por las normas y estructuras institucionales según Gehlen. Las instituciones amparan a los hombres de su frágil constitución y permiten que, mediante la enajenación de su peligrosa subjetividad inmediata, alcancen una subjetividad más elevada en la que los componentes estables y satisfactorios predominen; así, en la visión gehleana la alienación *institucional* es inevitable, pero a la vez provechosa, sólo a partir de ella pueden constituirse mejores hábitos, disposiciones y relaciones.

Para Gehlen es evidente que no todas las instituciones están en igualdad de condiciones para cumplir estos cometidos y defiende abiertamente las instituciones tradicionales y *fuertes*, más ligadas a estructuras y relaciones estrictamente controladas y jerárquicas, antes que las que han surgido como producto de la

---

<sup>26</sup> Gehlen, Arnold. *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 89 [*Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*. Hamburgo, Rowohlt, 1986].

modernización. Gehlen critica a la cultura moderna porque el avance y refinamiento intelectual y tecnológico generan un distanciamiento del hombre respecto de sus principios activos; el desarrollo teórico y técnico de la modernidad ha supuesto un proceso de decadencia de las pautas culturales, las instituciones estables y la identidad del yo, dando por resultado un *subjetivismo* patológico. Ante esto, adopta una clara postura conservadora en lo que respecta a lo social y lo institucional: “por cuanto el progreso de la civilización también es normalmente destructor -es decir, demuele tradiciones, leyes, instituciones-, *naturaliza* en igual proporción al hombre, lo primitiviza y lo arroja de nuevo a la inestabilidad *natural* de su vida instintiva. (...) el hombre se ha vuelto *natural*, y todo es posible. Lo que corresponde decir es: ¡Volvamos a la cultura! (...) la civilización en progreso nos demuestra toda la debilidad de la naturaleza humana falta de la protección de moldes rígidos”.<sup>27</sup> Este *volver a la cultura* debe ser entendido como un regreso a la cultura institucional de las sociedades arcaicas, miradas con fascinación y añoradas por Gehlen, basadas en el *encarnamiento* del *status* institucional, la subordinación y la disciplina estricta de todos los integrantes. La modernidad ha supuesto el socavamiento de las instituciones fuertes y el coronamiento de la subjetividad despojada de las *ataduras* externas como eje rector de la vida de los individuos, y cuando la personalidad se antepone a las instituciones nada bueno puede esperarse según Gehlen; frente a ello, es clara su elección por el retorno hacia los componentes de las formaciones premodernas, que son los que posibilitarían evitar la degeneración de las conductas y su disgregación en arrebatos impulsivos y desconcertados.

De acuerdo con esto, Gehlen se opone al Iluminismo por el subjetivismo y la historización de las propias convicciones que trae en sus entrañas –con la consiguiente debilitación de las instituciones tradicionales– y pone proa hacia una metafísica con un fuerte componente irracional netamente anti-moderna (en la que se acompaña de

---

<sup>27</sup> Gehlen, Arnold. *Antropología filosófica*, pp. 77-8. Quizás una de las frases en que más cabalmente queda sintetizada la unión entre la visión antropológica negativa y la postura conservadora hacia las instituciones de Gehlen sea la siguiente: “el alcance instintivo es pobre e inseguro, entonces la facilidad para extraviarse pasa a constituir uno de sus rasgos principales. (...) El interior humano es un terreno demasiado escabroso para aventurarse en él. Toda la historia humana y la historia de la cultura demuestran la variabilidad de las instituciones que son apoyo y asidero externo. Pero es de suma importancia que esta variación sea paulatina. Cuando se destruyen las instituciones de un pueblo se libera toda la inseguridad elemental, la tendencia que hay en el ser humano a la degeneración y al caos” (pp. 38-9).

Nietzsche y Carl Schmitt), más allá de su declamado propósito de basarse sólo en estudios empírico-analíticos y mantener sus reflexiones dentro del ámbito científico y de la convicción de que su teoría “prescinde técnicamente, por decirlo así, de la metafísica”.<sup>28</sup> Su conservadurismo con fuerte base en lo institucional lo conduce a asociar sociedad, cultura, industria y arte modernos directamente con la *primitivización* del ser humano (que debido a ellos ganaría en angustia, terquedad y excitabilidad) y con la destrucción de los moldes de vida altamente civilizados que encuentra en las formaciones previas a la industrialización. De aquí su desconfianza hacia el espíritu ilustrado y las teorizaciones que recurren a la subjetividad individual y las ideas críticas como motor de las prácticas humanas y abogan por debilitar las instituciones legadas por la tradición que sirven de guía; por el contrario, para Gehlen los sistemas de ideas únicamente pueden adquirir estabilidad y validez gracias a las instituciones en que están incorporados, por ello la discusión de ideas no es lo primordial sino desarrollar y consolidar los mecanismos para que adquieran una legitimidad duradera.<sup>29</sup> Dentro de este esquema teórico, el lenguaje tiene un lugar primordial debido a que cumple una función de *descarga*, consiste en un mundo *intermedio* que al interponer un sistema simbólico entre el mundo psicológico interior y el natural exterior posibilita un mayor distanciamiento –espacial y temporal– entre hombre y entorno particular inmediato, función en la que participan sus aspectos denotativos y comunicativos, lo cual termina retroalimentando la *apertura* característica del ser humano. El lenguaje es determinante en la reorientación de las pulsiones biológicas y en la generación y consolidación de las nuevas disposiciones adquiridas, a punto tal que toda vida pulsional humana –al igual que el pensamiento– es de índole lingüística según Gehlen. El lenguaje se constituye en uno de los factores institucionales de mayor peso; no hay institución que pueda escaparse de su influjo y, además, el lenguaje hace del hombre un ser pre-visor, al poner a su disposición todo un conjunto de representaciones y relaciones que devienen en conceptos y sistemas cada vez más complejos.

---

<sup>28</sup> Gehlen, Arnold. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Op. Cit., p. 11.

<sup>29</sup> Esto afecta también a la filosofía, que trata solamente con representaciones y carece de los condimentos necesarios para actuar sobre y motivar las subjetividades ya liberadas de la tutela de instituciones sólidas; por ello, Gehlen sostiene que la filosofía es posible solo como ciencia empírico-descriptiva (al modo de lo que él mismo pretende realizar).

Pues bien, Karl-Otto Apel, dentro de sus análisis que él mismo ubica en un nivel pragmático-trascendental<sup>30</sup> y en estrecha relación teórica con Habermas, encuentra en estas reflexiones algunos elementos de interés, a la vez que se distancia de los posicionamientos conservadores y, especialmente, del ataque a las instituciones y subjetividades generadas por la modernidad. Apel coincide con Gehlen en que las instituciones son clave para facilitar el éxito en la batalla contra las necesidades vitales, las pulsiones y los estados de ánimo amorfos y también acuerda en que los hombres sólo pueden ser libres dentro de ellas, que el precio a pagar por la libertad es una alienación primaria en las instituciones. Pero critica que la teoría gehleana sólo reconozca, o se centre, en la exigencia de la *entrega* de la subjetividad en pos de robustecer las instituciones, desconociendo la *entrega* que deberían hacer, en determinados momentos, las instituciones en pos de fortalecer la subjetividad; así señala que Gehlen “sólo parece reconocer la necesidad de autoenajenación institucional, pero no la necesidad de una continua superación de la misma. Con ello no le queda a Gehlen, evidentemente, posibilidad alguna de reconocer los derechos históricos de las rebeliones de la subjetividad (...), de reconocer en suma el hecho de que no sólo la formidable labilidad de la subjetividad individual tiene que someterse de continuo a lo institucional, sino que también, a la inversa, el carácter inhumano de las rígidas instituciones tiene que ser de continuo eliminado desde la subjetividad rebelada para dejar franco el camino hacia una auténtica mediación y conciliación de ambos polos”.<sup>31</sup>

Para Apel la relación del lenguaje con las prácticas sociales y las instituciones constituye el molde a partir del cual se elabora toda subjetividad y acción social y es la que, a su vez, dota de significatividad al lenguaje: “la institución misma del lenguaje se desmorona cuando su constitución del significado no viene mediada por las instituciones que ordenan la vida activa”.<sup>32</sup> Por ello, reconoce el acierto de Gehlen

---

<sup>30</sup> Cfr. Apel, Karl-Otto. *Semiótica filosófica*. Buenos Aires, Prometeo, 2009.

<sup>31</sup> Apel, Karl-Otto. “La “filosofía de las instituciones” de Arnold Gehlen y la metainstitución del lenguaje”, en: *La transformación de la filosofía I. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*. Madrid, Taurus, 1985, p. 200 (de aquí en más LTF I) [*Transformation der Philosophie I. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. Frankfurt, Suhrkamp, 1972].

<sup>32</sup> Apel, Karl-Otto. “La “filosofía de las instituciones” de Arnold Gehlen y la metainstitución del lenguaje”, en: LTF I, p. 213. Y aclara a continuación. “ello no significa que la institución del lenguaje, como constitutiva del significado, tenga que ser reducible -como acaso lo es en las situaciones arcaicas- al sentido inmanente al resto de las instituciones de la cultura integrada”.

de ubicar al lenguaje en una posición basal en cuanto factor institucional, pero resalta que esto no conduce a cerrar al lenguaje como institución sobre sí mismo ni a justificar meramente los lazos con un pasado que enseñaría los caminos más adecuados, sino que en él están insertas las condiciones para reencausar y mejorar tanto las instituciones como las subjetividades. El lenguaje actúa como meta-institución tanto en el sentido fundante y cohesionante de las instituciones como en la posibilidad de rever críticamente determinados aspectos de las instituciones en base a la discusión racional y el acuerdo intersubjetivo en niveles crecientes, ambas funciones están implícitas en el funcionamiento y el carácter institucional del lenguaje: “el lenguaje como forma de vida históricamente configurada de una sociedad determinada, no es sólo la “institución de las instituciones” normativamente vinculante; en tanto que medio autorreflexivo para el acuerdo ilimitado (...) es, a la vez, la “metainstitución” de todas las instituciones consolidadas dogmáticamente. Como *metainstitución*, es instancia crítica de todas las normas sociales no reflexionadas, en cuanto *metainstitución* de todas las instituciones, es ya siempre una instancia normativamente vinculante, que no abandona a los individuos en manos de la arbitrariedad de sus razonamientos subjetivos, sino que, mientras mantengan la comunicación, les obliga a concordar intersubjetivamente en normas sociales”.<sup>33</sup> Es más, debido a estas características, el lenguaje es la institución que condensa en sí los aspectos más positivos de las instituciones erigidas a partir de los procesos de racionalización y modernización y que está implicada en la revisión de los aspectos deficitarios o retardatarios de ellas; “la subjetividad crítica del espíritu moderno liberada de las instituciones recae en cierto modo sobre la meta-institución del lenguaje”.<sup>34</sup>

Por otra parte, según Apel no es posible elaborar teorías sólo analítico-descriptivas que sean capaces de dar respuestas ante la cuestión de la constitución del sentido general del mundo, de las valoraciones morales y de las normas sociales últimas, como así tampoco coordinar un orden institucional cercenando o tendiendo a

---

<sup>33</sup> Apel, Karl-Otto. “¿Cientificismo o hermenéutica trascendental? La pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos en la semiótica del pragmatismo”, en: *La transformación de la filosofía II. El a priori de la comunidad de comunicación*. Madrid, Taurus, 1985, p. 200 [*Transformation der Philosophie II. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt, Suhrkamp, 1972].

<sup>34</sup> Apel, Karl-Otto. “La “filosofía de las instituciones” de Arnold Gehlen y la metainstitución del lenguaje”, en: LTF I, p. 210.



restringir la discusión de ideas y el diálogo racional –tal como lo postula Gehlen en defensa de su postura política–. Llevar a cabo esto último conduciría a recaer en una *autocontradicción performativa* ligada directamente, en este caso, a la función institucional del lenguaje. De la misma manera que es imposible trascender el plano de lo racional en la elaboración de un discurso argumentativamente estructurado,<sup>35</sup> tampoco es posible utilizar y abordar el lenguaje como meta-institución desconociendo la función crítica e instituyente de nuevos sentidos que posee respecto de su propio ámbito, de las demás instituciones y de la subjetividad. Es decir, reconocer al lenguaje como constructor de la apertura/*descarga* del entorno inmediato y de las significaciones institucionales, pero restringiendo su dinámica y posibilidades a las establecidas en las instituciones ya dadas positivamente, sería cometer una autocontradicción en el uso del lenguaje como meta-institución.

Apel sostiene, en claro sentido opuesto a la visión de Gehlen, que es posible y deseable que se den instituciones que potencien el carácter crítico-emancipador de las estructuras antiguas propio de la subjetividad moderna, y que para ello la filosofía no debe renunciar a su función de guía y protectora del lenguaje en cuanto ámbito meta-institucional y de la discusión racional, “sin duda es ahora la filosofía (...) la auténtica *idée directrice* de una meta-institución del lenguaje desligada del mito y de las instituciones arcaicas en él basadas, que, en cuanto *logos*, debe servir de fundamento a todas las demás instituciones humanas”.<sup>36</sup> Dar cuenta de esta función institucional del lenguaje en relación con el carácter activo y abierto del hombre en forma creciente es un aspecto distintivo de la filosofía contemporánea y Apel encuentra eco de ello tanto en la tradición hermenéutica (con Heidegger y Gadamer a la cabeza) como en la

---

<sup>35</sup> Cfr.: "quien argumenta seriamente (...) ha admitido ya, necesariamente, el punto de vista de la razón: es decir, ha ingresado en el terreno del discurso argumentativo, y al impugnar la validez universal de las reglas del discurso incurriría en una *autocontradicción pragmática*" [Apel, Karl-Otto. *Una ética de la responsabilidad en la era de las ciencias*. Buenos Aires, Almagesto, 1990, pp. 17-8]. En la oración anterior del cuerpo del texto afirmamos “en este caso” ya que la noción de *autocontradicción performativa* o *pragmática* es elaborada por Apel en relación específica con la *irrebasabilidad de la razón* al momento de efectuar toda argumentación reflexiva (sobrepasarla implicaría quebrar el ámbito argumentativo y acercarse peligrosamente a dogmas irracionales según el autor).

<sup>36</sup> Apel, Karl-Otto. “La “filosofía de las instituciones” de Arnold Gehlen y la metainstitución del lenguaje”, en: LTF I, p. 210. Esto es crucial para Apel y allí reside uno de los mayores peligros de la teoría gehleana según su perspectiva: “la verdadera tentación reaccionaria que a ratos despierta Gehlen en sus lectores es a mi juicio la de que abandonemos interiormente la misión central que tiene la filosofía como *idée directrice* de la meta-institución posarcaica del lenguaje, es decir, del diálogo racional entre todos los hombres en favor de una reducción de todo sentido comprensible a aquello que tenga resultados prácticos dentro de instituciones positivas ya en funcionamiento” (p. 212).

analítico-pragmática (con Peirce y Wittgenstein en primera línea), quienes constituyen la base a partir de la cual la filosofía puede cumplir su *misión metainstitucional semántico-hermenéutica* de asegurar metódicamente las condiciones para el diálogo racional, apoyándose en el *a priori* del acuerdo intersubjetivo en la *comunidad real de comunicación*.<sup>37</sup>

En tanto que Habermas, por su parte, si bien da algún crédito a la teoría gehleana por su utilización de observaciones y categorías nuevas e ingeniosas –más allá de endilgarle cierta ingenuidad gnoseológica en la elaboración de éstas por sus pretensiones empiristas–,<sup>38</sup> critica en forma explícita la filosofía de las instituciones de Gehlen desde diversos flancos, en coordenadas similares a las de Apel. Podemos sistematizar estas apreciaciones ordenándolas según las objeciones y ataques de Habermas se dirijan a la fundamentación teórica, al diagnóstico de las sociedades contemporáneas o a la propuesta en sí de la teoría gehleana.

Respecto de los fundamentos teóricos de los que se vale Gehlen, según Habermas la fuente de la necesidad de regulación institucional y de sistemas normativos no se encuentra en la frágil constitución innata del ser humano, sino en los imperativos propios de las instituciones establecidas simbólicamente a partir de la comunicación lingüística de los individuos participantes. Esto es lo que da el cariz de obligatoriedad a determinados componentes y procedimientos culturales e institucionales: “esa profunda vulnerabilidad, que hace precisa, como contrapeso, una regulación ética del comportamiento, no se funda en las debilidades biológicas del hombre, en las deficiencias de su dotación orgánica al nacer, o en los riesgos que comporta un período de crianza desmesuradamente largo, sino en el sistema cultural mismo construido como compensación a todo ello”.<sup>39</sup> Las formas socio-culturales de

---

<sup>37</sup> Comunidad que para Apel es “prácticamente idéntica al *género humano* o a la sociedad” [Apel, Karl-Otto. “La transformación de la filosofía”, en: LTF I, p. 56].

<sup>38</sup> Habermas considera a Gehlen el pensador “más consecuente de un institucionalismo anti-ilustrado” y reconoce penetración y originalidad a su pensamiento, aunque, aparte de las críticas que expondremos, también sopesa con acidez sus posicionamientos políticos –no sólo su pertenencia al nazismo–; por ejemplo en un artículo de 1970 afirma sobre sus planteos: “respetables máximas sapienciales e hipótesis teóricas interesantes se mezclan con la política de tertulia de un intelectual de derechas que ha perdido el paso”. Habermas, Jürgen. “Un remedo de sustancialidad”, en: *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, 2000, pp. 96-7 (de aquí en más PFP) [*Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt, Suhrkamp, 1971].

<sup>39</sup> Habermas, Jürgen. “Un remedo de sustancialidad”, en: PFP, p. 106. De allí que Habermas, dirigiéndose a las bases del planteo gehleano, afirme que “lo que Gehlen descubre como 'categorías

vida y las instituciones subsumen las condiciones y potencias instintivas y alcanzan un buen grado de autonomía respecto de ellas; por ello, en las instituciones, la estructuración simbólica en la que se encuentran inmersas adquiere mayor relevancia que la historia del desarrollo natural propio de la especie.

En cuanto al diagnóstico gehleano acerca de los procesos del siglo XX y la deflación de la importancia de las instituciones en detrimento del avance de la subjetividad, Habermas achaca a Gehlen ver en estos procesos sólo “un subjetivismo que entierra las instituciones consagradas por la tradición, desborda la capacidad de decisión de los individuos y provoca una conciencia de crisis permanente, poniendo con ello en peligro la integración social”.<sup>40</sup> Ante las condiciones de vida propias de las sociedades modernas y los fenómenos de empobrecimiento de la acción, despolitización de las masas, exaltación del consumo y frustración subjetiva, Habermas se sitúa en una posición diametralmente opuesta respecto del análisis que hace Gehlen y considera que estos fenómenos no provienen de una subjetividad libre, sino de procesos macro-sociales que actúan sobre los individuos. Los componentes de una subjetividad autonomizada, incardinada y estructurada en torno de sus propias capacidades y potencialidades, no se han impuesto por sobre las instituciones, sino que, por el contrario, están delimitados estrictamente por los trazos institucionales; libertad formal y control social conviven y se extienden a los distintos ámbitos de la vida individual, “en esta civilización de empleados, organizada de forma competitiva, los individuos degeneran en estaciones de trasbordo de las instrucciones institucionales. El esquematismo de las instituciones se ha acrecentado y complicado”.<sup>41</sup> Además, Habermas critica la visión optimista de Gehlen acerca de las potencialidades positivas de las ciencias y considera que la subsunción que hace de los marcos de interacción humanos a la dinámica propia de los adelantos científicos está muy cerca de devenir en un totalitarismo de corte científico: “el progreso técnico se lleva siempre a cabo en un marco institucional. Pero estos dos elementos, a saber, el progreso técnico y el marco institucional, se hallan fundidos de modo peculiar en la

---

antropológicas' es, pues, algo que ya ha hecho el hombre mismo, lo que no quiere decir que lo haya hecho con conciencia” [Habermas, Jürgen. “El desmoronamiento de las instituciones”, en: PFP, p. 92].

<sup>40</sup> Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid, Taurus, 2003, p. 435 [*Theorie des kommunikativen Handelns I. Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981].

<sup>41</sup> Habermas, Jürgen. “El desmoronamiento de las instituciones”, en: PFP, p. 95.

concepción de un proceso metabiológico desarrollada por Gehlen. De ahí a la reducción de todo ese proceso a una sola de ambas dimensiones queda sólo un paso”.<sup>42</sup> La objetivación de las necesidades encarnadas en las instituciones tradicionales conduce a la hipostización de dichas necesidades y a su regulación administrativa-tecnológica vía el repertorio de nuevas respuestas provistas por el desarrollo científico-técnico, generando una conjunción entre el poder estabilizador de las instituciones establecidas y la desbordante fuerza tecnocrática del progreso científico.

Y en cuanto a la propuesta específica de Gehlen de retornar a las instituciones *fuertes* propias de las sociedades pre-modernas, ésta resulta inapropiada y peligrosa desde la visión habermasiana. La respuesta a la situación contemporánea no puede provenir del potenciamiento de una subjetividad *desinstitucionalizada*, como así tampoco del fortalecimiento de las instituciones en detrimento de la autonomía individual, sino de una mediación equilibrada entre lo institucional y lo individual que evite la regresión de cualquiera de sus componentes e incorpore la comunicación y la crítica intersubjetivas como instancias constitutivas según Habermas. La necesidad de instituciones con un alto grado de coacción sobre las formas de intersubjetividad y los procesos comunicacionales es propio de las sociedades represivas que deben asegurar la legitimación de su dominación *a priori*, por lo que establecen restricciones y distorsiones sistemáticas a la comunicación; en cambio, las sociedades modernas ya no necesitan recurrir a ese tipo de mecanismos institucionales: “las sociedades más liberales pueden dejar a la discusión pública una parte relativamente grande de las legitimaciones de la dominación”.<sup>43</sup> A través de esto último puede lograrse un consenso más amplio basado en la ausencia de coacción y el acceso irrestricto a las condiciones del habla, que dé por resultado un avance progresivo en la individualización que no refuerza la fragmentación particular, sino que tiende a una moral universalista en la visión habermasiana.

Contra la propuesta de Gehlen de retornar a las grandes instituciones *opacas a la crítica*, el interés de Habermas pasa por fortalecer las instituciones que aseguren los

---

<sup>42</sup> Habermas, Jürgen. “Consecuencias prácticas del progreso técnico-científico”, en: *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid, Tecnos, 1987, p. 322 (de aquí en más TyP) [*Theorie und Praxis*. Hermann Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied, 1963].

<sup>43</sup> Habermas, Jürgen. “Un remedio de sustancialidad”, en: PFP, p. 106.

mecanismos de participación de sus integrantes en la argumentación racional y que se basen en la reciprocidad contenida en las relaciones simétricas propias de la *situación ideal de habla*. Blindar a las instituciones contra toda posibilidad de crítica, en pos de volver más eficaz su funcionamiento, implica desatender las potencialidades de las acciones comunicativas como garantes de la racionalidad y, además, otorgar riesgosamente nuevas chances a la conjunción entre un alto grado de desarrollo cognitivo-tecnológico y la aceptación incuestionables de las instituciones positivamente dadas; reuniendo y amplificando las notas distintivas de un pensamiento sustentado sobre el dogmatismo científico e institucional, Habermas afirma que “en consecuencia es fácilmente perceptible el peligro de una civilización exclusivamente técnica, que prescindiera del vínculo de la teoría con la praxis: sobre ella pesa la amenaza de la escisión de la conciencia y la disociación de los hombres en dos clases: ingenieros sociales y moradores de instituciones cerradas”.<sup>44</sup> De aquí que los esfuerzos teóricos de Habermas estén centrados en precisar los modos en que la racionalidad pragmática-comunicativa puede contribuir al reencausamiento y mejora de las instituciones surgidas por el proceso de modernización y, a la vez, cómo la institucionalización de ciertas prácticas argumentativas es la única vía posible para asegurar niveles crecientes de racionalidad en la acción.

Para cerrar este segundo apartado, nada más deseamos expresar que a través de la exposición de las críticas de Apel y Habermas a la teoría de Gehlen hemos buscado, por contraposición, delinear el cariz y las funciones propios de las instituciones dentro de la teoría habermasiana e insinuar la relación que ellas mantienen con la función comunicativa del lenguaje. Cabría decir, por último, que desde nuestra perspectiva la *filosofía de las instituciones* gehleana sirve en tanto ejemplo negativo, ya que muestra el sendero que no deben tomar las teorías que buscan vincular instituciones, lenguaje y fuerza pragmática y no desean incurrir en el error de pasar por alto la dinámica propia de la modernización y las múltiples funciones desarrolladas por el lenguaje.

---

<sup>44</sup> Habermas, Jürgen. “Dogmatismo, razón y decisión. Teoría y praxis en la civilización científica”, en: TyP, p. 313. Habermas ubica el decisionismo institucional de Gehlen en coordenada con el decisionismo teológico-político de Carl Schmitt y, conjugando vertientes teóricas y políticas, entre los peligros de esta postura para la Alemania de principios de los '70: “no es difícil que el institucionalismo desarrollado en el triángulo Carl Schmitt - Konrad Lorenz - Arnold Gehlen llegase a obtener una dosis de credibilidad que bastase a los prejuicios colectivos para desatar una violenta agresividad y dirigirla contra los enemigos del interior, a falta de enemigos exteriores” [Habermas, Jürgen. “Un remedo de sustancialidad”, en: PFP, pp. 112-3].

### III) CASTORIADIS: imaginario, sociedad e instituciones

Dedicamos esta tercera parte del capítulo a exponer y analizar en forma sintética las reflexiones que realiza Cornelius Castoriadis en *La institución imaginaria de la sociedad* sobre el carácter institucional de la sociedad y del lenguaje –y sus mutuas interdependencias–, lo cual presenta un doble interés específico para nuestra tesis. Por un lado, por la posibilidad de indagar concepciones y similitudes de una propuesta como la suya, que muestra una fuerte impronta pragmática si bien no remite en ningún momento a las discusiones propias de esta corriente, y así entrever las características de una aproximación con *espíritu* pragmático –no perteneciente a la perspectiva pragmática– a nuestro tema.<sup>45</sup> Y por el otro, porque el camino teórico emprendido por Castoriadis nos brinda la chance, en vista de lo señalado, de evaluar las exigencias que se le presentan de precisar determinadas cuestiones ligadas a la relación entre lenguaje e instituciones, que también enfrentan los autores centrales de la tesis (independientemente de los distintos sustratos teóricos de los que provienen).

En la visión de Castoriadis, la dimensión social-histórica, en tanto dimensión colectiva, indefinida, estructurante y omniabarcativa, mantiene una relación de *inherencia* con las instituciones y con la sociedad como institución del imaginario social; lo socio-histórico “es lo que no puede presentarse más que en y por la *institución*, pero que siempre es infinitamente más que institución, puesto que es, paradójicamente, a la vez lo que llena la institución, lo que se deja formar por ella, lo que sobredetermina constantemente su funcionamiento y lo que, a fin de cuentas, la fundamenta: la crea, la mantiene en existencia, la altera, la destruye”.<sup>46</sup> Lo histórico-social entraña su propia temporalidad como creación (temporalidad específica de cada

---

<sup>45</sup> Castoriadis no hace mención a los autores influyentes del pragmatismo lingüístico en todo el texto, mientras que en sus reflexiones sobre el tema son claras las ascendencias marxistas y freudianas (aunque revesa críticamente estas teorías) y están fuertemente influenciadas por el contexto de discusión de la década del '70 entre un marxismo *oficial* –ligado al Partido Comunista– y un marxismo *heterodoxo* –en el que se encontraba Castoriadis–.

<sup>46</sup> Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires, Tusquets, 2007, pp. 178-9 (a partir de aquí IIS) [*L'institution imaginaire de la société*. Paris, Éditions du Seuil, 1975]. Castoriadis aclara que, en una primera aproximación, toma el concepto de instituciones en el sentido más corriente y amplio del mismo; en las páginas que siguen iremos especificando el tratamiento que realiza de los distintos niveles de instituciones.

sociedad) y es flujo permanente de auto-alteración, dentro del cual se hace visible a través de sus figuras más estables: las instituciones. Pero las sociedades no tienden a aceptarse como haciéndose a sí mismas en forma cambiante en el tiempo, se postulan como autoreguladas, rigiendo su propio cambio, lo que significa buscar instituir la inmutabilidad de sí mismas; se niegan a ser alteradas como instituciones. Castoriadis sostiene que todo avance en la autonomía social está ligado a la evolución de las instituciones y se opone a quienes, desde visiones de los procesos sociales que califica de psicologistas, intelectualistas o ahistóricas, menosprecian el fuerte papel de las instituciones marcadamente opresoras y conservadoras –del tipo *gehleano*– en los acontecimientos históricos. La sociedad no puede existir sin instituciones, pero tampoco una sociedad puede coincidir completamente con sus instituciones, nunca las redes institucionales cubren íntegramente el tejido social.

No hay hombre, sociedad ni mundo sin lo simbólico, todo el mundo socio-histórico está tejido de él, no se agota en lo simbólico pero es imposible fuera de él, y las instituciones, por ende, sólo pueden darse de manera simbólica, consisten en estructuras simbólicas ya estabilizadas según Castoriadis. El lenguaje es *simbólico en primer grado* y las instituciones son *simbólico en segundo grado*, existen como sistemas simbólicos sancionados y reconocidos que vinculan símbolos con significados de modo estable y coercitivo para un determinado grupo. El lenguaje comprende e instituye siempre una dimensión identitaria, de univocidad; todo sistema simbólico consiste en la institución de términos discretos y definidos y, a la vez, en la ordenación del continuo de elementos en conjuntos. En este sentido, “el lenguaje es el primero y el último verdadero conjunto que jamás haya existido, el único conjunto “real” y no simplemente “formal”; todo otro conjunto, no sólo lo presupone lógicamente, sino que no puede ser constituido si no es por medio del mismo tipo de operaciones. Toda lógica (y finalmente toda ontología) identitaria es, y sólo es, la realización práctica de operaciones identitarias instituidas en y por el *legein*, en y por el lenguaje en tanto código”.<sup>47</sup> La función designativa del lenguaje, que logra instaurar esa correspondencia biunívoca entre dos conjuntos (lo designante y lo designado),

---

<sup>47</sup> IIS, pp. 379-80. Castoriadis distingue entre lenguaje como código, en cuanto sistema identitario y organizador de conjuntos en el que cada signo tiene una posibilidad de usos y relaciones determinadas y finita en cantidad, y como lengua, en cuanto referencia de las palabras y frases a significaciones en la que los usos son indefinidos ya que pueden sumarse nuevas significaciones.

está en la base de todo, es institución originaria, pero esta univocidad basta con que sea suficiente en el uso para que sea establecida, no está en dependencia de otras instancias. La lógica identitaria no puede aprehender la institución originaria, sólo a partir de, en y mediante ésta puede existir todo lo propio de la representación del mundo: lo determinado, lo equivalente, lo verdadero y las reglas.

El aspecto decisivo del instituir está en que la institución originaria se auto-presupone, sólo se da como si ya hubiera sido plenamente, y se auto-funda, no puede cimentarse sobre otra cosa que no sea ella misma, pero este carácter basal de la *relación signitiva* es puramente práctico para Castoriadis, se sostiene operativa y no lógicamente. El lenguaje, y toda capacidad simbólica, está construido a partir del *legein*, que a su vez es indivisible del *teukhein*,<sup>48</sup> ya que todo signo “vale como” en tanto pueda ser utilizado según un conjunto de condiciones, “la puesta en relación (remisión) de las representaciones en y por el flujo representativo individual es, sin duda, soporte necesario de todo lenguaje, pero no explica el lenguaje. Hablar no es asociar en general, ni siquiera concatenar “imágenes de palabras”; hablar es unir y reproducir signos, en tanto signos de..., según las reglas, y sobre todo según la regla implícita de la coparticipación signitiva. Y no puedo pensar estas reglas como una abstracción descriptiva al margen del uso efectivo de la palabra en una colectividad dada, puesto que esta palabra sólo existe como palabra a través de esas reglas”.<sup>49</sup> Las realizaciones particulares de la *relación signitiva* existe gracias a las reglas instituidas y a la *coparticipación signitiva*, pero esta coparticipación sustenta y a la vez escapa a toda representación, no puede ser representada, no forma parte del flujo representativo y ningún esquema puede explicarla o figurarla.<sup>50</sup> Si bien esta lógica identitaria es la

---

<sup>48</sup> *Legein* es la dimensión identitaria del representar/decir social, componente ineliminable del lenguaje y las representaciones sociales, y *teukhein* es la dimensión identitaria del quehacer social, componente ineliminable de la acción social. *Legein* y *teukhein* se implican y remiten mutuamente y ambos están implícitos en el instituir, los esquemas operadores esenciales de ambos son iguales, salvo por la diferencia que la *relación signitiva* en sentido estricto es propia del *legein* y la instrumentalidad o finalidad (que refiere lo que es a lo que no es y podría ser) pertenece al *teukhein*. Por ello la técnica (producto del *teukhein*) aquí no es autónoma y genera artefactos, organizaciones, políticas, técnicas productivas y sexuales e incluso al individuo social.

<sup>49</sup> IIS, p. 397. Esto siempre está en relación con y posibilitado por el conjunto de instituciones y su imaginario: “esta instauración, instauración de la dimensión identitaria del hacer y del representar social, es inseparable de la red de instituciones, en el sentido amplio del término, en y por las cuales se desarrollan ese hacer y ese representar” (p. 406).

<sup>50</sup> Castoriadis termina en una postura similar a la del primer Wittgenstein respecto de la infabilidad de aquello que fundamenta las representaciones lingüísticas, claro que a partir de sustratos teóricos bien diferentes, ya que para el Wittgenstein de la primera época es la estructura lógica la que



que organiza la realidad, no actúa en soledad ni es el principio de todo aquello que se toma como existente, sino que actúa sobre un *magma* de significaciones, que es el modo de ser previo a toda imposición de la lógica identitaria y de donde pueden extraerse conjuntos organizados en cantidad indefinida, pero que no es posible reconstituir por recurso a estos conjuntos (la relación entre *magma*, *teukhein* y *legein* no es pensable por la lógica identitaria); “postulamos que todo lo que puede darse efectivamente -representación, naturaleza, significación- es según el modo de ser del *magma*; que la institución histórico-social del mundo, las cosas y los individuos (...), es también institución de la lógica identitaria y, por tanto, imposición de una organización en conjuntos a un primer estrato de lo dado que a ello se presta interminablemente. Pero también sostenemos que jamás es ni puede ser *únicamente* eso, sino que siempre es también y necesariamente institución de un magma de significaciones imaginarias sociales”.<sup>51</sup>

Las instituciones necesitan del lenguaje para su constitución ya que las significaciones sociales se dan *en y por* el lenguaje, pero no están fatalmente dominadas por el lenguaje y el simbolismo institucional, aunque tampoco son libres de ellos. Y, recorriendo el mismo camino en sentido inverso, el funcionamiento de todo lenguaje está ligado con instituir las significaciones propias de una sociedad y organizar los complejos de elementos que pueblan la vida social, operaciones que transfiere a los sistemas institucionales. Del mismo modo que un individuo no puede captar ni figurarse algo fuera de lo simbólico, “una sociedad tampoco puede darse algo fuera de este simbólico en segundo grado, al que representan las instituciones. Y, al igual que no puedo llamar alienación a mi relación con el lenguaje como tal –(...)

---

configura todo el espacio de representación. Recordemos que en el *Tractatus*, Wittgenstein sostiene que el lenguaje posee la misma limitación que cualquier otra clase de figuras en cuanto a que tampoco puede dar a conocer aquello que le permite representar a la realidad, nada puede decir acerca de su forma lógica pues esto implicaría situarse en un lugar externo a la lógica y desde allí no es posible realizar afirmaciones con sentido; todo cuanto pueden hacer las proposiciones es mostrar (*zeigen*) de la manera más clara posible la configuración lógica que comparte con la realidad y respetar lo más fielmente las estructuras lógicas que subyacen a las proposiciones: “la proposición puede representar la realidad entera, pero no puede representar lo que ha de tener en común con la realidad para poder representarla –la forma lógica. Para poder representar la forma lógica, deberíamos situarnos con la proposición fuera de la lógica, es decir, fuera del mundo.(...) La proposición no puede representar la forma lógica; ésta se refleja en ella.(...) La proposición *muestra* la forma lógica de la realidad. La ostenta”. Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus lógico-philosophicus*. Alianza, Madrid, 1999, 4.12 y 4.121 (edición bilingüe castellano-alemán) [*Tractatus lógico-philosophicus/Logisch-Philosophische Abhandlung*. London, Routledge and Kegan Paul, 1972].

<sup>51</sup> IIS, pp. 535-6.

ante el cual estoy a la vez determinado y libre, en relación al cual una degradación es posible, pero no ineluctable—, no tiene sentido llamar alienación a la relación de la sociedad con la institución como tal. La alienación aparece *en* esta relación, pero no *es* esta relación —como el error o el delirio no son posibles más que *en* el lenguaje, pero no *son* el lenguaje”.<sup>52</sup> La alienación, que Castoriadis extiende a todas las sociedades históricas y a todas las clases de la sociedad actual, es entendida aquí primordialmente como heteronomía instituida en el mundo social que ataca la autonomía social en tanto empresa colectiva referida, sobre todo, a lo histórico-social y la intersubjetividad y que se juega en la tensión entre las condiciones instituidas e instituyentes de una sociedad. De allí que la alienación presente una relación directa con las instituciones, ya que, por un lado, aparece como instituida, como condicionada y generada por las instituciones en tanto éstas expresan y consuman una estructura social marcada por la división antagónica de la sociedad, y, por el otro lado, porque las instituciones parecen adquirir una dinámica propia e independiente de los otros componentes sociales y responder a sus propios fines. En toda sociedad existe lo social instituido y lo social instituyente y en el juego instituido-instituyente se dirime la configuración de los rasgos de la sociedad y, asimismo, de las instituciones que la pueblan. Para Castoriadis lo imaginario social, en el sentido primario del término, es sociedad instituyente, lo que genera la sociedad como sociedad instituida, pero la relación entre ambas no es lineal ni consiste en una mera confrontación.<sup>53</sup>

Por otra parte, la relación entre vida social y simbolismo institucional no es de determinación en ninguna de las dos direcciones, ni de absoluta libertad, sino de coimplicancia y condicionamiento. Lenguaje y simbolismo institucional poseen una relativa autonomía respecto de la vida social y de las propias instituciones; Castoriadis sostiene que existe una analogía entre el lenguaje y el simbolismo institucional, no somos libres pero tampoco fatalmente dominados por uno o el otro: “jamás podremos salir del lenguaje, pero nuestra movilidad en el lenguaje no tiene límites y nos permite ponerlo todo en cuestión, incluso el lenguaje y nuestra relación con él. Lo mismo ocurre con el simbolismo institucional —salvo, por supuesto, que el grado de

---

<sup>52</sup> IIS, pp. 181-2.

<sup>53</sup> Cfr.: “la sociedad instituida no se opone a la sociedad instituyente como un producto muerto a una actividad que le ha dado existencia; sino que representa la fijeza/estabilidad relativa y transitoria de las formas/figuras instituidas en y por las cuales —y sólo en y por ellas— lo imaginario radical puede ser y darse existencia como histórico-social” [IIS, p. 574].

complejidad es en él incomparablemente más elevado”.<sup>54</sup> Todo simbolismo institucional posee otro componente esencial, además del lenguaje, que es lo *imaginario*. Entre éste y lo simbólico hay una doble relación de implicación: lo *imaginario* necesita de lo simbólico para existir y el simbolismo presupone la capacidad imaginativa; lo simbólico implica significante, significado y el vínculo entre ellos, relación que no está dada sino que depende de la función imaginativa, la cual luego es dominada por la función racional. Por supuesto que para Castoriadis el carácter imaginario de las instituciones y la sociedad no hace referencia a algo ficticio, especular o reflejo de otra cosa, sino que cumple una función basal sobre la que se estructura todo lo demás.<sup>55</sup> Toda significación es imaginaria, es una creación imaginaria de la que no pueden dar cuenta completamente ni la realidad, ni la racionalidad, ni las leyes del simbolismo; lo *imaginario* social es más *real* que lo real. Las instituciones tienen componente funcional y componente simbólico, entrelazan ambos aspectos, no son totalmente funcionales o simbólicas; son funcionales porque tienden a asegurar la supervivencia de una sociedad, pero varía lo que implica sobrevivir en distintas sociedades y su funcionalidad se guía de acuerdo con unos fines que no se desprenden de dicha funcionalidad, en tanto que son simbólicas pues conforman una red de símbolos inacabados y entrelazados, pero esta red remite a otras cosas e instancias que al mismo simbolismo.

En Castoriadis, a través del entramado que establece entre lo *imaginario* y lo histórico-social, tanto el lenguaje y las relaciones sígnicas en general como la realidad, el pensamiento y los flujos simbólicos adquieren su constitución a partir de la institución originaria y las instituciones en general, a la vez que nada puede existir por fuera de la fuerza simbólica e institucional del lenguaje: “cosa, mundo, individuo, pensamiento, significación, son instituciones y sedimentaciones de instituciones, que para poder ser y operar deben ser transformadas por el flujo representativo de los sujetos; que desde el momento en que se piensa-habla, no hay “antes” que se pueda pensar-decir, que sólo podemos pensar-hablar en medio de instituciones sucesivas y a

---

<sup>54</sup> IIS, p. 202.

<sup>55</sup> Cfr.: “lo imaginario de lo que hablo no es imagen *de*. Es creación incesante y esencialmente indeterminada (histórico-social y psíquico) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse *de* “alguna cosa”. Lo que llamamos “realidad” y “racionalidad” son obras de ello” [IIS, p. 12]. Castoriadis establece una división entre lo *imaginario radical* y lo *imaginario efectivo*, lo primero consistente en la capacidad basal de hacer surgir como imagen algo que no es ni está dado y lo segundo, en todos los productos históricos de dicha capacidad

partir de ellas, de tal suerte que jamás es posible la *tabula rasa*, la duda generalizada o la fundación primera, y que la busca de las condiciones de la palabra y del pensamiento nunca puede ser radical, pues no puede abstraerse de ellas, ni cuestionarlas sin al mismo tiempo confirmarlas”.<sup>56</sup> En este punto, por un lado, asistimos a una formulación análoga a la de la *autocontradicción performativa* señalada por Apel –que mencionáramos en el tramo anterior–, en la que recae toda argumentación que quiera ir por *detrás* del lenguaje, y, por el otro, se vuelve evidente el talante pragmático de su enfoque en general, en el cual convive con numerosas referencias vinculadas con el marxismo, el psicoanálisis freudiano y el estructuralismo (que hemos eludido debido a que escapan a nuestro interés particular).<sup>57</sup>

Pues bien, en Castoriadis tenemos una aproximación pragmática preliminar a la temática de lenguaje e instituciones, a la cual le adjudicamos el carácter de preliminar no por serla en términos cronológicos (recordemos que la publicación original de

---

<sup>56</sup> IIS, p. 527. Y respecto de la relevancia del lenguaje para la constitución de la realidad y el pensamiento, en cuanto institución infundida de la lógica identitaria pero que va mucho más allá de ella, Castoriadis afirma con claridad lo siguiente: “hasta qué punto estamos obligados a aceptar y asumir la ontología ínsita en el lenguaje, (...) no se puede decidir tan sólo teniendo en cuenta el hecho de que ni por un segundo podamos soñar con un pensamiento sin lenguaje o al margen del lenguaje; por el contrario, debe decidirse también, y sobre todo, por la reflexión de lo que pensamos y de su modo de ser. Y que podamos hacerlo es también resultado del hecho de que el lenguaje no es simple *legein*, sino que también se relaciona con el *magma* de las significaciones” (p. 507).

<sup>57</sup> El *espíritu* pragmático no sólo refiere al pragmatismo lingüístico de mediados del siglo XX, sino que tiene nítidos ecos del pragmatismo clásico de fines del XIX, en especial de las formulaciones anti-cartesianas hechas por Peirce (en particular, respecto de este punto, en “How to make clear our ideas”). Peirce, Charles. *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings (1893-1913)*, N. Houser y C. Kloesel (eds.). Indiana, Indiana University Press, 1998. [traducción de “Cómo esclarecer nuestras ideas” en: Peirce, Charles. *El hombre, un signo. El pragmatismo de Peirce*. Madrid, Crítica, 1988]. Por otra parte, cabe señalar, respecto del armado conceptual general de Castoriadis, que Habermas critica su propuesta *institucionalista* ya que ve en ella una hipostatización de diferencias ontológicas en la que no hay espacio para una praxis intersubjetiva contextualizada y significativa, ya que *teukhein* y *legein* se mueven dentro del pensamiento identificante para el que *hacer* se reduce a acciones del tipo racional con arreglo a fines y *decir*, a la semántica constataadora de hechos utilizada en las acciones instrumentales. Habermas ubica a la propuesta filosófica de Castoriadis en relación con las coordenadas estructuralistas y hermenéuticas en lo que respecta a su concepción del lenguaje y, específicamente en este ámbito, le crítica que las funciones del lenguaje son pensadas dentro de su sistema en forma análoga a las de la consciencia transcendental en los planteos propios de la filosofía del sujeto, “ni siquiera el giro lingüístico de la filosofía de la praxis conduce a un cambio de paradigma. Los sujetos hablantes son o bien señores o bien pastores de sus sistema de lenguaje. (...) Con su teoría de la «institución imaginaria» Castoriadis puede, gracias a que articula su enfoque en términos de teoría del lenguaje, proseguir la filosofía de la praxis con notable desparpajo. Para restituir al concepto de praxis social su fuerza revolucionaria y un contenido normativo, ya no concibe la acción en términos expresivistas, sino en términos poético-demiúrgicos, como creación a partir de la nada de formas absolutamente nuevas y únicas, de las que cada una de ellas abre un horizonte de sentido que no puede compararse con los demás”. Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Bs. As., Katz, 2008, p. 344 [*Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1985].

*L'institution imaginaire de la société* es de 1975), sino porque recurre, al menos en parte, a un abordaje en clave pragmática pero sin detenerse en las discusiones propias de los autores de esta tradición, por lo que está al margen del cauce de las elaboraciones que fueron robusteciendo esta perspectiva y no hay un tratamiento explícito de aquellos conceptos más específicos que sirven como ejes rectores de las reflexiones del pragmatismo lingüístico. Igualmente, consideramos provechoso rescatar este planteo teórico debido a, básicamente, dos motivos de importancia. Primero, en un plano más general, muestra la posibilidad de *engarzar* ciertas intuiciones claves del pragmatismo lingüístico referidas al lenguaje y las instituciones dentro de un armazón conceptual provisto por otras líneas teóricas y actúa como ejemplo de los ribetes que puede tomar una visión institucionalista del lenguaje con anclaje e implicaciones que van más allá de las fuentes pragmáticas. Y segundo y más importante, en un nivel ya más específico, al no vislumbrar Castoriadis las funciones representativas del lenguaje como determinantes ni fundadas en sí mismas, tal como es propio de toda perspectiva pragmática, se ve obligado a encontrar su complementación en otras instancias, las que en su caso entiende como provenientes de lo histórico-social ligado a lo *imaginario* institucional. Lo que nos interesa especialmente aquí no es tanto la respuesta específica dada (que no escudriñamos en particular, aunque –más allá de ciertos hallazgos particulares– consideramos inapropiada básicamente por la inclusión de entidades mega-conceptuales difusas), sino dejar constancia de que esta búsqueda de instancias articuladoras entre lo simbólico no representacional y lo institucional es un momento que *debe* ser enfrentado ineludiblemente por todo quien encare una visión pragmática e institucional del lenguaje.

El desfundamiento de la fundamentación otorgada clásicamente al lenguaje sitúa el problema en un nuevo nivel, si las entidades lingüísticas no se sostienen por sus propias cualidades (ya sean lógicas, representativas o del tipo que fueran), sino que están en dependencia de las prácticas sociales e institucionales con las que se llevan a cabo, entonces las respuestas teóricas deberán orientarse en dirección de precisar los elementos estructurales y los usos del lenguaje en cuanto instituciones y componentes institucionales; a la vez que el modo en que sean entendidas las instituciones en general incidirá directamente sobre las funciones y posibilidades

atribuidas al lenguaje. Veremos, respecto de este segundo punto, que precisar la configuración y características de aquello que sustenta, condiciona o desplaza los componentes representativos del lenguaje es una necesidad que ha *acechado* a todos los autores a tratar, quienes le han dado distintas respuestas, y que, justamente, a partir del cariz que le hayan otorgado a lo que complementa e interacciona con las que fueron entendidas clásicamente como las funciones del lenguaje, se erigen las principales diferencias y oposiciones entre ellos. O para decirlo de otra manera, el acuerdo acerca del carácter institucional del lenguaje y la insuficiencia de los abordajes sintácticos y semánticos es total entre los autores seleccionados (aunque iremos estableciendo los distintos diferendos existentes en estos puntos), pero lo que queda entero en discusión es, a *grosso modo*, cómo se configura el lenguaje en tanto institución y cuáles son los rasgos y componentes propios del lenguaje que coadyuvan y participan en sus funciones institucionales. Estos aspectos son algo que aparecerá en diversos momentos en los análisis de los próximos capítulos y que esperamos que esta sucinta exposición de Castoriadis haya servido para hacer visible en parte –aún a fuerza de haber *reducido* y evitado profundizar su propuesta–.

## CAPÍTULO II

### *La perspectiva pragmática del lenguaje: giro pragmático, Wittgenstein y Austin*

En este segundo capítulo exponemos los núcleos teóricos del entrelazamiento entre lenguaje e instituciones dentro del pragmatismo lingüístico contemporáneo, los cuales sirven de base teórica para el resto de la elaboración de la tesis, y, en conexión con esto, nos proponemos exhibir la manera en que fue planteada inicialmente la perspectiva pragmática del lenguaje en estrecha relación con las prácticas institucionales por parte de Ludwig Wittgenstein y John Austin. A través de este desarrollo, prevemos mostrar la riqueza y conveniencia que presentan las aproximaciones pragmáticas al lenguaje y, con ello, aportar los fundamentos de nuestra decisión de acotar la investigación a los autores enrolados –de diversas maneras– en esta línea teórica.

El plan del capítulo incluye, entonces, tres tramos: (I) la exposición de algunas características centrales y precisiones conceptuales sobre el *giro pragmático* en la filosofía contemporánea, que resultan atinentes para dimensionar su particularidad e importancia en la constitución del marco teórico de la tesis y, a la vez, fundamentar los motivos de nuestra elección. Luego, (II) continuamos con el análisis de la concepción de lenguaje dentro del pragmatismo lingüístico propugnado por Wittgenstein en su segunda etapa filosófica, en relación directa con el carácter institucional y los usos del lenguaje, las *formas de vida*, el seguimiento de reglas y, en sentido más amplio, las recomendaciones metodológicas y filosóficas que puntualiza. Y, por último, (III) abordamos las indicaciones metodológicas para el análisis del lenguaje y la *teoría de los actos de habla*, en tanto actos institucionales, propuestas por Austin, a través de las cuales resalta las funciones realizativas del lenguaje, las dimensiones y componentes de las emisiones lingüísticas y la importancia de las condiciones de los contextos de uso para alcanzar, o no, su consecución.

Aclaremos nuevamente aquí que el modo de presentación en este segundo capítulo, en consonancia con el primero, sigue en gran parte un cariz expositivo, de bajo tono polémico, dado que nuestro objetivo con la inclusión del presente capítulo no está dirigido a evaluar críticamente o discutir en forma minuciosa los aportes de los filósofos aquí tratados, sino precisar la perspectiva teórica de nuestro abordaje y construir el suelo teórico sobre el que se erige el resto de la tesis, ya que es desde donde los autores tratados en los tres capítulos siguientes de la tesis elaboran buena parte de sus análisis.

## **I) La perspectiva pragmática del lenguaje contemporánea**

La producción filosófica del siglo XX significa un cambio de envergadura con respecto a la tradición filosófica de los siglos anteriores en Occidente, el fundamento de ello se encuentra en relación con la sustitución del *paradigma de la conciencia*, que fue sustento del pensamiento de la era moderna, por *el paradigma lingüístico*; inflexión a partir de la cual se cuestiona la filosofía de la conciencia y sus categorías de análisis y entidades con alto contenido metafísico y/o subjetivista como base sólida para cualquier emprendimiento filosófico (uno de los puntos cardinales en común es el ataque, limitación o destrucción del sujeto moderno cartesiano, en cuanto fundamento de toda realidad y conocimiento y cimiento sobre el que se encarama el reinado de la razón), en general, y para constituir una teoría del significado y una teoría de la verdad, en particular. Este cambio se genera a partir del *giro lingüístico*; este *giro* no es algo homogéneo ni propio de un solo movimiento contemporáneo, bajo ese nombre se han congregado *a posteriori*<sup>1</sup> los aportes de diversos autores y corrientes que coinciden en señalar que el lenguaje no es un mero medio entre el sujeto y la realidad, ni tampoco un vehículo transparente o elemento accesorio para reflejar las representaciones del pensamiento constituido pre-lingüísticamente, sino

---

<sup>1</sup> El término *giro lingüístico* fue acuñado por el filósofo analítico Gustav Bergmann recién en 1964, en su texto *Logic and Reality*, para denominar la importancia otorgada al lenguaje en las investigaciones de los filósofos del lenguaje ordinario e ideal de la corriente analítica anglosajona y alcanza gran difusión a partir del volumen colectivo *The linguistic Turn* editado por Richard Rorty en 1967. Cfr.: Rorty, Richard (ed.). *The linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago, University of Chicago Press, 1967 [Rorty, Richard. *El giro lingüístico*. Paidós, Barcelona, 1990 (traducción sólo del prólogo de Rorty más un texto suyo escrito para la edición en castellano)].



que posee una entidad propia que impone sus límites y fija condiciones tanto al pensamiento como a la realidad. Por lo tanto, es más productivo abocarse a la investigación de las prácticas y procesos lingüísticos antes que a, tal como predomina durante la filosofía moderna, los de la incierta esfera psicológica o espiritual; el lenguaje se convierte en el ámbito más propio de la filosofía y en él deben centrarse las mayores atenciones.

Bajo el apelativo genérico de *giro lingüístico* se abarca generalmente a diferentes vertientes y momentos de la reflexión filosófica de fines del segundo milenio, dentro de las cuales sobresalen con nitidez, por la envergadura de sus discusiones, el *giro lingüístico en sentido estricto* (propio de la filosofía analítica), el *giro hermenéutico* y el *giro pragmático*.

El *giro lingüístico en sentido estricto* toma al lenguaje y sus componentes lógicos como objeto de estudio de la filosofía y, por lo tanto, se centra en el análisis formal de las estructuras semánticas, despreocupándose mayormente de las connotaciones psicológicas, pragmáticas u ontológicas; movimiento a través del cual otorga al lenguaje la potestad de criterios y actividades constituyentes tradicionalmente atribuidas a la conciencia (postura anti-psicologista o anti-mentalista). Así, apunta a convertir a la filosofía en una ciencia estricta a partir del análisis de las proposiciones, defiende tanto la concepción referencialista del significado como la teoría de la verdad como correspondencia y postula que los problemas filosóficos tradicionales se deben al uso incorrecto del lenguaje y pueden ser resueltos-disueltos a través de la inspección y clarificación lógica de nuestro lenguaje. En estos puntos coinciden varios de los principales representantes de las corrientes emparentadas con el análisis lógico del lenguaje (entre los que destacan Frege, Russell, el primer Wittgenstein y los integrantes del Círculo de Viena), aunque dada la especialización y compartimentización de los estudios analíticos cabe más bien hablar de un *espíritu* filosófico, una cierta sensibilidad, que incardina en un *modo* determinado de hacer filosofía antes que en un conjunto establecido de conceptos que sea tomado como irrefutable por el grueso de la comunidad analítica.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Ian Hacking sostiene que dentro del *giro lingüístico* analítico se da, hasta aproximadamente los años '50, un “apogeo de los significados” que tiene su epicentro en los trabajos de Frege, Russell y el primer Wittgenstein, y luego, hasta mediados de los '70, un “apogeo de los enunciados” de fuerte

El *giro hermenéutico*, por su parte, se desarrolla paralelamente dentro de la filosofía continental a partir de la base insoslayable de Heidegger y Gadamer y coincide, por una parte, en criticar la concepción tradicional del lenguaje basada en la designación de entidades y la comunicación de pensamientos prelingüísticos y, por otra, en reconocer el papel constitutivo del lenguaje en nuestra relación con el mundo, aunque lo hace desde supuestos bien diferentes a los analíticos. La ascendencia del lenguaje sobre los procesos racionales aquí no proviene de ninguna estructura lógica oculta o realización pragmática, sino que está referida a la *apertura al mundo* acaecida por la constitución de sentido que se da entre los hablantes tras el aprendizaje de una lengua (que precede a toda experiencia y teorización posible), *horizonte de sentido* abierto por el lenguaje que sirve de límite a la razón y a partir del cual el *mundo de vida* se vuelve accesible y comprensible. Dentro de la línea hermenéutica existe una preeminencia del significado sobre la referencia (la designación de un objeto por un nombre no se da por una relación ostensiva directa sino por una relación indirecta en la cual los conceptos elaborados en el lenguaje sirven de nexo entre ambos polos) y predomina una concepción holista del lenguaje (el cual es visto como un complejo simbólicamente articulado donde cada parte adquiere su significado por referencia a la totalidad), ambas características por completo ajenas a la corriente analítica.<sup>3</sup>

---

contenido anti-referencialista, tras lo cual se establece con fuerza una corriente neopragmática o post-analítica a partir de los años '80, con la marcada presencia de Davidson, Putnam, Searle y Rorty [Cfr.: Hacking, Ian. *Why does Language matter to Philosophy?*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975 [*¿Por qué importa el lenguaje a la filosofía?*. Bs. As., Sudamericana, 1979]. Es más, Juan José Acero (uno de los filósofos españoles de procedencia analítica más reconocidos) sostiene la tesis de que la filosofía analítica es un movimiento ya terminado –con una duración de aproximadamente 80 años, desde la *Begriffsschrift* de Frege (1879) hasta la publicación de *How to do Things with Words* de Austin (1962)– debido, justamente, a la imposibilidad de sostener sus tesis basales acerca de que los problemas filosóficos son sólo problemas lingüísticos y que se lograría su disolución mediante una interpretación correcta de nuestro lenguaje. Este impedimento marcaría la línea divisoria entre filosofía analítica y post-analítica: el programa post-analítico hereda muchas cuestiones de su antecesora pero no acepta que la filosofía tenga un exclusivo origen lingüístico; distinción teórica que adquiere mayor relevancia aún debido a las diferencias metodológicas que trae [Cfr.: Acero, Juan José. *Filosofía y análisis del lenguaje*. Madrid, Cincel, 1994; y Acero, Juan José. *Lenguaje y filosofía*. Octaedro, Barcelona, 1993].

<sup>3</sup> Cfr.: Lafont, Cristina. *La razón como lenguaje. Una revisión del "giro lingüístico" en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid, Visor, 1993. Además de las diferencias cardinales señaladas en este párrafo, analíticos y hermenéuticos se diferencian por muchos otros rasgos, sintéticamente los más importantes: los analíticos se encuentran dentro de la línea kantiana preocupada por investigar las condiciones trascendentales de la posibilidad de la racionalidad, priorizan un estilo argumentativo, minucioso y definitorio, ven a la filosofía como analítica de la verdad y en relación directa con las ciencias y la lógica; en tanto que los hermenéuticos están en la línea hegeliana interesada en el

En tanto que el *giro pragmático* se centra, a *grosso modo*, en el análisis pragmático de las estructuras lingüísticas, considera que la base semántico-sintáctica de los estudios lingüísticos debe ser ampliada y complementada con el punto de vista pragmático y surge como resultado de la revisión y complementación o desestimación de determinados fundamentos y objetivos incumplidos del análisis lógico (idealismo lógico, concepción empirista y atomista del conocimiento, semántica realista, pretensiones de objetividad, claridad absoluta y no circularidad, erradicación total de malentendidos filosóficos, etc.). Es por ello que reemplaza la semántica fregeana por la pragmática wittgensteiniana como base, abandona la perspectiva referencialista del significado y la idea de la construcción de lenguajes lógicos e ideales, aborda la investigación de los actos lingüísticos antes que las proposiciones y se interesa por el lenguaje cotidiano, los usos comunes y los factores sociales más que por el lenguaje ideal, las formulaciones científicas y los aspectos formales. A partir de esto, presta renovada atención a la relación entre lenguaje y comunidad, las prácticas y decisiones humanas, las *formas de vida*, las convenciones presentes y la posibilidad de realizar muy diferentes funciones mediante las emisiones lingüísticas; nueva orientación que a su vez conlleva el abandono de la prioridad de la óptica lógica y la concepción ostensiva del lenguaje en favor de un enfoque en el que la historia y la antropología de las palabras y conceptos son centrales. Este *giro* es polifacético, posee muchas variantes y distintas continuaciones en vista de que ha sido reasumido por muy diferentes teorías, tradiciones y geografías, las que han imprimido sus propias huellas.<sup>4</sup> En la visión del *giro pragmático*, el lenguaje ejerce un claro influjo en la

---

problema de la historicidad de los saberes, hacen uso de un estilo narrativo, sugerente y extenso, entienden a la filosofía como ontología de la actualidad y muy cercana a las disciplinas humanísticas. Además, los analíticos hacen uso de lenguajes formalizados, se ocupan de conceptos o problemas y no tanto de autores o textos y tienden a considerar los datos de la experiencia como independientes del sujeto (neutralidad descriptiva); en cambio los hermenéuticos excluyen el uso de lenguajes formalizados, hacen referencia permanente a autores y textos de la historia del pensamiento y resaltan la implicación del sujeto en los datos de la experiencia (contra objetivismo científico). Cfr.: D'Agostini, Franca. *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos 30 años*. Madrid, Cátedra, 2000, en especial cap. II de la Parte I y cap. I y II de la Parte II [*Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*. Milan, Raffaello Cortina, 1997] y también: Navarro Reyes, Jesús. *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2010, principalmente Introducción, cap. I y III.

<sup>4</sup> Las múltiples variaciones del *giro pragmático* superan los alcances de nuestro abordaje, sólo deseamos hacer mención, por su importancia para el núcleo central de la tesis, al denominado *giro pragmático-universal* o *pragmático-trascendental*, dado con la confluencia en el pensamiento de Habermas y Apel entre la reflexión en clave kantiana sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento mediado simbólicamente, la filosofía hermenéutica y la filosofía del lenguaje pragmática

experiencia y en la concepción del mundo social y natural, con él no expresamos algo dado en forma objetiva y previa sino que definimos y aprendemos distinciones y determinaciones en los diferentes ámbitos; cada uno de nosotros tiende a conducirse de acuerdo con las prácticas sociales y lingüísticas a las que ha sido integrado, las posibles variaciones individuales siempre son posteriores y dependientes del contexto particular. El abandono de la semántica realista implica rebatir la noción de que haya entidades definidas que precedan objetivamente a las palabras y constituyan el significado de éstas, sino que el significado tiene realización sólo en las manifestaciones lingüísticas, es inmanente al lenguaje y al contexto pragmático en que es empleado (que incluye instituciones, hábitos, patrones y creencias culturales, etc.). No existe un mundo determinado *por sí mismo*, independiente de la fijación lingüística, al contrario, la estructura del mundo y de las prácticas sociales nos es dada por el lenguaje, por lo que es menester abocarse al estudio de las formas lingüísticas propias del lenguaje cotidiano dado que son las que primordialmente determinan dichas estructuras.

Como ya ha quedado expresado desde el mismo título de la tesis, es el camino abierto por el *giro pragmático* el que nos resulta de interés indagar y desde el cual encaramos nuestra investigación. Por ello, a continuación realizamos una exposición más detallada de las características y consecuencias del mismo, con la intención de mostrar y argumentar en favor de las fructíferas posibilidades que brinda adoptar esta perspectiva. Para tipificar y agrupar los múltiples cambios acarreados por el *giro pragmático*, múltiples tanto por su cantidad como por las diversas formas que toman en sus variados representantes, vamos a recurrir a los rasgos centrales presentados por Cabanchik, Penelas y Tozzi en la introducción de *El giro pragmático en filosofía* y luego detallaremos algunos aspectos que resultan relevantes para nuestro tema.

---

tal como la abordaron Peirce, Wittgenstein, Austin y Searle. La *pragmática universal* (en la versión de Habermas) y la *pragmática trascendental* (en la versión de Apel) tienen por objetivo la reconstrucción racional de las condiciones que hacen posible llegar a un acuerdo intersubjetivo en la comunicación en el lenguaje ordinario y toman como base la idea de que el lenguaje actúa como fundamento último de toda actividad racional y no puede ser comprendido con independencia del entendimiento al que se llega en él; entendimiento que está en dependencia de la *irrebasabilidad* (*Unhintergebarkeit*) de la argumentación, en el sentido que no puede ser negada discursivamente sin cometer una petición de principio, sin caer al mismo tiempo en una *autocontradicción performativa*.

Los características primordiales del *giro pragmático* pueden ser agrupadas en cinco grandes ítems:<sup>5</sup>

a) Crisis del fundamento: la relación sujeto-objeto, que es el cimiento sobre el cual se asienta el pensamiento moderno, deja de ser garantía de certeza y pierde su carácter basal o bien lo mantiene a duras penas a costa de amplias concesiones. Esto se debe, por un lado, a que el sujeto en sumo racional e interiorista de la modernidad pierde sus características excepcionales y su lugar central a manos de otras instancias tales como lenguaje, acción, hábitos, comunidad, etc., y, por el otro, a que la realidad deja de ser una instancia predeterminada, autosuficiente e independiente de las sensaciones y las acciones conceptuales y prácticas de los seres humanos.

b) Crisis de la idea de representación: las representaciones mentales dejan de ser el lazo de unión entre la conciencia o el lenguaje y los hechos o el mundo y son reemplazadas en dicha función por la acción o interacción entre agente y medio; por lo que la conciencia y la primera persona –en cuanto portadora de dicha conciencia– son desplazadas en favor de procesos intersubjetivos, elementos contextuales y descripciones externalistas del conocimiento, lo que conlleva el rechazo del primado otorgado en la filosofía moderna a la introspección y la causalidad en el estudio de la acción humana.

c) Sociologización del pensamiento y del lenguaje: toda realidad es un producto colectivo; no hay acceso a un mundo independiente de nuestras prácticas enmarcadas en determinadas formas de vida. Los procesos cognitivos están imbricados con las acciones de cooperación y comunicación dentro de ciertos grupos con intereses y objetivos similares. La autoridad epistémica pasa de la primera persona del singular (yo-conciencia) a la primera del plural (nosotros-interacción). El origen de estos cambios está sin duda alguna en el segundo Wittgenstein, quien rechaza el modelo cartesiano basado en la observación que guió el pensamiento moderno.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Cfr.: Cabanchik, Samuel, Penelas, Federico y Tozzi, Verónica (comp.). *El giro pragmático en filosofía*. Barcelona, Gedisa, 2003. Los autores presentan seis características principales del *giro pragmático*, pero hemos decidido saltar una de ellas (crítica al legado de la modernidad) debido a que ha sido invocada con anterioridad y se entreve en diferentes momentos de nuestro escrito. Asimismo vale aclarar que si bien la mayoría de los juicios de esta sintética enumeración pertenecen a los autores, también hemos incorporado algunos nuestros.

<sup>6</sup> Aquí vale recurrir a una cita de la autora norteamericana Hanna Fenichel-Pitkin, quien siguiendo precisamente al segundo Wittgenstein resume de muy buena forma los rasgos hasta aquí

d) Tesis deflacionarias del significado y la verdad: las teorías realizadas en estos ámbitos ya no se presentan en sentido *fuerte*, debido básicamente a la problematización del vínculo entre lo fáctico y lo normativo y a los inconvenientes presentados por aquellos enfoques que partían de criterios con pretensiones de irrefutabilidad en lo concerniente al significado y la verdad y hacían pender de ellos el resto del entramado conceptual y la posibilidad de comprender las acciones y decisiones humanas.

e) Construcción de una nueva racionalidad: la razón pragmática se presenta como falible y plural, en consonancia con el trabajo de la experiencia. Es una razón frágil en comparación con la razón moderna –que se consideraba capaz de abarcar la totalidad de lo existente y poseer un acceso privilegiado a la verdad–, pero que no por ello deja de cumplir la importante misión de organizar y comprender la praxis humana. De allí que, en el campo filosófico, esta razón tienda a prestar atención a las consecuencias sociales y políticas de las posibles respuestas a los problemas planteados y se oponga al excesivo ensimismamiento profesional de la filosofía del siglo XX (de la que algunos casos de la propia tradición analítica, a la que continúa la línea pragmática, son un ejemplo palmario).

Ahora bien, centrándonos específicamente en el lenguaje, el *giro pragmático* hunde sus raíces en un marcado anti-cartesianismo, se opone en forma radical a la concepción del lenguaje como *espejo* de la mente iniciada por Descartes, en la que el lenguaje sólo es entendido como vehículo de las ideas –que se formarían independientemente de él en la mente– del que se echa mano cuando un sujeto quiere hacer público su pensamiento. El modelo cartesiano, tomando como base el dualismo ontológico y la prioridad otorgada a la *res cogitans* sobre la *res extensans*, convierte a

---

desarrollados en relación expresa con el tema del lenguaje: “el mundo es necesariamente a la vez objetivo y subjetivo, independiente del lenguaje y estructurado por el lenguaje. (...) Veamos o no lo que está allí objetivamente, exista o no alguna realidad objetiva que ver, lo que decimos o pensamos discursivamente acerca de ello debe decirse o pensarse en un lenguaje (...). [Decir] “es lo que es, sin importar lo que digamos de *ello*”, es posible sólo mientras no nos comprometamos a decir qué es *ello*. Las únicas formas que tenemos de decir lo que es algo exigen el lenguaje”. Fenichel-Pitkin, Hanna. *Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia. Sobre el significado de Ludwig Wittgenstein para el pensamiento social y político*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, pp. 170-1 [Wittgenstein and Justice. On the significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought. Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press, 1983].

la mente en un sistema que opera con los elementos de carácter representacional encontrados en el entendimiento: las ideas (que son lo único a la que la mente tiene acceso directo y gozan de nítida preeminencia por sobre la voluntad y las acciones). De tal configuración deviene el lugar otorgado al lenguaje, éste posee importancia en cuanto es una facultad específica del género humano en la que se refleja la complejidad y los alcances de la razón humana; su esencia consiste en ser el medio por el que se *expresan* las ideas y de allí que sea su función representativa/denotativa la que se impone sobre las demás y en la que deba centrarse la atención, aunque, es claro, la comprensión del lenguaje siempre remitirá a la mente o los pensamientos como punto de referencia y trasfondo ineludibles. Esta línea cartesiana, compartida por la mayoría del pensamiento moderno y que continuó en forma hegemónica hasta entrado el siglo XX, resuelve la relación entre pensamiento, lenguaje y mundo recurriendo a la función representativa para *encadenar* los diferentes eslabones: el pensamiento se distingue por su capacidad para representar el mundo y, a su vez, el lenguaje posee la condición única de representar públicamente los contenidos del pensamiento; la vinculación (referencia) entre lenguaje y realidad es indirecta, sólo puede establecerse a través del estrato intermedio de los conceptos y significaciones mentales.

El *giro pragmático* sitúa sus fundamentos en las antípodas teóricas y produce una clara ruptura con esta concepción que aprehende el lenguaje casi exclusivamente por su función expresiva/representativa y que entiende la acción como surgida de una intención en tanto contenido de la mente (que actuaría como depositaria del complejo de intenciones y sentidos). Muy por el contrario, la línea pragmática coincide en señalar que lo que preexiste es un saber socialmente compartido a partir del cual pueden originarse la acción y la intención y al que están vinculadas las *formas de vida*, las prácticas lingüísticas y la comprensión de las acciones y decisiones, a punto tal que no pueda emprenderse el análisis de cualquiera de ellas sin las demás. De allí su abierta oposición, como señalamos, al modelo cartesiano de la interioridad y la introspección como último criterio de conocimiento y evaluación y como modo de establecimiento de sentido, pero también al modelo empirista que otorga primacía a las sensaciones privadas en la constitución de significados. Si las acciones humanas y las relaciones intersubjetivas son posibles, y cognoscibles, es gracias al intercambio

simbólico dado en las actividades conjuntas implicadas, principalmente, en el lenguaje y las instituciones; el lenguaje no es sólo un medio de expresión del pensamiento, sino también –y de mayor interés para la filosofía– una condición de constitución de éste. Además, el enfoque pragmático conduce a resaltar el carácter intersubjetivo y situado histórica, social y lingüísticamente de las acciones racionales –en oposición a la entronización de la razón en abstracto efectuada durante la modernidad– y a que ocupe un lugar central el interés por los procesos mediante los cuales se pueden establecer y ampliar en la práctica criterios para la interacción y comprensión mutua, en conexión con la revisión de las consecuencias desdichadas en que derivaron durante el siglo XX varias de las ambiciones emblemáticas de los proyectos modernos.

La perspectiva pragmática funda sus elaboraciones en el carácter público e intersubjetivo de toda actividad de valía para el género humano, por ello entiende que el paradigma que busca en la conciencia y la introspección el fundamento y sentido de los símbolos y acciones humanas conduce a equivocaciones. Ante la presunción de que el *entrelazamiento* del significado de las palabras con el contenido conceptual –al que tendríamos acceso directo según el modelo cartesiano– es el criterio último del que se vale la mente para establecer su potestad sobre los demás ámbitos, el pragmatismo impugna esta vía por ser reduccionista e hipostaziar los supuestos de la filosofía de la conciencia y se estructura en base a otro tipo de *entrelazamiento*: multiforme, para nada lineal ni translúcido, carente de esencias ocultas o existentes por fuera de los procesos colectivos y establecido en base a los variados usos del lenguaje y las *formas de vida* e instituciones que guían las conductas e intercambios de los hablantes. La visión del lenguaje propia del pragmatismo lingüístico está vinculada con la convicción de que las producciones lingüísticas tienen la capacidad de ser el horizonte y marco regulativo que conforma nuestras pautas de pensamiento, sentimiento y acción, condición que hace imposible constituir nuestra subjetividad independientemente de los procesos simbólicos que pueblan la realidad cultural e institucional en la que nos desenvolvemos, a la vez que esta realidad social no puede pensarse ni realizarse sino es a través de la participación constitutiva del lenguaje como práctica colectiva. Con ello, se resaltan las funciones pragmáticas y realizativas del lenguaje, por sobre las descriptivas/denotativas/representativas en que se centró



clásicamente la tradición filosófica, se pone de relieve que el contexto de aplicación de un término o concepto es en donde debe buscarse su significado y que las acciones que se dan dentro de dicho contexto constituyen la base del análisis. Por ello, hay una oposición al solipsismo y la elaboración privada de aptitudes expresivas y se hace hincapié en que las disposiciones y habilidades humanas responden a complejos de experiencia vinculados con la interacción colectiva y la mediación pública; con lo que prácticas colectivas, lenguaje y acción forman un entramado en que únicamente puede descuidarse alguno de los tres elementos a costa del análisis sesgado y la desfiguración de nuestros procesos de comunicación y comprensión intersubjetiva.

Estas diferentes convicciones teóricas quedan reflejadas en los elementos salientes de todo pensamiento afín al *giro pragmático*, componentes entre los cuales podemos enumerar sintéticamente, de aquellos que mayor relación presentan con nuestro tema, los siguientes: a) la necesidad de resaltar la dimensión práctica de todo conocimiento o acción humana; b) la oposición tanto al modelo *especular* de la mente y la verdad como al del lenguaje como *ropaje* del pensamiento; c) la preponderancia de los fenómenos lingüísticos en las acciones sociales; d) la certeza de que el lenguaje y el pensamiento sólo pueden referir a la realidad a partir del trasfondo generado por las prácticas colectivas institucionalizadas; e) la preeminencia de los rasgos pragmáticos y performativos dentro de los procesos lingüísticos –en detrimento de los representativos e informativos–; f) el rechazo de toda forma de hipostatización y reificación de entidades abstractas para la explicación de los procesos simbólicos; g) la contemplación de los efectos perlocucionarios de nuestros actos; h) la importancia de las interacciones sociales en el establecimiento del significado de los símbolos; i) la construcción de una racionalidad dependiente de procesos colectivos e interactivos y no individuales o introspectivos; j) la oposición a solipsismos ontológicos, lingüísticos, gnoseológicos y metodológicos; k) el rechazo de dualismos ontológicos del tipo mente-cuerpo, espíritu-materia o cultura-naturaleza; l) la constitución de un sujeto de conocimiento y decisión colectivo procedente de un marco lingüístico compartido; m) la consideración de las instancias públicas y colectivas como el fundamento primario sobre el que se apoyan los distintos componentes individuales (pensamientos, vivencias, decisiones, etc.) para su existencia; n) la remisión del sentido y la intención ya no a instancias subjetivas y crípticas sino

predominantemente públicas e intersubjetivas; y ñ) la oposición al primado de los modelos de explicación causal y la introspección en el abordaje de la acción humana.

En cuanto a sus intereses teóricos y metodológicos, la perspectiva pragmática no tiene como fin exclusivo o último el estudio del lenguaje dentro de sus propios confines –de ser así la filosofía se convertiría en una especie de lingüística–, sino el análisis de problemas filosóficos vinculados con la interacción y los procesos sociales a partir de consideraciones sobre el lenguaje. El principal objetivo del enfoque pragmático no es comprender el lenguaje en sí mismo, sino las prácticas sociales, y dentro de ellas, sí, en un lugar eminente por la función central que le corresponde, el lenguaje. Esta estrecha relación entre el lenguaje y las demás prácticas humanas, por un lado, convierte al lenguaje en una excelente vía de acceso al mundo social y, por otro, hace que las investigaciones filosóficas aborden de modo prioritario categorías vinculadas con las prácticas sociales (acción, mundo de vida, uso, hábito, etc.) y tengan en cuenta y se preocupen por incluir en sus respuestas a las voces y fenómenos provenientes de los contextos de aplicación. Todo lo cual está en conexión con la revalorización de la relación entre el lenguaje y la comunidad de hablantes y con la importancia otorgada a los usos cotidianos del lenguaje; tal como sostiene Austin: “ciertamente, pues, el lenguaje ordinario *no* es la última palabra: en principio, en todo lugar, puede ser complementado, mejorado y sustituido. Pero, recordemos, es la *primera* palabra”,<sup>7</sup> es decir: el lenguaje cotidiano no es la instancia definitiva e insuperable en todo momento, pero es la instancia que siempre ha de ser tenida en cuenta y de la que deben partir los análisis filosóficos. Y lo que interesa a la perspectiva pragmática, ya en un nivel más centrado en los fenómenos lingüísticos, no es lograr la clarificación del lenguaje vía la reducción de la complejidad y la eliminación de todo aquello que se entienda como vago o entorpecedor en base a la abstracción del contexto, sino profundizar en su comprensión sin disminuir su complejidad en base a la inclusión de cuantos más elementos participantes se puedan y remitiéndolos siempre a los usos y funciones que cumplen dentro de su contexto. Modo de indagación que no debe tener pretensiones de erigirse como final, ni como única, y que busca restituir el –o al menos algunos de los– sentido/s de las actividades

---

<sup>7</sup> Austin, John. “A plea for Excuses”, en: *Philosophical Papers*. London, Oxford University Press, 1962, p. 133 [“Un alegato en pro de las excusas”, en: *Ensayos filosóficos*. Madrid, Revista de Occidente, 1975, p. 177].

lingüísticas en sus ámbitos de aplicación; aquí nada mejor que valernos de las apreciaciones de Wittgenstein sobre sus propias investigaciones: “no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje –como si fueran primeras aproximaciones, sin consideración de la fricción y de la resistencia del aire. (...) Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada, uno de los muchos órdenes posibles; no *el* orden. (...) Las confusiones que nos ocupan surgen, por así decirlo, cuando el lenguaje marcha en el vacío, no cuando trabaja”.<sup>8</sup>

En el análisis pragmático no se buscan los componentes elementales de las acciones sociales e institucionales que subsistirían por sí mismos, sino que se apunta a mostrar y calar en profundidad en la complejidad de las relaciones establecidas, que tienen su base en las prácticas lingüísticas, con lo que se admite desde el inicio –y no se pretende su eliminación o reducción– el carácter simbólicamente complejo de las realidades institucionales; éstas, si bien pueden descomponerse en conjuntos de integrantes discretos vía análisis formales, son pragmáticamente irreductibles y requieren de un abordaje pluridimensional que atienda a las múltiples interrelaciones dadas. Así, retomando la clásica distinción hecha por Charles Morris entre las dimensiones sintáctica, semántica y pragmática de toda investigación referida a los fenómenos lingüísticos,<sup>9</sup> la perspectiva pragmática es más abarcativa que los estudios de corte semántico y sintáctico, ya que si bien sostiene que éstos son aproximaciones teóricas que poseen una limitación, en cuanto entienden las estructuras lingüísticas independientemente de los usuarios, no los elimina por erróneos, sino que considera que la semántica y la sintaxis son herramientas útiles en la sistematización o reformulación posteriores, pero siempre partiendo de la premisa de que debajo de cualquier interpretación u otorgamiento de sentido subyace lo que los hablantes hacen con el lenguaje.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, UNAM/Crítica, 2004. §§130-32 (edición bilingüe castellano-alemán) [*Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*. Oxford, Basil Blackwell, 1967 (1953)].

<sup>9</sup> Cfr.: Morris, Charles. *Fundamentos de la teoría de los signos*. Barcelona, Paidós, 1985 [*Foundations of the Theory of Signs*. Chicago, University of Chicago Press, 1959].

<sup>10</sup> Cfr.: Naishtat, Francisco. *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva: una perspectiva pragmática*. Prometeo, Bs. As., 2004, en especial cap. I y II. En particular sobre lo manifestado en este párrafo: “la pragmática viene a ser, como estadio preliminar, el disparador del análisis en el interior del cual, y sólo así, una sintaxis y una semántica formales podrían ver la luz como

La mayor fecundidad del enfoque pragmático reside, precisamente, en que se encuentra en mejores condiciones para dar cuenta de la complejidad de los fenómenos humanos debido a que incluye y pone en relación a un número más amplio de variables y a que sitúa en el centro al componente principal de nuestra instalación en el mundo: la acción, acción que siempre es entendida como simbólica y colectiva. El abordaje pragmático nos abre a un contexto más rico y, por lo tanto, múltiple de procesos simbólicos; el desafío es lograr profundizar en ellos sin reducir su diversidad. El interés está puesto aquí en la articulación de fenómenos que en una primera mirada pueden resultarnos muy diferentes, pero que conviven y se presentan interconectados en las prácticas de los diversos colectivos. A su vez, al no propugnar cortes abruptos entre las distintas esferas, la visión pragmática tiende a establecer un mayor estrechamiento entre los procesos intervinientes en la constitución de sentido; las respuestas no se dan tanto en base a un recorte y eliminación de elementos y variantes conceptuales, sino más bien a través de la jerarquización y de los modos de interacción que presentan. Por todo ello, consideramos que la perspectiva pragmática brinda mejores herramientas para las aproximaciones teóricas a las interacciones entre los diferentes individuos y grupos, en particular en lo que refiere al modo en que actúan y las funciones que cumplen los componentes lingüísticos en dichas interacciones y a un análisis *institucionalista* de ellos –dado la gran cantidad de actores, estructuras y elementos que suelen tomar parte en estas prácticas–.

Dentro de esta perspectiva son clave los senderos abiertos por las reflexiones de Wittgenstein y Austin a partir de la década del '50, más precisamente con la publicación póstuma de las *Philosophische Untersuchungen* de Wittgenstein en 1953 y las conferencias dictadas por Austin en 1955 y que fueron editadas (también póstumamente) bajo el título de *How to do Things with Words* en 1962. La especial importancia de ambos autores para la filosofía del pragmatismo lingüístico está en relación con que Wittgenstein subraya el papel determinante que tienen los contextos

---

tentativas de sistematización ulterior. (...) la pragmática introduce una perspectiva que, limitando la autonomía de la semántica o de la sintaxis, no excluye estas dimensiones de análisis como subcomponentes del análisis pragmático: los análisis pragmáticos vienen por así decir por debajo de los análisis sintáctico-semánticos. (...) Esto supone que el lenguaje corriente es el disparador de una problematización, pero no que es una clausura ni un marco teórico de justificación, como se malinterpreta a veces en el análisis filosófico del lenguaje” (p. 81).

de uso en el establecimiento del significado de las palabras y con que pone al lenguaje en relación ineludible con las *formas de vida*, hábitos e instituciones de los colectivos de hablantes, a través de lo cual dota de todo un nuevo sustento a las aproximaciones teóricas al lenguaje y los múltiples procesos conexos; en tanto que Austin, por su parte, quiebra la barrera –infranqueable para la filosofía del lenguaje tradicional– entre los contenidos cognitivos y realizativos de las emisiones (con una misma enunciación podemos describir y hacer cosas al unísono), por lo que critica la esquematización clásica de los estudios lingüísticos y abre una esfera de análisis de las preferencias completamente renovada. Además de ser, sin duda alguna, los fundadores del pragmatismo lingüístico contemporáneo,<sup>11</sup> el interés que presentan las reflexiones de Wittgenstein y Austin para nuestra tesis está en conexión con que proveen el sustrato teórico específico respecto del carácter institucional de los actos lingüísticos del que parten expresamente David Bloor –siguiendo el sendero wittgensteiniano– y John Searle –haciendo lo mismo con los aportes austinianos– (capítulo III) y que es reasumido y utilizado, en conexión con otras tradiciones, tanto por Jürgen Habermas (capítulo IV) como por Pierre Bourdieu (capítulo V).<sup>12</sup>

## II) WITTGENSTEIN: pragmatismo lingüístico y carácter institucional de los *juegos de lenguaje*

Los notorios cambios de cariz teórico en la producción filosófica a lo largo de la vida de Wittgenstein han dado origen a múltiples controversias y han servido para que sus escritos fueran tomados como fundamento por muy distintas corrientes, lo que

---

<sup>11</sup> Inicios al que también aportaron y mucho, aunque consideramos que en un lugar secundario respecto de la repercusión lograda por Wittgenstein y Austin, los artículos señeros de Willard Quine, con la publicación en 1951 de “Two dogmas of Empiricism” [en: *Philosophical review*, n° 60], y de Peter Strawson, con “On Referring” de 1950 [en: *Mind*, n° 59] [la traducción de ambos textos está incluida en: Valdés Villanueva, Luis M. (comp.). *La búsqueda de significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*. Madrid, Tecnos, 2000]. La ascendencia de Wittgenstein y Austin se refleja en la distinción hecha en los primeros tiempos del *desandar* pragmático entre el *análisis de Cambridge* (reunido en torno del pensamiento del segundo Wittgenstein) y el *análisis de Oxford* (influido por los aportes de Austin), aunque luego las líneas se han ido entrecruzando cada vez más.

<sup>12</sup> Valga como ejemplo, la ruptura introducida y la fuerte ascendencia de Wittgenstein y Austin en el tratamiento de las acciones lingüísticas institucionales dentro de la visión pragmática contemporánea en sentido amplio también son resaltadas por Gustavo Ortiz en: Ortiz, Gustavo. “Instituciones y racionalidad”, en: *La racionalidad esquiva. Sobre tareas de la filosofía y la teoría social en América Latina*. Córdoba, Centro de Estudios Avanzados (UNC)-UNRC-Conicor, 2000.

condujo tanto a que algunos autores establecieran una división tajante entre la producción del joven Wittgenstein y los escritos correspondientes al período iniciado con su segunda estadía en Cambridge (entre los más reconocidos, Bertrand Russell, Alfred Ayer, Justus Harnack y K.T. Fann),<sup>13</sup> como a que otros afirmasen la inexistencia de tal ruptura (entre ellos, Anthony Kenny, Peter Winch, D. O'Brien, Allan Janik y Stephen Toulmin).<sup>14</sup> De nuestra parte, nos encontramos mucho más

---

<sup>13</sup> En cuanto a Russell, es conocida y quedó reflejada en varios textos tanto la afinidad intelectual, e incluso afectiva, que sintió con el Wittgenstein partidario del análisis lógico, como la nula importancia y carencia de acierto que reconoció a la producción del Wittgenstein defensor de los *juegos del lenguaje*. De la admiración inicial es una cabal muestra la amable dedicatoria que realizó para la publicación de las conferencias reunidas en "The Philosophy of Logical Atomism", en: Russell, Bertrand. *Logic and Knowledge*. London, Allen and Unwin, 1956 ["La filosofía del atomismo lógico", en: *Lógica y conocimiento*. Madrid, Taurus, 1981] y del distanciamiento ulterior lo son varias apreciaciones negativas, como por ejemplo las vertidas en *My philosophical development*: "no he encontrado en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein nada que me pareciera interesante y no comprendo por qué toda una escuela halla sabiduría digna de consideración en sus páginas. (...) El último Wittgenstein (...) parece haberse cansado de pensar seriamente (...). No creo ni por un momento que la doctrina que tiene estas perezosas consecuencias sea cierta", en: Russell, Bertrand. *My philosophical development*. New York, Simon and Schuster, 1959, pp. 216-7 [*La evolución de mi pensamiento filosófico*. Madrid, Aguilar, 1964].

Respecto de los otros autores mencionados, ver: Ayer, Alfred. *Wittgenstein*. Barcelona, Crítica, 1989 [*Wittgenstein*. London, Penguin, 1986]. Ayer plantea que Wittgenstein se esforzó en sus últimas obras, y en las del período de transición también, por destrozarse las presunciones que subyacían en el *Tractatus*, en especial lo relacionado con el atomismo lógico, el significado referencialista de las palabras y el conocimiento científico positivo.

Harnack, Justus. *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*. Barcelona, Ariel, 1972 [*Wittgenstein and Modern Philosophy*. New York, Anchor, 1965]. Según Harnack hay un abismo lógico entre *Tractatus* e *Investigaciones*, las ideas del segundo libro se basan en la negación radical de las del primero (aunque vale aclarar que no pueden ser reducidas a simple negación de las mismas pues poseen, a su vez, novedad radical).

Fann, Keith. *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid, Tecnos, 1992 [*Wittgenstein's Conception of Philosophy*. Oxford, Basil Blackwell, 1969]. Si bien Fann reconoce una continuación en la concepción de la filosofía, sostiene que sus dos etapas son polos opuestos debido a la sustitución del método de análisis lógico (a-priori, trascendental) por el método de las diferencias (a-posteriori, de distinciones empíricas).

<sup>14</sup> Cfr.: Kenny, Anthony. *Wittgenstein*. Madrid, Alianza, 1995 [*Wittgenstein*. Harmondsworth (UK), Penguin, 1972]. Kenny se basa en el encadenamiento de la concepción de filosofía existente en los diferentes textos de Wittgenstein y en que la teoría pictórica del significado del *Tractatus* y la del significado como uso de las *Investigaciones* no son opuestas sino complementarias.

Winch, Peter. "La unidad de la filosofía de Wittgenstein", en: *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*. Bs. As., Eudeba, 1971 [*Studies in the Philosophy of Wittgenstein*. London, Routledge and Kegan Paul, 1969]. Para Winch la opinión de que existen dos Wittgenstein es "desastrosamente errónea". El pensamiento wittgensteiniano no es un sistema único y la filosofía de las *Investigaciones* está en conflicto con la del *Tractatus*, pero lo que establece la continuidad es que el vienés siempre trató de dilucidar los mismos problemas: la naturaleza de la lógica, la relación de la lógica con el lenguaje y la aplicación de la lógica del lenguaje a la realidad.

O'Brien, Dennis. "The unity of Wittgenstein's thought", en: Fann, Keith (ed.). *Ludwig Wittgenstein. The man and his philosophy*. New York, Dell Publishing Co., 1967. La unidad se basa en un sentido supresivo: determinados contenidos son rechazados o excluidos tanto en el *Tractatus* como en las *Investigaciones*, en eso se demuestra la continuidad más allá de la variación de perspectivas.

Janik, Allan y Toulmin, Stephen. *La Viena de Wittgenstein*. Barcelona, Ariel, 1995 [*Viena's Wittgenstein*. New York, Simon and Schuster, 1973]. Para estos autores Wittgenstein, es "un genio

cercanos a la postura de un quiebre irreconciliable entre ambas etapas debido a los profundos cambios conceptuales y consideramos que solamente su producción de madurez representa una clara innovación teórica en referencia al paradigma filosófico de la modernidad. Si bien con el *Tractatus* propone una ruptura respecto de la filosofía tradicional y reduce sus problemas a meros asuntos gramaticales, en ese período Wittgenstein todavía permanece aferrado a categorías de indiscutible tinte moderno; en cambio, en su última etapa se superan perspectivas y conceptos caros a la modernidad, tales como sujeto, esencia, verdad en sentido fuerte, objetivismo, idealismo y orden lógico-conceptual de la naturaleza, todos los cuales están presentes en sus primeros escritos. Sólo cuando, con el enfoque pragmático de los *juegos de lenguaje*, orienta sus investigaciones hacia los contextos sociales en que se producen las acciones lingüísticas –y no las unifica a todas bajo la égida de la lógica–, la entronizada racionalidad abstracta deja de gobernar teoría, acción y realidad desde un sitio inefable y externo al mundo (convirtiéndola en contextual e histórica) y su reflexión se constituye en una crítica radical a la conciencia como ámbito propio del sentido y de la actividad filosófica.

En consonancia con lo antedicho, en este tramo del capítulo nos abocamos casi en forma exclusiva al análisis del segundo Wittgenstein (sólo exponemos brevemente algunas cuestiones referidas al período inicial en la primera parte para dimensionar mejor las consecuencias del cambio metodológico), ya que en sus reflexiones es donde queda expresada cabalmente la perspectiva pragmática que luego es retomada por los autores centrales de nuestra investigación. En pos de darle un ordenamiento en relación con los intereses de la tesis y mostrar la importancia para el pragmatismo lingüístico de distintos aspectos –conexos entre sí– del pensamiento wittgensteiniano, hemos dividido la exposición en tres momentos, que van avanzando en el grado de especificidad para nuestro tema y versan sobre: a) algunas cuestiones metodológicas y filosóficas que determinan el modo de aproximación pragmática a los fenómenos lingüísticos en la óptica de Wittgenstein; b) las problemáticas del seguimiento de reglas, las sensaciones privadas y el sentido de las emisiones lingüísticas en relación

---

íntegra y auténticamente vienés”; la malinterpretación de su pensamiento se debió al desconocimiento de los sustratos culturales y filosóficos que moldearon las preocupaciones intelectuales de sus primeros años austríacos. La continuidad está en relación con las inquietudes originales del joven Wittgenstein nacidas en el ámbito de la cultura vienesa, las cuales atraviesan todo su pensamiento, siendo sus textos un reflejo de las distintas respuestas que les fue dando.

con la subjetividad; y c) el carácter institucional del lenguaje y su imbricación con las *formas de vida*, los *juegos de lenguaje* y los usos del lenguaje.

### **a) Métodos y quehacer filosóficos en relación con los múltiples *juegos de lenguaje***

En la trayectoria intelectual de Wittgenstein hay una notable variación en la metodología que juzga apropiada para encarar el estudio de los distintos fenómenos simbólicos que son de interés para la filosofía, por ello, antes de adentrarnos en su perspectiva pragmática, conviene que nos detengamos brevemente en algunos aspectos sobresalientes referidos al método filosófico que propugna en su primera época, ya que sirven para dimensionar, por contraposición, el profundo cambio que implica la metodología adoptada en su último período.

En el *Tractatus*, Wittgenstein da por supuesto que para que se produzca la relación entre lenguaje y mundo los dos poseen determinadas características en común y algo que los una, nexo que está a la base de ambos y es su condición de posibilidad. Este convencimiento lo lleva a desinteresarse de la manera en que se presentan los hechos lingüísticos y fácticos en general y a dedicar todos sus esfuerzos al estudio de las condiciones que los hacen posibles. La investigación está dirigida, por lo tanto, a las condiciones lógicas *a priori* que subyacen en el lenguaje y el mundo y no a la observación de las regularidades o las particularidades presentes en la realidad (esta última sería la función de las ciencias), pues en el mundo nada acaece en forma necesaria, sólo lo es lo que determina la lógica: “no hay una necesidad por la que algo tenga que ocurrir porque otra cosa haya ocurrido. Sólo hay una necesidad *lógica*”.<sup>15</sup> Lo que la lógica afirma como posible, nada fáctico puede contradecirlo; la lógica, que todo lo abarca, refleja el mundo y nos da la posibilidad de poseer conocimiento cierto: “la lógica no es una teoría sino una figura especular del mundo. La lógica es trascendental. Todo lo que es posible en la lógica también está permitido. (...) En cierto sentido, no podemos equivocarnos en la lógica”.<sup>16</sup> Y, por lo tanto, una

---

<sup>15</sup> Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus lógico-philosophicus*. Alianza, Madrid, 1999, 6.37 (edición bilingüe castellano-alemán) (de aquí en más TLP) [*Tractatus lógico-philosophicus/Logisch-Philosophische Abhandlung*. London, Routledge and Kegan Paul, 1972].

<sup>16</sup> TLP, 6.13 y 5.473. La independencia y predominio de la lógica sobre el mundo también queda evidenciada con claridad en 6.1222: “una proposición de la lógica no sólo no puede ser refutada por experiencia posible alguna, sino que tampoco debe poder ser confirmada por ella” y 5.551:



disciplina de conocimiento definitiva, como Wittgenstein tiene la convicción que es la que deja expuesta en el *Tractatus*, no puede consagrarse al estudio de los variables fenómenos de la realidad, sino que debe estar dirigida a las leyes puras e inmutables que nos presenta la lógica: “la investigación de la lógica significa la investigación de toda *legaliformidad*. Y fuera de la lógica todo es casualidad”.<sup>17</sup>

El método a seguir por cualquier investigación filosófica es, entonces, el análisis lógico *a priori* de las estructuras del lenguaje, que a su vez permitirá conocer la estructura del mundo, dado que “dar la esencia de la proposición quiere decir dar la esencia de toda descripción, o sea, la esencia del mundo”.<sup>18</sup> El análisis lógico de las proposiciones es la vía para llegar a la claridad absoluta tanto acerca del lenguaje como de la realidad; el estudio de la estructura lógica de las proposiciones nos muestra si ellas pueden decir algo acerca del mundo o no, si son portadoras de sentido o no (existe una división del trabajo intelectual: a las ciencias les cabe la función de establecer la verdad o falsedad de los enunciados una vez que la lógica ha corroborado que poseen significado, que no son sinsentidos). La metodología lógica no sólo esclarece y sirve para estudiar los hechos del lenguaje y el mundo, también desplaza a la conciencia como ámbito de estudio preferencial de los fenómenos psicológicos; para conocer la mente humana no es necesario retrotraerse a esa *caja negra* de dudosa existencia que fuera el objeto predilecto de los filósofos de la modernidad, es más provechoso y seguro examinar la lógica que guía cualquier pensamiento con sentido: “¿acaso no corresponde mi estudio del lenguaje signico al estudio de los procesos de pensamiento que los filósofos consideraban tan esencial para la filosofía de la lógica?. Sólo que la mayoría de las veces se enredaron en investigaciones psicológicas inesenciales”.<sup>19</sup>

Así, de acuerdo con las premisas de que la lógica guía el camino de la reflexión filosófica, señala cuáles proposiciones deben ser consideradas –y cuáles no– y llena

---

“nuestro principio fundamental es que cualquier interrogante que pueda resolverse en general mediante la lógica ha de poder resolverse sin más. (Y si llegamos a la situación de tener que solucionar un problema de este tipo contemplando el mundo, ello mostraría que vamos por caminos equivocados)”.

<sup>17</sup> TLP, 6.3. La relación formal entre lógica y mundo la expresa en 6.124: “las proposiciones lógicas describen el armazón del mundo o, más bien, lo representan. No “tratan” de nada. Presuponen que los nombres tienen significado, y las proposiciones elementales, sentido; y ésta es su conexión con el mundo”.

<sup>18</sup> TLP, 5.4711.

<sup>19</sup> TLP, 4.1121.

todos los espacios y procedimientos con su estructura cristalina, podemos aseverar que el método filosófico defendido por Wittgenstein en la época del *Tractatus* se caracteriza por sus sesgos apriorístico, universalista, esencialista, objetivista y absolutista. Apriorístico, ya que es independiente de cómo se dan fácticamente el lenguaje y el mundo. Universalista, pues uniformiza a todo lo existente bajo el mismo denominador lógico. Esencialista, dado que postula que todas las clases de hechos poseen alguna característica común que la distingue de las demás y hacia esa peculiaridad se dirige la investigación. Objetivista, debido a que la disolución del sujeto físico y el reaseguro que da la lógica como garante del conocimiento conducen a creer en una racionalidad con procedimientos librados de connotaciones subjetivas. Y absolutista, porque se presenta como el único método apropiado para sacar a la filosofía del atolladero en que la han puesto los modos tradicionales de reflexionar.

Muy por el contrario, en su segundo período propugna un método con características claramente opuestas. En la etapa de las *Investigaciones*, la pérdida de la omnipotencia de la lógica –y su potestad sobre las estructuras del pensamiento y el lenguaje– hace que tratar de establecer *a priori* las funciones del lenguaje sólo conduzca a mayores malentendidos, por lo que las investigaciones deben dirigirse hacia los usos cotidianos del lenguaje y las acciones que se realizan junto con y mediante él. Haber quedado preso de una *ilusión* lógica y haberse guiado exclusivamente por ella es algo que (auto)reprocha al primer Wittgenstein: “vaguedad en lógica –queremos decir– no puede existir. Vivimos ahora en la idea. El ideal 'tendría' que encontrarse en la realidad. (...) La idea se asienta en cierto modo como unas gafas ante nuestras narices y lo que miramos lo vemos a través de ellas. Nunca se nos ocurre quitárnosla. Se predica de la cosa lo que reside en el modo de representación”.<sup>20</sup> El análisis de las prácticas lingüísticas habituales, a la par de las costumbres y formas sociales con que se dan, es ahora el procedimiento que conviene a la filosofía; en las múltiples tareas y potencialidades del lenguaje ordinario está su objeto de estudio. El desplazamiento de la lógica implica la negación de la universalidad *a priori* de los métodos y su apertura a los fenómenos lingüísticos que se dan en la vida común, a la vez que el análisis ya no puede ser unidireccional ni

---

<sup>20</sup> Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, UNAM/Crítica, 2004, §§100-104 (a partir de aquí IF) –edición bilingüe castellano-alemán– [*Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*. Oxford, Basil Blackwell, 1967 (1953)].

perseguir una pureza cristalina, sino que debe atravesar varias veces y en distintas direcciones las particulares *geografías* del lenguaje con las que se topa en su propósito de obtener una visión lo más abarcativa posible, sin esperar por ello acceder a una *cartografía* total de los territorios recorridos.<sup>21</sup>

Para el segundo Wittgenstein no es apropiado que la gran variedad de acontecimientos lingüísticos sea cubierta por un solo modo de indagación, la pluralidad metódica es más congruente con esta diversidad, aunque para evitar confusiones se deben respetar las exigencias de efectuar descripciones puras *a posteriori* e intentar realizar representaciones lo más sinópticas posibles. Para no seguir cometiendo los mismos errores en que ha incurrido la tradición, la reflexión filosófica debe depurarse de las explicaciones que pretenden abarcar la totalidad del universo tratado y ceñirse a la descripción de los casos particulares que investiga, evitando la creación de teorías que no se relacionen con el conocimiento empírico ya poseído, “era cierto que nuestras consideraciones no podían ser consideraciones científicas. (...) Y no podemos proponer teoría ninguna. No puede haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Toda *explicación* debe desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar”.<sup>22</sup> Wittgenstein hace hincapié, a su vez, en que la indagación de los casos particulares debe contribuir a alcanzar una *representación*

---

<sup>21</sup> Respecto de esto último, Wittgenstein aclara desde el mismo prólogo de las *Investigaciones* el modo de discurrir que tienen sus cavilaciones, “esto estaba conectado, ciertamente, con la naturaleza misma de la investigación. Ella misma nos obliga a atravesar en zigzag un amplio dominio de pensamiento en todas las direcciones” [IF, p. 11]. En cuanto al abandono del análisis lógico como método de la filosofía, Alfredo Deaño lo expresa muy gráficamente: “el primero se sometió a una inmensa metáfora: trasladar el lenguaje a la lógica, interesarse por el lenguaje sólo en la medida en que el lenguaje interesa a la lógica (...). Posteriormente, Wittgenstein quiso huir de esa metáfora porque creía que lo que había cometido era una sinécdoque, porque pensaba que al hablar del lenguaje sólo desde el punto de vista lógico había suplantado el todo por la parte; y optó por hablar del lenguaje en lenguaje natural, utilizando a lo sumo imágenes ilustrativas, pero no metáforas. Con el furor del converso, llevó a la lógica del trono al exilio” [Deaño, Alfredo. *El resto no es silencio. Escritos filosóficos*. Madrid, Taurus, 1984, p. 282]. La importancia del cambio metodológico entre ambas épocas lleva a que K.T. Fann considere que en ella reside la verdadera ruptura en el pensamiento wittgensteiniano y afirma que “el último Wittgenstein llegó a considerar el método y las doctrinas del *Tractatus* como un paradigma de filosofía tradicional” [Fann, Keith. *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Op. Cit., p. 76].

<sup>22</sup> IF, §109. Y continúa: “Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Éstos no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante una cala en el funcionamiento de nuestro lenguaje, y justamente de manera que éste se reconozca: *a pesar de* una inclinación a malentenderlo. Los problemas se resuelven no aduciendo nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido”. La cuestión del descripcionismo en las *Investigaciones* abre la discusión acerca de si Wittgenstein no recaería en el objetivismo que supuestamente había abandonado, pero consideramos que es claro que el último Wittgenstein no comparte la posibilidad de descripciones objetivas al estilo del conductismo [cfr. IF, §§197, 307 y 308].

*sinóptica (übersichtliche Darstellung)* acerca de lo que estamos estudiando; el objetivo de la investigación debe ser establecer enlaces entre los fenómenos lingüísticos no a través de deducciones de premisas universales, sino mediante sucesiones de casos que relacionen las características de unos con otros y dejen ver las similitudes y diferencias existentes entre ellos, “una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* el uso de nuestras palabras. –A nuestra gramática le falta la visión sinóptica. La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en “ver conexiones”. De ahí la importancia de encontrar y de inventar *casos intermedios*. El concepto de representación sinóptica es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas”.<sup>23</sup> La *representación sinóptica*, además de las cualidades descriptivas y particularistas exigidas, se caracteriza por utilizar los *juegos de lenguaje (Sprachspiele)* como instrumentos para establecer analogías y encontrar las diferencias que puedan echar luz sobre los rasgos propios de cada caso; a mayor variedad de ejemplos cotejados desde diferentes ópticas, mayores son las probabilidades de no quedar atrapados en una única concepción del lenguaje absolutizada.<sup>24</sup>

Ahora bien, la elección del trayecto a seguir no está fijado de antemano, sino que depende justamente del interés que mueva a la investigación y de las peculiaridades de cada caso. Es inapropiado examinar diferentes fenómenos con un solo parámetro, el método debe buscar adaptarse al caso y no ser el caso metido a la fuerza dentro de las estructuras del método, como usualmente ha sucedido en filosofía según Wittgenstein. Al ser tan variada la gama de hechos lingüísticos con los que se enfrenta la filosofía, lo más pertinente es afrontar esta diversidad con pluralidad de

---

<sup>23</sup> IF, §122. Ver también §125. La expresión alemana *übersichtliche Darstellung* es traducida por “representación sinóptica” en la traducción castellana de Suárez y Moulines, pero también suele traducírsela como “representación perspicua” (*perspicuous representation*), al menos así lo hace Anscombe en la versión inglesa de las *Philosophische Untersuchungen* y también Kenny, Baker y Hacker [cfr.: Kenny, Anthony. “Wittgenstein on the Nature of Philosophy”, en: McGuinness, Brian. *Wittgenstein and his Times*. Oxford, Basil Blackwell, 1982; y Baker, G.P. y Hacker, P.M. *Wittgenstein: An Analytical Commentary on Wittgenstein’s Philosophical Investigations (Volume I, Exegesis)*. Oxford, Basil Blackwell, 1984].

<sup>24</sup> Cfr.: “una causa principal de las enfermedades filosóficas –dieta unilateral: uno nutre su pensamiento sólo de un tipo de ejemplos” [IF, §593]. Sergio Palavecino realiza una sencilla exposición del método de representación sinóptica, en oposición al método científico, en la que hace hincapié en los *juegos de lenguaje* más a la manera de herramientas metodológicas que ayudan a ver con claridad el funcionamiento de la gramática antes que como concepción del lenguaje [Palavecino, Sergio. *Wittgenstein y los juegos del lenguaje*. Belo Horizonte, FUMARC, 1999].

métodos: “se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse. –Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un único problema. No hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias”.<sup>25</sup> La pluralidad metodológica viene exigida por la complejidad de nuestro lenguaje, las confusiones filosóficas se originan en los disímiles usos presentes en él, entonces los métodos deben ser tan versátiles como para poder mostrar lo que los diversos usos esconden (y, conviene repetirlo, no nos referimos a una esencia que esté por debajo de ellos, sino a las características particulares que permiten que cumplan funciones tan diversas); de no encararlos de este modo, tropezaremos inevitablemente con confusiones gramaticales que generarán nuevas incomprensiones: “un modo de expresión inapropiado es un medio seguro de quedar atascado en una confusión. Echa, por así decir, el cerrojo a su salida. No se puede adivinar cómo funciona una palabra. Hay que *examinar* su aplicación y aprender de ello. Pero la dificultad es remover el prejuicio que se opone a este aprendizaje”.<sup>26</sup>

Así, la metodología propugnada por el segundo Wittgenstein se destaca por sus rasgos pragmático, particularista, anti-esencialista y pluralista (en oposición a las condiciones apriorística, universalista, esencialista y absolutista que señaláramos en el *Tractatus*). Pragmático, pues se orienta a los usos lingüísticos que se dan en las prácticas cotidianas, es decir que la investigación considera *a posteriori* los fenómenos del lenguaje, ya no más independientemente de la experiencia y de las acciones que se realizan con él. Particularista, debido a que está dirigida a los casos particulares y al hallazgo de las características distintivas que éstos poseen. Anti-esencialista, ya que abandona, por inapropiada y errónea, la búsqueda de propiedades únicas comunes que subyacerían a todos los hechos lingüísticos. Y pluralista, dado que postula la conveniencia de que los problemas filosóficos sean abordados con una multiplicidad de métodos.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> IF, §133. Respecto de la prioridad de los intereses que persigue la investigación por sobre el modo en que se dan los hechos lingüísticos: “cómo agrupemos las palabras en géneros dependerá de la finalidad de la clasificación -y de nuestra inclinación” [IF, §17].

<sup>26</sup> IF, §§339-40. Y en relación con ello: “nuestro examen es por ello de índole gramatical. Y éste arroja luz sobre nuestro problema quitando de en medio malentendidos. Malentendidos que conciernen al uso de las palabras; provocados, entre otras cosas, por ciertas analogías entre las formas de expresión en determinados dominios de nuestro lenguaje” [IF, §90].

<sup>27</sup> En esta radical diferencia en cuanto al método entre las dos etapas coincide Cabanchik, quien señala: “la diferencia entre un período y el otro es la siguiente: en el *Tractatus* hay en última instancia

En relación con estas indicaciones metodológicas, Wittgenstein entiende que, debido a que el lenguaje tiende a generarnos confusiones por la aparente uniformidad con que se presenta y con que cubre la diversidad de *juegos de lenguaje*, la filosofía consiste en “una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje”.<sup>28</sup> Una de las principales fuentes de los problemas filosóficos reside en que “en nuestro lenguaje está depositada toda una mitología”;<sup>29</sup> el lenguaje está repleto de modos y conceptos que hipostatizan sentidos que pasamos por alto ya que nos son extraños o desconocidos, de aquí que la filosofía debe precaverse contra su propia tendencia a establecer falsos principios en nuestras maneras de abordar la realidad. La poca atención prestada a la variedad de formas del lenguaje, oculta tras su engañosa semejanza, y el empleo de términos sin un significado efectivo dentro de los *juegos de lenguaje* de una comunidad son los factores que generan interpretaciones indebidas y hacen que las confusiones gramaticales tomen la forma de problemas filosóficos. Por ello, la filosofía aquí no consiste en una *ciencia primera*, un saber fundante o una doctrina, sino en una actividad destinada a despejar los malentendidos e incomprendiones sobre los usos del lenguaje. La función de la filosofía es describir el uso de las palabras dentro de los *juegos de lenguaje*, para demostrar el modo en que están entrelazados con alguna de las *formas de vida* (*Lebensformen*) dadas y así precisar el significado que poseen; de esta manera, en opinión de Wittgenstein, se evita caer en profundas inquietudes metafísicas que en realidad no constituyen más que *chistes* gramaticales.<sup>30</sup> El ataque contra las

---

un problema, un método, una finalidad y una estrategia (...). En cambio, según *Investigaciones Filosóficas* hay *problemas* filosóficos específicos, esto es, las distintas confusiones conceptuales expresadas por ellos, y cada uno requiere una serie de *tratamientos* tan específicos como ellos mismos. Por su parte, la finalidad ya no es trazar el límite de lo decible, sino lograr la representación perspicua del funcionamiento real del lenguaje y la estrategia es terapéutica: tantas “terapias” como confusiones se detecten”. Cabanchik, Samuel. *Wittgenstein. La filosofía como ética*. Bs. As., Quadrata, 2010, p. 40.

<sup>28</sup> IF, §109. Respecto de esto, sostiene que “somos, cuando filosofamos, como salvajes, hombres primitivos, que oyen los modos de expresión de hombres civilizados, los malinterpretan y luego extraen las más extrañas conclusiones de su interpretación” [IF, §194]. La *gramática superficial* de las palabras esconde la *gramática profunda*: “en el uso de una palabra se podría distinguir una “gramática superficial” de una “gramática profunda”. Lo que se nos impone de una manera inmediata en el uso de una palabra es su modo de uso en la *construcción de la proposición*, la parte de su uso – podría decirse– que se puede percibir con el oído” [IF, §664]. La distinción entre *gramática superficial* y *gramática profunda* está en relación directa con la comparación que hace Wittgenstein entre palabras y herramientas que analizaremos en el tercer párrafo de esta segunda parte del capítulo.

<sup>29</sup> Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*. Madrid, Tecnos, 1992, p. 69 [“Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*”, en: *Synthese*, vol. XVII, 1967].

<sup>30</sup> Cfr.: “los problemas que surgen de una malinterpretación de nuestras formas lingüísticas tienen el carácter de lo *profundo*. Son profundas inquietudes; se enraízan tan profundamente en

proposiciones metafísicas se debe a que ellas tratan de captar la inexistente esencia de las palabras, por lo que no las sitúan dentro de su contexto de uso efectivo, se desprecupan de su significado en los juegos de lenguaje a los que pertenecen y originan problemas donde no los hay; “cuando los filósofos usan una palabra – “conocimiento”, “ser”, “objeto”, “yo”, “proposición”, “nombre”– y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal? – Nosotros reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano”.<sup>31</sup>

El origen de los enredos filosóficos, al igual que en la época tractariana, reside en una mala comprensión del lenguaje, pero, además del profundo cambio en la concepción del lenguaje entre una etapa y otra, varía el campo del lenguaje que interesa a la filosofía. En el segundo Wittgenstein, es la integridad de las expresiones lingüísticas, con su amplia gama de variaciones, la que se convierte en objeto de estudio; los diversos *juegos de lenguaje* tienen que ser atendidos en la inspección filosófica y se debe intentar descubrir en ellos, mediante un criterio pragmático, las locuciones que no se asientan en la experiencia de la comunidad que los utiliza, que *marchan en el vacío*.<sup>32</sup> Aquí, al igual que en la primera etapa, a la filosofía vuelve a serle negada una capacidad radical de teorización –las tesis filosóficas nada explican ni deducen– y continúa siendo considerada una actividad, más precisamente una actividad descriptiva: la mencionada descripción de los *juegos de lenguaje* y de las reglas que los rigen; a través de ella se apartan los problemas reales de los ficticios, pero la filosofía no posee capacidad de predicción o modificación sobre los *juegos de lenguaje*, “no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo”.<sup>33</sup> Aunque Wittgenstein niega que la filosofía tenga consecuencias sobre las prácticas lingüísticas, reconoce que sí posee una función destructiva en el plano descriptivo y en el filosófico: en el primero, sirve para eliminar

---

nosotros como las formas de nuestro lenguaje y su significado es tan grande como la importancia de nuestro lenguaje. –Preguntémonos: ¿Por qué sentimos como *profundo* un chiste gramatical? (Y ésta es por cierto la profundidad filosófica)” [IF, §111].

<sup>31</sup> IF, §116.

<sup>32</sup> La imagen del lenguaje carente de relación con la práctica como girando sobre sí, yéndose de vacaciones, la utiliza Wittgenstein en IF §132: “las confusiones que nos ocupan surgen, por así decirlo, cuando el lenguaje marcha en el vacío, no cuando trabaja”.

<sup>33</sup> IF, §124. Debido a esto es que “los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje” [§119].

las construcciones superfluas que entorpecen la representación sinóptica de la *gramática profunda* y permite que se muestren los fundamentos lingüísticos: “son sólo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan”,<sup>34</sup> en tanto que en el propio plano filosófico, está encargada de suprimir los que han sido tradicionalmente entendidos como problemas filosóficos, paso necesario para arribar a la visión correcta de la filosofía y el lenguaje: “la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*”.<sup>35</sup>

Debido a que son diversas las maneras en que el lenguaje nos tiende trampas y múltiples los enredos que estos engaños causan a nuestro entendimiento, es que la filosofía necesita –como hemos señalado– de varios métodos para hacer frente a las situaciones complejas con que tiene que vérselas.<sup>36</sup> Wittgenstein realiza una analogía entre los diferentes métodos filosóficos y las terapias médicas, la cual tiene su origen en que considera, de manera metafórica, las preguntas filosóficas como enfermedades para explicitar su concepción de la filosofía como actividad que, en definitiva, tiene por misión *curarnos* del habla sin sentido. Tomando como guía esta analogía medicinal se arriba a la conclusión de que la filosofía es, al mismo tiempo, enfermo, médico y terapia; aunque parezca confuso en principio, esta cuestión homeopática se clarifica si dividimos las filosofías en dos tipos: la productora de la enfermedad filosófica sería la filosofía perturbadora o descarriada, en tanto que la sanadora sería la filosofía disolvente o correctora.<sup>37</sup> La engañosa uniformidad con que se presenta el lenguaje vuelve necesaria la presencia terapéutica de la filosofía, sin ella no podríamos avanzar más allá de la *gramática superficial* del lenguaje ni tendríamos

---

<sup>34</sup> IF, §118.

<sup>35</sup> IF, §133.

<sup>36</sup> Ya en las *Observaciones filosóficas* (redactadas entre 1929 y 1930), Wittgenstein expresó las causas y la necesidad de una multiplicidad metódica en filosofía: “¿por qué es tan complicada la filosofía?. Después de todo, debería ser *enteramente* simple. –La filosofía desenreda los nudos de nuestro pensar, los cuales hemos de un modo absurdo generado; pero para lograr eso, la filosofía debe hacer movimientos que son tan complicados como los nudos. Por ello, aunque el *resultado* de la filosofía es simple, su *método* para llegar a él no puede serlo”. Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones filosóficas*. México, UNAM, 1997, §2 (edición bilingüe castellano-alemán) [*Philosophische Bemerkungen/ Philosophical Remarks*. Oxford, Basil Blackwell, 1975].

<sup>37</sup> Creemos que Wittgenstein no estaría en desacuerdo con esta clasificación, ya que ella no implica la existencia de una filosofía de primer orden y otra de segundo orden, ambas clases se desenvuelven en un mismo nivel lingüístico [IF, §121]. La relación entre filosofía y actividad terapéutica queda expresada en IF §255: “el filósofo trata una pregunta como una enfermedad” y la ya citada IF §593: “una causa principal de las enfermedades filosóficas –dieta unilateral: uno nutre su pensamiento sólo de un tipo de ejemplos”.



herramientas para librarnos del habla sin sentido. Las intrínsecas inclinaciones de los seres humanos requieren de una actividad filosófica que subsane los habituales descarríos que comete el mismo entendimiento filosófico y logre penetrar en los usos del lenguaje, por ello –más allá de los señalamientos que le realiza–, Wittgenstein conviene en que es ineludible su existencia y que está indisolublemente ligada a desentrañar el funcionamiento de los *juegos de lenguaje* y las *formas de vida* institucionalizadas en que tienen lugar.<sup>38</sup>

Por todo lo expuesto en este tramo, queda en claro la ruptura que representa la perspectiva del segundo Wittgenstein en lo que hace a las indicaciones metodológicas y la concepción de la filosofía respecto de los principios que guiaron la moderna filosofía de la conciencia. En esta última etapa de su pensamiento se vuelven cruciales la renovada atención al lenguaje –centrada ahora en los usos cotidianos y acciones que se dan junto con los procesos lingüísticos, el reconocimiento del particularismo, el antiesencialismo y la búsqueda de representaciones no definitivas–, la pluralidad metodológica y la consideración de la filosofía como una actividad destinada a despejar malentendidos y romper embrujos, no como un *corpus* teórico cerrado o sistemático destinado a brindar primeros principios o respuestas últimas. En estas notas quedan reflejada tanto la innovación con respecto a los modos tradicionales de filosofar que representa la metodología propuesta por Wittgenstein como las características que han servido de base para los distintos acercamientos pragmáticos a los fenómenos lingüísticos: un método que ya no es *el* método y una filosofía que ya no tiene potestad sobre *la* razón y debe lidiar con las limitaciones que le son propias en tanto entidad sujeta a un devenir socio-histórico.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Respecto del carácter eminentemente práctico de la filosofía para Wittgenstein, su continua presencia, la multiplicidad de aspectos y *terapias* que incluye y su intrínseca relación con el lenguaje, Cabanchik afirma con propiedad que “aunque su trabajo destructor de mitologías y supersticiones es altamente valioso, debemos destacar un legado positivo de su obra, esto es, la idea de que la filosofía es una práctica y que el ejercicio de esta práctica es ilimitado. Al contrario de sugerir que no se puede seguir haciendo filosofía, Wittgenstein afirma en reiteradas ocasiones que la tarea de la filosofía no tiene fin. No tiene fin porque su destino está indisolublemente unido al del lenguaje. Es el lenguaje el que nos hace filósofos, y así como no existe esa unidad y totalidad formal llamada “el Lenguaje”, tampoco existe una disciplina o teoría llamada “la Filosofía””. Cabanchik, Samuel. *Wittgenstein. La filosofía como ética*. Op. Cit., pp. 25-6.

<sup>39</sup> La importancia de la concepción y práctica wittgensteinianas de la filosofía se evidencia en que es uno de los autores que inició y brindó argumentos sólidos para el acotamiento y autocuestionamiento que, desde diversas corrientes, se ha realizado nuestra disciplina durante la segunda mitad del siglo XX: la estrecha relación entre lenguaje y reflexión filosófica, el abandono de

## b) Subjetividad, sensaciones privadas, seguimiento de reglas y sentido

En las *Investigaciones*, Wittgenstein no se ocupa de la cuestión de la subjetividad en particular, sino que aborda este tema a través de dos argumentos que sí ocupan un lugar destacado en ese texto: el solipsismo y la posibilidad de seguir reglas privadamente. Wittgenstein se opone a la idea presente en el *Tractatus* de que un sujeto trascendental lógico sobrevive a la *disolución* del sujeto empírico y lleva más allá la crítica de la tradición diltheyana de que los datos de la experiencia están *contaminados* por los modos de vida subjetivos; aquí podría decirse que la idea de subjetividad, al igual que todos los demás conceptos, está condicionada por las prácticas comunales. Los modos de vida de una sociedad determinada no surgen de un sujeto empírico-individual, ni trascendental-universal, sino al contrario, los sujetos son producto del conjunto de las actividades sociales, dentro de las cuales ocupan un lugar preferencial las acciones lingüísticas, con lo que queda transformada la noción de subjetividad. El sujeto se convierte en algo sin espesor propio, en la “punta de una aguja”,<sup>40</sup> deja de ser centro y referente exclusivo de los procesos internos y adquiere vida en la mediación pública dada por las interacciones lingüísticas en tanto acciones institucionales.

El argumento que presenta Wittgenstein en las *Investigaciones* contra el solipsismo y, de manera tangencial, el sujeto moderno consta de dos momentos de suma relevancia que conviene diferenciar: a) la crítica al modelo de seguimiento privado de reglas, y b) la crítica a las sensaciones privadas y al lenguaje que haría posible comunicar dichas sensaciones. Si bien ambas fases están interconectadas, abarcan también aspectos que pueden ser presentados por separado: el primer momento se basa en la falta de criterios externos para el seguimiento en forma privada de una regla, en tanto que el segundo, en la refutación del modelo ostensivo que comunica nombre y sensación privada.

---

intentos por brindar sistemas filosóficos totales y omnicomprensivos, el carácter situado de la filosofía ante el lenguaje y las prácticas sociales y la discusión en torno del lugar y posibilidades que le corresponden a la filosofía dentro del conocimiento, entre otras temáticas recurrentes, tienen conexión directa con lo expuesto por Wittgenstein.

<sup>40</sup> IF, §620.

Respecto de a), para Wittgenstein todas las creencias y conceptos mentales se construyen a partir de un trasfondo compartido y sólo son elaborados en conjunción con las instancias externas que los vuelven posibles, “un «proceso interno» necesita criterios externos”.<sup>41</sup> Estos criterios externos están dados por el cumplimiento de reglas que puedan ser comprobadas intersubjetivamente por los miembros de una comunidad; la posible observancia de una supuesta regla no posee validez si es llevada a cabo solamente por un individuo en forma privada, pues carece de la instancia de contraposición pública ante otros seres que puedan llegar a comprenderla y señalar el seguimiento o no de la regla en cuestión. Al rechazar que un hombre pueda cumplir aisladamente una regla, Wittgenstein está negando el *modelo privado* de seguir una regla, “«seguir una regla» es una práctica. Y *creer* seguir la regla no es seguir la regla. Y por tanto no se puede seguir «privadamente» la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla”.<sup>42</sup> No es que sea imposible seguir una regla individualmente ni que sea necesario negarlo lógicamente, incluso se da en múltiples ocasiones la situación de reconocer que se está siguiendo una regla independientemente de otras personas, pero en tanto esto no forme parte de un saber compartido –o no tenga la capacidad de demostrarse públicamente– no pasará de ser una mera creencia individual y no adquirirá significatividad social alguna. Las reglas que valen como tales, a las que les corresponde esa denominación, son aquellas que se fijan y siguen en forma colectiva a partir de un trasfondo socialmente establecido, pues son las que guían las conductas y hábitos de los integrantes de una comunidad. El reconocimiento comunal es lo que otorga relevancia a una regla, no puede fijarse como criterio de corrección a los procesos internos, ese rol sólo lo pueden desempeñar las instancias intersubjetivas: “imaginémonos una tabla que existiese sólo en nuestra imaginación; algo así como un diccionario. Mediante un diccionario se puede justificar la traducción de una palabra X por una palabra Y. ¿Pero debemos también decir que se trata de una justificación cuando esa

---

<sup>41</sup> IF, §580.

<sup>42</sup> IF, §202. La imposibilidad de seguir reglas privadas está entrelazada con la impugnación de la existencia de lenguajes privados, pero este argumento no lo desarrollamos aquí sino en el párrafo siguiente pues adquiere mayor significancia junto con las demás precisiones wittgenstenianas acerca del lenguaje.

tabla sólo se consulta en la imaginación? (...) Pero la justificación consiste, por cierto, en apelar a una instancia independiente”.<sup>43</sup>

Los hábitos y costumbres propios de la comunidad en que nos formamos son los que nos otorgan seguridad y destreza en el reconocimiento y continuación de una determinada regla, la consecución de ella tiene origen en un sustrato que se nos presenta como sólido e indiscutible y que es suficientemente confirmado por la coincidencia con el proceder de los otros integrantes; “¿cómo puedo seguir una regla?” –si ésta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe *así* siguiéndola. Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: «así simplemente es como actúo». (...) Cuando sigo la regla, no elijo. Sigo la regla *ciegamente*”.<sup>44</sup> La ausencia de elección, de alternativas, no se refiere a que sea imposible otro curso de acción (nunca una regla obtura el horizonte de posibilidades de acción para Wittgenstein, son múltiples las posibilidades de continuación), sino a que cuando seguimos una regla se nos aparece como *natural* esa –y sólo esa– respuesta, no se nos presenta duda alguna acerca de que nuestra conducta pueda llegar a no ser la continuación indicada a lo que señala la regla. Esta aplicación de la regla en forma *ciega* se debe al modo en que hemos sido educados a responder ante ella, la concordancia en nuestras reacciones están ligadas a los procesos de ejercitación y adiestramiento en los que hemos sido formados, los cuales también producen una concordancia en nuestros juicios: “¿cómo es fijada la aplicación de una regla? (...) ¿Cómo es que coincidimos en aplicarla de esta manera y no de otra? A través del entrenamiento, el ejercicio (*Drill*) y las formas de nuestra vida. Este no es un asunto de consenso de opiniones sino de formas de vida”.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> IF, §265.

<sup>44</sup> IF, §§217-9.

<sup>45</sup> Wittgenstein, Ludwig. *Manuscripts*. 160, 51, citado en: Baker, G.P. y Hacker, P.M. *Wittgenstein: Rules, Grammar And Necessity. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations (Volume II)*. Oxford, Basil Blackwell, 1985, p. 258. Baker y Hacker resaltan en este texto el carácter cultural más que biológico de las *formas de vida* (pp. 238-43). La importancia del adiestramiento y los hábitos colectivos para el seguimiento de reglas también es subrayado en IF §206: “seguir una regla es análogo a una orden. Se nos adiestra para ello y se reacciona a ella de determinada manera” e IF §198: “¿Qué tiene que ver la expresión de la regla –el indicador de caminos, por ejemplo– con mis acciones? ¿Qué clase de conexión existe ahí? –Bueno, quizás esta: he sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y ahora reacciono así. (...) alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre”.

En cuanto al punto b), el acceso inmediato por parte del sujeto a sus propias sensaciones sirvió como fuente de verdades irrefutables en el cartesianismo y, en cuanto percepciones sensibles, para elaborar conceptos y alcanzar el conocimiento en el empirismo; la prioridad otorgada dentro de estas líneas teóricas a las sensaciones subjetivas implica que, por sí mismas, son inteligibles y poseen la capacidad de volverse públicas mediante un lenguaje que las represente fielmente. El dato sensible y la evidencia de la existencia en la conciencia fueron el fundamento indubitable sobre el que se apoyaron el conocimiento y el lenguaje en el paradigma moderno, en cuyo modelo representacionista las sensaciones y pensamientos subjetivos constituyen el criterio de fijación del significado y son irreducibles a los componentes del espacio público. Y entre las sensaciones subjetivas dotadas de privacidad y ese plus simbólico se encuentra, de modo paradigmático en el marco de la filosofía de la conciencia, el dolor; de aquí que Wittgenstein dedique un amplio espacio a analizar esta sensación y desmontar las cualidades que le habían sido otorgadas.

Contra la postura de que las sensaciones, ideas o intenciones internas son las que tienen predominio en la constitución del conocimiento y el significado, para Wittgenstein aquellas instancias privadas se mueven entre el sinsentido y la mera creencia: o bien es imposible dudar de ellas (para la primera persona) o bien es imposible corroborarlas si no es a través de las expresiones de la primera persona (para los demás individuos); en el primer caso está imposibilitado el *saber* (pues no hay error posible) y en el segundo, la certeza objetiva (pues no hay acceso posible para la comprobación): “¿hasta qué punto son mis sensaciones *privadas*? –Bueno, sólo yo puedo saber si realmente tengo dolor; el otro sólo puede presumirlo. –Esto es en cierto modo falso y en otro un sinsentido. Si usamos la palabra “saber” como se usa normalmente (...) entonces los demás saben muy frecuentemente cuándo tengo dolor. (...) De mí no puede decirse en absoluto (excepto quizá en broma) que *sé* que tengo dolor. (...) Esto es correcto: tiene sentido decir de otros que están en duda sobre si yo tengo dolor, pero no decirlo de mí mismo”.<sup>46</sup> Si no es posible ligar la

---

<sup>46</sup> IF, §246. Cabe señalar que el tema del dolor y las sensaciones privadas, en conjunto con el argumento contra el lenguaje privado, son tratados en las *Investigaciones* entre §243 y §315 y está en directa relación con el previo desarrollo de su nueva concepción del lenguaje y el seguimiento de reglas que realiza entre §138 y §242.

sensación interna a alguna práctica o expresión proveniente del acervo común, entonces carecerá de sentido o en todo caso quedará sumida en una indeterminación imposible de descifrar para los demás. Debido a que mi dolor sólo puede ser sentido por mí (sólo yo puedo *tenerlo*), para que los demás tomen conocimiento de mi sufrimiento debo realizar las conductas asociadas al dolor dentro de mi cultura (aullar, gemir, sollozar o, sobre todo, expresar con convencimiento “me duele tal parte”); de no cumplir o cumplir defectuosamente con estas reglas de conducta (por ejemplo, mostrar una sonrisa complaciente o recitar el preámbulo cuando estoy afectado por un dolor intenso), entonces quienes me observan no se enterarán de mi dolor o bien supondrán que soy un mal simulador. E incluso, y más determinante aún, el acceso personal al propio dolor está mediado por el lenguaje, aprendemos a reconocerlo, precisarlo, modularlo, etc. en base al modo en que el dolor es tratado en nuestro lenguaje común, si no mediara la disposición y entrenamiento que se da en él, nos sería imposible relacionarnos con el dolor como una sensación determinada: “¿cómo sería si los hombres no manifestasen su dolor (no gimiesen, no contrajesen el rostro, etc.)? Entonces no se le podría enseñar a un niño el uso de la expresión «dolor de muelas». (...) Cuando se dice “él ha dado un nombre a la sensación”, se olvida que ya tiene que haber muchos preparativos en el lenguaje para que el mero nombrar tenga un sentido. Y cuando hablamos de que alguien da un nombre al dolor, lo que ya está preparado es la gramática de la palabra “dolor”; ella muestra el puesto en que se coloca la nueva palabra”.<sup>47</sup> Y, en relación con ello, el tomar noticia y dar por cierto el dolor del otro es sólo un asunto de creencia en base a patrones comunes, a partir de éstos nos vemos conducidos a otorgar autenticidad al sufrimiento ajeno, pues jamás podremos experimentar el dolor en un cuerpo extraño; son los *juegos de lenguaje* en que nos hemos formado los que habilitan la validez y normalidad de las creencias acerca de la veracidad de las sensaciones de dolor ajenas y la equiparación a las nuestras; “sí; uno puede decidirse a decir “creo que él tiene dolor” en vez de “él tiene dolor”. Pero eso es todo. –Lo que aquí parece una explicación o un enunciado sobre

---

<sup>47</sup> IF, §258. Y también son específicos en este punto §384 “el *concepto* «dolor» lo has aprendido con el lenguaje” y §244: “¿cómo aprende un hombre el significado de los nombres de sensaciones? Por ejemplo, de la palabra “dolor”. Aquí hay una posibilidad: las palabras se conectan con la expresión primitiva, natural, de la sensación y se ponen en su lugar. Un niño se ha lastimado y grita; luego los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde oraciones. Ellos le enseñan al niño una nueva conducta de dolor. “¿Dices, pues, que la palabra «dolor» significa realmente el gritar?” –Al contrario; la expresión verbal del dolor reemplaza al gritar y no lo describe”.

los procesos mentales es, en verdad, un cambio de un modo de hablar por otro que, mientras filosofamos, nos parece el más acertado. ¡Pruébese una vez –en un caso real– a dudar de la angustia o del dolor de otro!”<sup>48</sup>

Entre las distintas entidades que acceden a la existencia gracias a la adopción de un determinado modo de lenguaje, según Wittgenstein, se encuentra el yo; por supuesto que aquí no está haciendo referencia al cuerpo determinado con que es asociado el vocablo yo al momento de ser enunciado (pues ésta es una instancia derivada y, por ello, reconocible externamente), sino a esa otra entidad que surge de la utilización del pronombre en primera persona: “vemos, pues, que, en los casos en los que se usa “yo” como sujeto, no lo usamos porque reconozcamos a una persona particular por sus características corporales; y esto crea la ilusión de que nosotros utilizamos esta palabra para referirnos a algo incorpóreo que, sin embargo, tiene su sede en nuestro cuerpo”.<sup>49</sup> Aquí Wittgenstein distingue entre el uso de yo como objeto y como sujeto: el uso como objeto implica el reconocimiento de una persona concreta, física (ej.: “yo tengo una remera roja”) y contempla la posibilidad de error en la referencia; en tanto que el uso como sujeto está referido a procesos que no suponen reconocimiento físico (ej.: “yo pienso que lloverá” o “yo tengo dolor de muelas”) y que por lo tanto elimina la posibilidad de error, pues carece de sentido preguntar cosas tales como –retomando el ejemplo– “¿está seguro de que es usted quien tiene el dolor de muelas que siente?”. Este uso de yo como sujeto es el que origina los malentendidos gramaticales que concluyen con la hipostatización del yo, el cual no proviene de una instancia autónoma sino de las prácticas lingüísticas; el yo es el derivado de una peculiaridad gramatical: el empleo de la primera persona, y no de algún sustento metafísico, ontológico o epistemológico que le otorgue una entidad específica, “la idea de que el yo real vive en mi cuerpo está conectada con la

---

<sup>48</sup> IF, §303. Y continúa en §304: “pero admitirás, a pesar de todo, que hay una diferencia entre conducta de dolor con dolor y conducta de dolor sin dolor.” –¿Admitirlo? ¡Qué mayor diferencia podría haber! –“Y sin embargo llegas una y otra vez al resultado de que la sensación es una nada.” –No, en absoluto. ¡No es un algo, pero tampoco es una nada! El resultado era sólo que una nada presta el mismo servicio que un algo sobre el que nada puede decirse. Rechazamos sólo la gramática que se nos quiere imponer aquí”.

<sup>49</sup> Wittgenstein, Ludwig. *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid, Tecnos, 1998, p. 104 (de aquí en más CAM) [*The blue and brown Books*. Oxford, Basil Blackwell, 1958]. Cabe hacer la salvedad que el *Cuaderno azul* corresponde al momento en que Wittgenstein aún se encontraba cercano a un cierto modo de verificacionismo –recuérdese que son las clases que dictó en el curso lectivo 1933-34–, aunque consideramos que estas clases de argumentaciones en contra del sujeto se mantuvieron hasta sus últimos años de vida.

gramática peculiar de la palabra *yo* y con los malentendidos a que esta gramática puede dar lugar”.<sup>50</sup>

Las características anti-esencialista y anti-substancialista del pensamiento del segundo Wittgenstein incluyen el rechazo de la existencia tanto de un sujeto como de un ámbito de la experiencia *a priori*; no hay sujeto trascendental que constituya la experiencia, son las *formas de vida* las que fundan el modo de pensar en que la subjetividad aparece. Es en la comunicación comunal donde puede surgir el sujeto, pero no es necesario ni inevitable que emerja con las características que le han sido otorgadas. Las prácticas lingüísticas, como la de cualquier otra actividad social, no suponen o exigen un sujeto previo, al sujeto empírico no se le reconoce predominancia sobre ningún *juego de lenguaje* debido a que deviene de una ficción gramatical y el sujeto trascendental queda excluido al no estar entretejido con las *formas de vida* y la vida práctica; así el sujeto deja de ser amo del lenguaje (tal como lo pensaba la filosofía de la conciencia) y se convierte, más bien, en una especie de servicial dependiente. De allí que las tesis solipsistas no tengan asidero alguno en los planteos de Wittgenstein, quien, además, critica el error en que han caído tradicionalmente solipsistas al confundir sus propios modos de representación y enunciación con los estados reales de cosas cuando discuten sobre conceptos filosóficos: “pues *así* es como aparecen las polémicas entre idealistas, solipsistas y realistas. Los unos atacan la forma normal de expresión, como si atacaran una aserción; los otros la defienden, como si constataran hechos que cualquier persona razonable admite”.<sup>51</sup> El énfasis puesto en las prácticas sociales implica la destrucción del solipsismo metodológico predominante en la filosofía del sujeto que va desde las *Meditaciones metafísicas* de Descartes hasta las *Meditaciones cartesianas* de Husserl; en la perspectiva wittgensteiniana es imposible que alguien por sí solo pueda afirmarse, conocerse o conocer la realidad y establecer un sistema de signos

---

<sup>50</sup> CAM, p. 100. En las *Observaciones filosóficas* señala que su empleo es sólo una cuestión de aplicación y que el lenguaje podría tener de centro a cualquier otra instancia, no necesariamente al yo, y propone el reemplazo de la expresión “yo tengo dolor de muelas” por “hay dolor de muelas” para demostrar la viabilidad de otras formas de expresión en que no se produzcan malentendidos por la utilización del yo como sujeto [cfr.: Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones filosóficas*. Op. Cit., pp. 78-9].

<sup>51</sup> IF, §402.



independientemente de las convenciones y usos que poseen los seres con los cuales convive y de las tradiciones que los influyen.<sup>52</sup>

En relación con esto, para el último Wittgenstein el sentido de las emisiones lingüísticas está en relación directa con las costumbres culturales y los usos que hacen de ellas quienes realizan las preferencias, no reside en poseer una estructura lógica representativa (primera etapa), ni tampoco en el método de verificación de su contenido (etapa intermedia), sino que se constituye a partir de la praxis humana concreta dentro de una comunidad determinada. Aquí el sentido no puede ser establecido con absoluta precisión, ni independientemente de las circunstancias contextuales, su delimitación no posee nitidez uniforme pues depende de los objetivos con que se emplea una emisión y de acuerdo con los cuales se traza el límite al sentido; son las condiciones pragmáticas las que establecen el sentido o sin-sentido de una emisión: “decir “esta combinación de palabras no tiene ningún sentido”, la excluye del dominio del lenguaje y delimita así el campo del lenguaje. Pero trazar un límite puede tener muy diversas razones”.<sup>53</sup> Así, la determinación del sentido se da de muy distintos modos según el fin que se persiga, los *juegos de lenguaje* dentro de los cuales se utiliza y las *formas de vida* propias del grupo; las expresiones adquieren sentido ya no mediante un parámetro único, sino que son variadas las posibilidades a través de las que se lo atribuye, en relación con las diferentes convenciones existentes entre los participantes y con las actividades no lingüísticas que se realizan junto con las emisiones. Por ello es que la verificación, otrora criterio exclusivo para determinar el sentido de una proposición, se convierte en una más entre las maneras posibles de otorgárselo dentro de una comunidad estable y puede ser entendida de diversas formas; “la pregunta por el modo y posibilidad de verificación de una proposición es

---

<sup>52</sup> Apel afirma al respecto: “el presupuesto de la participación en un juego lingüístico común reemplaza ahora claramente al solipsismo metodológico de la comprensión empática; y se hace evidente que aquella autocomprensión que el solipsista metodológico trata de poner en juego para la comprensión empática del otro (...), se encuentra ella misma ya mediada por la regla pública de un juego lingüístico y la *forma de vida* con él entretrejida” [Apel, Karl-Otto. “Wittgenstein y el problema de la comprensión hermenéutica”, en: *La transformación de la filosofía I. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*. Op. Cit., pp. 356-7].

<sup>53</sup> IF, §499. Y continúa con un ejemplo: “si yo rodeo un lugar mediante una valla, una línea o de alguna otra manera, puedo que esto tenga el propósito de no dejar que alguien salga o entre, pero también puede que forme parte de un juego y que el límite tenga que ser saltado por los jugadores; o puede indicar dónde termina la propiedad de una persona y empieza la de otra; etc. Así, pues, si trazo un límite, con ello no se dice para qué lo trazo”. Con respecto a la falta de nitidez de los límites del sentido, ver especialmente IF §§99 y 143-5.

sólo una forma particular de la pregunta: “¿Qué significado le das?”. La respuesta es una contribución a la gramática de la proposición”.<sup>54</sup> El principio de verificación fuerte es desplazado por un *principio de confirmación suficiente*, en que el grado necesario de verificación para que un enunciado sea considerado verdadero no puede estipularse meramente mediante comprobación empírica o deducción lógica, sino que ese punto en que las verificaciones acumuladas se establecen como suficientes surge en la práctica del acuerdo entre los integrantes de la comunidad (científica, histórica, social, etc.) que se ocupe del tema.

Cabe señalar que este mismo sesgo pragmático otorgado por el segundo Wittgenstein a la atribución de sentido se traslada a su concepción de verdad y a la relación certeza/duda. Las nociones y juicios de verdad y falsedad constituyen una parte basal, primitiva, de nuestras prácticas y están incluidos como fundamento de ellas, no como algo que deba demostrarse posteriormente –al modo de un epílogo podríamos decir–; no sobrevienen desde algún sitio externo a imponerse sobre los pensamientos, acciones e intereses de los hombres, sino que están entrelazados con éstos y surgen de la *forma de vida* propia de una cultura, “verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida”.<sup>55</sup> Al ser la *forma de vida* en que estamos inmersos el fundamento de la verdad y la falsedad –en el sentido que es lo dado, de donde parten todas las construcciones sociales–, no puede ser calificada de verdadera o falsa: “si lo verdadero es lo que tiene fundamentos, el fundamento no es *verdadero*, ni tampoco falso”.<sup>56</sup> En las actuaciones cotidianas generalmente no se buscan las condiciones necesarias y suficientes para seguir una regla o para considerar algo como verdadero, sino que en algún momento la concatenación de justificaciones se detiene y actuamos siguiendo naturalmente el modo de vivir propio, sin razón que justifique nuestro accionar salvo el hecho de que creemos que es así y que ello está

---

<sup>54</sup> IF, §353. Kenny sostiene en este aspecto que “el sentido de una proposición no viene dado precisamente por su verificación, sino por su conexión con una serie de actividades no lingüísticas de las que la verificación no es más que una” [Kenny, Anthony. *Wittgenstein*. Op. Cit., p. 122].

<sup>55</sup> IF, §241. IF §§134 y 137 refuerzan la noción de que los conceptos de verdad, falsedad y proposición dependen de las *formas de vida*.

<sup>56</sup> Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*. Gedisa, Barcelona, 1991, §205 (edición bilingüe castellano-alemán) (a partir de aquí SC) [*Über Gewissheit/On Certainty*. Oxford, Basil Blackwell, 1979]. Asimismo SC §559: “el juego del lenguaje (...) no está fundamentado. No es razonable (ni irracional). Está allí –como nuestra vida”.

avalado por nuestras actuaciones pasadas y por lo que la comunidad concuerda en aceptar como correcto; “como si la fundamentación no llegara nunca a un término. Y el término no es una presuposición sin fundamentos sino una manera de actuar sin fundamentos”.<sup>57</sup> Esto implica, a su vez, que el ámbito de la duda sólo pueda realizarse dentro del marco de certezas provistas por un saber compartido de trasfondo, que actúa como condición de posibilidad de toda duda y sirve de garante del desarrollo e inteligibilidad de ella: “quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone la certeza”.<sup>58</sup> Una duda radical e hiperbólica impediría tanto nuestra acción en el mundo como el *funcionamiento* del lenguaje y el pensamiento, pues “quien no está seguro de ningún hecho tampoco puede estarlo del sentido de sus palabras”.<sup>59</sup> Aquello que es enunciado como verdadero o se tiene por cierto no puede ser justificado completamente pero tampoco carece de toda justificación o está irremediamente destinado a ser en última instancia incoherente, sino que depende de las condiciones que pueden ser defendidas dentro de los límites del modo de razonar propio de una *forma de vida*. Así, ni nuestras prácticas ni el lenguaje están racionalmente fundamentados en su totalidad, en un punto la cadena de argumentos o justificaciones para seguir una regla se corta y queda pendiente de los modos aceptados culturalmente; las *formas de vida* constituyen el sustrato no elegido ni puesto en discusión y señalan los límites irrebasables de las prácticas lingüísticas, incluidos los ámbitos de la verdad/falsedad, la certeza y el significado. La imposibilidad de demostraciones completas vuelve inconducente el intento de poseer

---

<sup>57</sup> SC, §110. También SC §204: “la fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite; –pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de *ver* por nuestra parte; por el contrario, es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego del lenguaje”. Ver además SC §§146, 150 y 163-4. Si bien la idea que la fundamentación tiene un límite es expuesta reiteradamente en este texto, ya había sido expresada en las *Investigaciones*, por ejemplo en IF §211 (“las razones pronto se me agotan. Y entonces actuaré sin razones”), en IF §326 (“la cadena de razones tiene un final”) o en IF II, p. 517 (“lo que hay que aceptar, lo dado –podríamos decir– son *formas de vida*”).

<sup>58</sup> SC, §115. Aquí se expresa claramente la oposición de Wittgenstein a la duda cartesiana como principio metodológico y su coincidencia, también en este punto, con lo planteado por Peirce acerca de las creencias en “The Fixation of Belief”, en: Peirce, Charles. *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings (1893-1913)*, N. Houser y C. Kloesel (eds.). Indiana, Indiana University Press, 1998 [traducción de “La fijación de creencias” en: Peirce, Charles. *El hombre, un signo. El pragmatismo de Peirce*. Madrid, Crítica, 1988].

<sup>59</sup> SC, §114. Y sobre la relación entre duda y juicio basado en la certeza: “¿no se necesitan razones para dudar? Mire a donde mire, no encuentro razones para dudar acerca de... Quiero decir: utilizamos juicios como principio(s) de juicio. (...) No estoy más seguro del significado de mis palabras de lo que estoy de ciertos juicios. (...) Pues, ¿cómo sé que alguien duda? ¿Cómo sé que utiliza las palabras “lo dudo” del mismo modo que yo? Desde que era niño he aprendido a juzgar así. *Eso es juzgar*” [SC, §§122-28].

dudas o certezas totales, absolutamente justificadas; el espacio de indeterminación de todas las prácticas y conocimientos siempre permanece y sólo es sorteable –en parte, nunca libre de malentendidos y diversas continuaciones– en base a las prácticas contextualizadas y las significaciones pragmáticamente constituidas.<sup>60</sup>

Pues bien, respecto de los temas abordados en este tramo, sobresalen las cuestiones concernientes a la deflación de la subjetividad, el retroceso de los procesos y sensaciones internos en cuanto instancias fundantes y criterios para la asignación de sentido, la imposibilidad del seguimiento privado de reglas, la determinancia de los usos y entrenamientos colectivos para la fijación de significados y conductas –incluso los más subjetivos–, la condición de verdad/falsedad no como determinante de los *juegos de lenguaje* sino como un componente que se integra a éstos por el lugar que se le otorga en ellos y el carácter intersubjetivo de todas las actividades en que se enmarcan estas facetas de la vida humana; todos aspectos que perfilan ejes cardinales de las discusiones pragmáticas y que marcan el distanciamiento de los lineamientos establecidos en la moderna filosofía de la conciencia, haciendo retroceder la preeminencia de los aspectos subjetivos y resaltando el carácter institucional de las acciones y reglas presentes en los distintos procedimientos y hábitos colectivos. El recurso a instancias privadas o individuales queda vedado aquí y ganan entidad las argumentaciones y conceptos ligados a los usos y costumbres comunes; tanto las sensaciones y la subjetividad como el sentido y las reglas se constituyen y dirimen en el espacio abierto por las prácticas lingüísticas institucionalizadas, a éstas hay que atender al momento de la búsqueda de esquemas explicativos de los modos de constitución y comprensión de las conductas y relaciones humanas.

### **c) Carácter institucional del lenguaje: usos, *formas de vida* y *juegos de lenguaje***

La teoría del lenguaje de la segunda etapa wittgensteiniana es una crítica radical a la conciencia como ámbito del sentido y como punto de partida del filosofar, la

---

<sup>60</sup> El carácter infructuoso –y engañoso– de buscar la determinación y fundamentación últimas de los significados y certezas hace posible ligar a Wittgenstein con cierta forma de escepticismo; este aspecto es resaltado y defendido por Cabanchik como el aporte wittgensteiniano específico a la elaboración de una filosofía que escape a ciertas aporías tradicionales y logre recuperar un ámbito de renovadas posibilidades para la actividad filosófica, en interconexión con las demás prácticas sociales. Cfr.: Cabanchik, Samuel. *El revés de la filosofía. Lenguaje y escepticismo*. Bs. As., Biblos, 1993.

concepción basada en los *juegos de lenguaje* y las *formas de vida* se opone a la extensa tradición que entiende el lenguaje como expresión de contenidos mentales y del significado como representación que yace en la conciencia. La crítica de Wittgenstein se dirige expresamente a la concepción referencialista del lenguaje, la que expone a través de la visión agustiniana pero que recibe su elaboración más acabada en la tradición cartesiana e implícitamente abarca casi la totalidad de la tradición filosófica occidental (incluido el *Tractatus*), para la cual el lenguaje posee una esencia caracterizada por la capacidad de representar la realidad y por el hecho de que cada palabra tiene un significado y que éste, entendido como entidad mental, es a su vez el que remite a un determinado objeto. Así, para esta concepción la conexión entre palabra y cosa se establece a través del pensamiento; por ello, Wittgenstein se opone tanto a la teoría mentalista del significado como a la noción ostensiva que va asociada a ella.<sup>61</sup> La creencia en la existencia del significado como un contenido mental que subsiste por sí mismo nos conduce al error de buscar esencias ocultas o tratar de encontrar algo (ej.: la estructura lógica en su primer período) que gobierne todo el lenguaje: “«la proposición, ¡qué cosas extraña!»: ahí reside ya la sublimación de toda la representación. La tendencia a suponer un intermediario puro entre los *signos* proposicionales y los hechos. (...) Pues nuestras formas de expresión nos impiden de múltiples maneras ver que se trata de cosas ordinarias, enviándonos a la caza de quimeras”.<sup>62</sup> Esta concepción es primitiva, parcial y, por lo tanto, errónea para Wittgenstein; la relación entre palabras y objetos es variada y no se da objetivamente, no está impuesta de modo lógico o natural por ninguna cualidad representativa ni por condición alguna establecida con anterioridad al empleo contextualizado del lenguaje, sino que es convencional y depende del modo en que se usa y se instruye para dicho uso: el significado depende de las prácticas instituidas dentro de cada comunidad.

El modelo referencialista toma como base la enseñanza ostensiva del significado, es decir que cuando se nos muestra qué palabra corresponde a cuál objeto estaríamos adquiriendo el significado de ella independientemente de cualquier otro

---

<sup>61</sup> Cfr.: “la palabra “significado” se usa ilícitamente cuando se designa con ella la cosa que «corresponde» a la palabra. Esto es confundir el significado del nombre con el *portador* del nombre” [IF, §40].

<sup>62</sup> IF, §94. Por ello se auto-reprocha que “cuanto más de cerca examinamos el lenguaje efectivo, más grande se vuelve el conflicto entre él y nuestra exigencia. (La pureza cristalina de la lógica no me era *dada como resultado*; sino que era una exigencia)” [IF, §107].

elemento o relación sintáctica. Pero este procedimiento adolece de dos fallas para ser considerado como componente basal: primero, porque sirve para un número limitado de términos (más específicamente aquellos que tienen como referencia un objeto físico) y segundo –y más importante–, pues no puede ser entendido como el grado cero de la comprensión simbólica debido a que ya implica distintas capacidades, tales como reconocer indicaciones, establecer comparaciones, seguir reglas, repetir procedimientos, etc., todas habilidades (presupuestas en el modelo agustiniano que Wittgenstein critica) que dependen de un aprendizaje colectivo previo y no del objeto utilizado como referencia en cada caso. La demostración ostensiva no *determina* por sí misma la fijación del significado, sólo puede *colaborar* en ella en determinados casos y siempre al amparo de otras prácticas pre-lingüísticas (en el caso de los infantes) y lingüísticas; “la enseñanza ostensiva ayudó indudablemente a producir esto, pero sólo junto con una determinada instrucción. Con una diferente instrucción la misma enseñanza ostensiva haría producido una comprensión enteramente diferente”.<sup>63</sup> La demostración ostensiva está atada a los modos de acción y comprensión propios de la *forma de vida* en que se inscribe, sólo es continuada de acuerdo con sus parámetros, y además nunca puede determinar de una sola vez el sentido de las palabras, sino que necesita del conocimiento de la manera en que se aplica sucesivas veces un determinado término, por lo que resulta insuficiente como modo de enseñanza y adquisición del lenguaje y errónea como base para constituir una concepción filosófica del significado.

Wittgenstein señala en forma pionera la importancia de los factores, prácticas y convenciones sociales para los procesos simbólicos y discursivos; la posibilidad de participar en forma adecuada de un *juego de lenguaje* depende de la capacidad de proseguir de modo independiente las actividades enmarcadas dentro de dicho juego y no por estar en posesión de razones suficientes, está cimentada en la forma de actuar que es propia del grupo y no sobre conceptos o indicadores interiores. El lenguaje es

---

<sup>63</sup> IF, §6. Esta dependencia del significado y las definiciones ostensivas de factores colectivos mucho más generales, está claramente expuesta en las *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*: “los seres humanos, para entenderse unos con otros, tendrían que coincidir en los significados de las palabras. Pero el criterio para esa coincidencia no es sólo una coincidencia en las definiciones, por ejemplo respecto a las definiciones ostensivas, sino *también* una coincidencia en los juicios. Para el mutuo entendimiento es esencial que coincidamos en un gran número de juicios”. Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*. Madrid, Alianza, 1987, VI, §39 [*Remarks on the Foundations of Mathematics*. Oxford, Basil Blackwell, 1956].

visto como multiplicidad pragmática que carece de esencia, la inexistencia de algo que pueda denominarse *el* lenguaje conduce a que se preste atención a las particularidades y continuidades entre un repertorio indefinido de lenguajes o *juegos de lenguaje*, los análisis lingüísticos deben estar en relación directa con las funciones que ellos cumplen dentro de una comunidad de hablantes y con las prácticas sociales que se dan en su seno. Aquí el peso no está puesto en los fundamentos o principios autoevidentes racionalmente, ni existe un mundo ordenado con anterioridad a la estructuración lingüística del mismo, sino que ésta participa en su determinación. El lenguaje no es el modo de expresión de algo dado objetivamente y no tiene la función pasiva de describir el mundo, está implicado activamente en la delimitación de cómo el mundo se presenta para los seres humanos; el mundo es, por un lado, independiente del lenguaje y, por otro, estructurado por éste. Esta misma implicación y dependencia existente entre lenguaje y mundo se da también entre lenguaje y pensamiento: el pensamiento no posee prioridad ni preexiste como algo establecido con independencia del lenguaje, éste participa en su constitución (no es sólo su medio de expresión) y forma una unidad interrelacionada con aquel; “pensar no es un proceso incorpóreo que dé vida y sentido al hablar y que pueda separarse del hablar”,<sup>64</sup> con lo que los pensamientos que cualquier individuo posee se conforman a partir de la pertenencia a los modos de vida lingüísticos que son propios de su grupo humano. La praxis humana convierte en tematizable la relación pensamiento-lenguaje-mundo, el lenguaje ya no es el espejo de pensamiento y mundo, ahora se encuentran entrelazados entre sí mediante la acción; los cambios en los supuestos ontológicos y lingüísticos –respecto de su primera etapa– conducen a que no considere predeterminada ninguna de las tres esferas, no es dable afirmar que las características de ellas están constituidas gracias a una instancia trascendental establecida con anterioridad a que entren en interacción.

El lenguaje posee un carácter complejo e inacabado producto de sus múltiples interrelaciones con distintas esferas y tareas y de la dinámica propia de su devenir histórico –lo que vuelve inútil cualquier intento de búsqueda de esencias, hipostatización o idealización de una determinada función o estructura–, Wittgenstein

---

<sup>64</sup> IF, §339. También IF §329: “cuando pienso con el lenguaje, no me vienen a las mientes *significados* además de la expresión verbal; sino que el lenguaje mismo es el vehículo del pensamiento”.

lo grafica con una potente metáfora en que compara al lenguaje con una ciudad: “nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes”.<sup>65</sup> El lenguaje consiste en un conjunto de prácticas sociales complejas que se definen de acuerdo con las reglas que gobiernan los diferentes usos de las palabras y que poseen distintos fines. El significado de los signos lingüísticos no se obtiene por definiciones ostensivas, ni puede encontrarse tratando de imponer modelos ideales a lo que sucede en la realidad, sino que debe buscarse en la vida cotidiana el sentido que adquieren las palabras de acuerdo con el uso (*Gebrauch*) que se hace de ellas, así lo expresa Wittgenstein en su célebre apotegma: “para una *gran* clase de casos de la palabra “significado” –aunque no para *todos* los casos de su utilización– puede explicarse esta palabra así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje”.<sup>66</sup> La comprensión del significado de una expresión pasa por emplear un término en las circunstancias adecuadas o seguir las reglas como acostumbran los demás ante dicha expresión, esta capacidad es la que determina el significado y no las imágenes mentales o experiencias psicológicas que la acompañan, “¡no pienses ni una sola vez en la comprensión como “proceso mental”! –Pues *ésa* es la manera de hablar que te confunde. Pregúntate en cambio: ¿en qué tipo de caso, bajo qué circunstancias, decimos “Ahora sé seguir”? (...). En el sentido en el que hay procesos (incluso

---

<sup>65</sup> IF, §18. Esta analogía, además, da cuenta del modo histórico en que se constituyen los lenguajes: cualquier intento de *urbanización* lógica, sintáctica o científica (nuevos barrios del lenguaje-ciudad) siempre es posterior y viene a la zaga del desarrollo mediante diversos *materiales* y en vista de variadas funciones del núcleo histórico (centro fundacional del lenguaje-ciudad) y ambos sectores no cesan de modificarse e incrementarse.

<sup>66</sup> IF, §43. Y a continuación señala la validez limitada de la noción ostensiva de significado: “y el *significado* de un nombre se explica a veces señalando a su *portador*”. Esta concepción ya había sido presentada expresamente por Wittgenstein en la etapa del *Cuaderno azul*: “para nosotros el significado de una expresión está caracterizado por el uso que hacemos de ella. El significado no es un acompañamiento mental de la expresión” [CAM, p. 99], y “el significado de la expresión depende por completo de cómo seguimos usándola. No nos imaginemos el significado como una conexión oculta que hace la mente entre una palabra y una cosa, ni que esta conexión *contiene* todo el uso de la palabra” [CAM, p. 108]. Y también recibe nuevas formulaciones en *Sobre la certeza*: “un significado de una palabra es una forma de utilizarla. Porque es lo que aprendemos cuando la palabra se incorpora a nuestro lenguaje por primera vez. Por ello existe una correspondencia entre los conceptos de “significado” y de “regla”. Cuando cambian los juegos de lenguaje cambian los conceptos, y con estos, los significados de las palabras” [SC, §§61,62 y 65].



procesos mentales) característicos de la comprensión, la comprensión no es un proceso mental”.<sup>67</sup>

El fundamento del sentido del lenguaje no se ubica en las propiedades de la lógica ni en su bipolaridad verdadero-falso, sino que está en la praxis humana: el uso del lenguaje está en concordancia con las demás prácticas que los usuarios realizan; las palabras no pueden ser entendidas fuera de la utilización que hacen de ellas los hablantes y hacia ésta hay que orientar las investigaciones: “no se puede adivinar cómo funciona una palabra. Hay que *examinar* su aplicación y aprender de ello”.<sup>68</sup> El significado de las palabras está comprendido dentro de los *juegos de lenguaje* de una comunidad, reside en la práctica, no en idealización o representación oculta alguna, surge de la observancia de reglas comunitarias y no de su mera asociación con algún pensamiento. Con ello, Wittgenstein resalta la naturaleza social y el carácter institucional del lenguaje, todo lenguaje consiste en actividades regladas, las cuales se estipulan en base a usos, hábitos, costumbres, que suponen necesariamente la regularidad propia de las instituciones; el lenguaje está constituido por variadas prácticas que requieren la adquisición de habilidades en base al dominio de técnicas a lo largo del tiempo, por ello es tan importante la instrucción para ser capaces de seguir reglas *adecuadamente* y participar de las acciones lingüísticas colectivas de modo satisfactorio: “¿es lo que llamamos “seguir una regla” algo que pudiera hacer sólo *un hombre sólo una vez* en la vida? (...) No puede haber sólo una única vez en que un hombre siga una regla. (...) Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones). Entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica”.<sup>69</sup> Si bien la utilización del lenguaje está en dependencia del seguimiento de reglas, estas reglas no determinan unívocamente el uso del lenguaje, quedan abiertas diferentes posibilidades de continuación; las posibles conexiones entre lenguaje y realidad son tan amplias como la multiplicidad de *juegos de lenguaje*, pues de

---

<sup>67</sup> IF, §154. De aquí que hablar un lenguaje, nombrar, referir, significar, no son ni dependen de un proceso mental: “la gramática de “significar” no se parece a la de la expresión “imaginarse algo” y similares. (...) Esto está conectado con la concepción del nombrar como un proceso oculto, por así decirlo. Nombrar aparece como una *extraña* conexión de una palabra con un objeto. (...) Pues los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje *hace fiesta*. Y *ahí* podemos figurarnos ciertamente que nombrar es algún acto mental notable, casi un bautismo de un objeto” [IF, §38].

<sup>68</sup> IF, §340.

<sup>69</sup> IF, §199.

acuerdo con las tareas y fines de cada *juego* se instituye la manera propia en que las expresiones adquieren sentido.

Con la noción de *juegos de lenguaje*, Wittgenstein subraya que hablar o usar un lenguaje consiste en realizar acciones de muy distintos tipos y que el lenguaje es un instrumento que cumple una gran diversidad de funciones; los *juegos* se guían de acuerdo con las reglas que los usuarios establezcan, son estas normas las que confieren sentido a las palabras, las que deciden la función que han de cumplir en las manifestaciones lingüísticas. Por ello, los *juegos de lenguaje* son múltiples y variados, no pueden ser reducidos a unidad alguna, son actividades regladas y autosuficientes dadas dentro de una comunidad determinada, que conforman un todo irreductible a un metajuego de lenguaje, que cristalizan en costumbres e instituciones y que, por lo tanto, suponen una sociedad, una *forma de vida*: “la expresión *juego de lenguaje* debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida”.<sup>70</sup> Vale aclarar que en Wittgenstein las *formas de vida*, si bien se apoyan en un sustrato natural del género humano (ej.: la capacidad de hablar), hacen referencia principalmente a formas culturales, antropológicas, de comprender y conducirnos; de aquí que existan diversas *formas de vida*, no una única, en distintos lugares y épocas, de acuerdo con los intereses, normas, patrones de educación, sentimientos, etc. predominantes en cada cultura. Así, entrelazadas con las *formas de vida* surgen las diferentes prácticas lingüísticas y modos de uso que luego aparecen como naturalmente dados para quienes pertenecen a una cultura determinada; el lenguaje reposa sobre *formas de vida* cambiantes históricamente pero que se presentan como una totalidad homogénea para los hablantes inmersos en ella, por lo que para comprender un lenguaje es necesario conocer conjuntamente la *forma de vida* en que está inscripto.

---

<sup>70</sup> IF, §23. La noción de *juego de lenguaje* es introducida por Wittgenstein en el *Cuaderno azul*, donde los considera modos de utilización de signos dados en formas primitivas de lenguaje o en lenguaje primitivos (como el de los niños), que facilitan el estudio del lenguaje ya que “aparecen sin el fondo perturbador de los procesos de pensamiento altamente complicados” [CAM, p. 45] y permitirían ir ascendiendo en forma gradual hasta las formas más complejas. De esta primera concepción analítico-genética no quedan muchos rastros en el tratamiento que hace de dicho concepto en las *Investigaciones*, pero ya en el *Cuaderno marrón* –un año después de *Cuaderno azul*– se reflejan las principales características que luego mantendrá hasta sus últimos escritos (y que son las aquí expuestas) [cfr.: Baker, G.P. y Hacker, P.M. *Wittgenstein: Meaning and Understanding. Essays on the Philosophical Investigations (Volume I, Essays)*. Oxford, Basil Blackwell, 1984, pp. 51-56].

Wittgenstein resalta asimismo los rasgos de completitud y entrelazamiento con la acción que son propios de los *juegos de lenguaje*, “llamaré también “juego de lenguaje” al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado”.<sup>71</sup> Considerar a los *juegos de lenguaje* como totalidad no hace referencia a que éstos se presenten de modo cerrado y acabado, pues en la dinámica que les es propia van incorporando nuevas configuraciones y elementos, sino a que en cada momento cuentan con los componentes necesarios para su funcionamiento, es decir que no necesitan de elucidación o complementación externas para cumplir con las funciones que interesan a los participantes o que éstos les han atribuido en un determinado momento. Y la intrínseca relación del lenguaje con la acción es un aspecto colocado en primer orden por Wittgenstein, su alta capacidad realizativa es lo que vuelve tan importantes a los *juegos de lenguaje*, no son sus capacidades representativas, expresivas o lógicas donde reside el principal interés, sino en que producen e institucionalizan los aspectos sobresalientes que sirven de patrones para nuestra vida; la centralidad otorgada a la acción como elemento cardinal de las prácticas lingüísticas queda inmejorable y sintéticamente expresada en la aplicación que hace Wittgenstein al lenguaje de la célebre frase del *Fausto* de Goethe: “el lenguaje –quiero decir– es un refinamiento, *im Anfang war die Tat* (“en el comienzo fue la acción”).<sup>72</sup>

El concepto de *juego de lenguaje*, además, no puede separarse de la idea que el lenguaje es un instrumento que cumple una gran diversidad de funciones: “piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra (...). Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras”.<sup>73</sup> La concepción instrumental del lenguaje subraya que sólo en apariencia éste posee uniformidad de estructuras y fines, cuando en realidad bajo ese aspecto

---

<sup>71</sup> IF, §7. Respecto de la completitud, asimismo en el *Cuaderno marrón*: “no estamos contemplando los juegos de lenguaje que describimos como partes incompletas de un lenguaje, sino como lenguajes completos en sí mismos, como sistemas completos de comunicación humana” [CAM, p. 116].

<sup>72</sup> Wittgenstein, Ludwig. “Cause and Effect: Intuitive Awareness”/“Ursache und Wirkung: Intuitives Erfassen”, *Philosophia*, vol. 6, n° 3-4, 1976, p. 420 [una traducción de este artículo está incluida en: Wittgenstein, Ludwig. *Ocasiones filosóficas (1912-1951)*. Cátedra, Madrid, 1997].

<sup>73</sup> IF, §11. Con respecto a la visión instrumental del lenguaje, también §569: “el lenguaje es un instrumento. Sus conceptos son instrumentos”, §421: “¡mira la proposición como un instrumento, y su sentido como su empleo!”, y §23: “es interesante comparar la multiplicidad de herramientas del lenguaje y de sus modos de empleo, la multiplicidad de géneros de palabras y oraciones, con lo que los lógicos han dicho sobre la estructura del lenguaje”.

incluye una gran diversidad de empleos irreductibles a un único paradigma. Al igual que los nombres no tienen una naturaleza común que sirva para identificarlos de modo inequívoco, no existe una forma general de la proposición o del lenguaje; es claro que para Wittgenstein la noción de *juego de lenguaje* tiene límites difusos y multiformes pero no por ello deja de ser un concepto con entidad suficiente ni de presentar utilidad en las indagaciones teóricas. La agrupación de tan disímiles entidades bajo un mismo término se da gracias a que comparten características similares, rasgos análogos necesarios para la identificación, *parecidos de familia* (*Familienähnlichkeiten*): “en vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay nada en absoluto común a estos fenómenos por lo cual empleamos la misma palabra para todos –sino que están *emparentados* entre sí de muchas maneras diferentes. Y a causa de este parentesco, o de estos parentescos, los llamamos a todos “lenguajes”. (...) Vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y de detalle. No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión «parecidos de familia»”.<sup>74</sup> En consonancia con los principios metodológicos de esta etapa, que recomiendan desistir del *ansia de generalidad*, los *juegos de lenguaje* deben buscar la particularidad presente en cada práctica lingüística y resaltar las diferencias y posibilidades encerradas en ellas, por ello no sólo actúan como modos de funcionamiento del lenguaje sino también como recursos metodológicos que pueden servir para lograr la *representación sinóptica* –abordada en párrafo anterior– y así comparar y ahondar en las características de las distintas formas de lenguaje; “nuestros claros y simples juego de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje –como si fueran primeras aproximaciones, sin consideración de la fricción y de la resistencia del aire. Los juegos de lenguaje están más bien ahí como *objetos de comparación* que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza”.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> IF, §§65-67. También §108: “reconocemos que lo que llamamos “proposición” y “lenguaje” no es la unidad formal que imaginé, sino que es la familia de estructuras más o menos emparentadas entre sí”. Baker y Hacker hacen hincapié en que, justamente, la noción de *parecidos de familia* es utilizada por Wittgenstein en forma crítica, para atacar el dogma de que *deben* encontrarse propiedades comunes para la aplicación de los términos generales [cfr.: Baker, G.P. y Hacker, P.M. *Wittgenstein: Meaning and Understanding*. Op. Cit., pp. 185-197].

<sup>75</sup> IF, §130.

Los nuevos participantes se integran a los *juegos de lenguaje* mediante instrucción; el aprendizaje de los fundamentos y reglas que rigen cualquier juego se dan mediante la práctica y participación activas, esto es lo que permite que luego se desempeñen como integrantes competentes y posean concepciones y juicios concordantes entre sí.<sup>76</sup> Contra lo que ha sostenido la tradición individualista, para Wittgenstein los *juegos de lenguaje* constituyen la base a partir de la cual se pueden ir desarrollando los procesos y sentimientos subjetivos, éstos no los definen sino que son secundarios respecto de aquellos, “no interesa la explicación de un juego de lenguaje mediante nuestras vivencias, sino la constatación de un juego de lenguaje. (...) ¡Considera el juego de lenguaje como lo *primario*! ¡Y considera los sentimientos, etc., como un modo de ver, de interpretar, el juego de lenguaje!”.<sup>77</sup> Esta predominancia de los *juegos de lenguaje* sobre las instancias individuales y subjetivas hace que aquel o aquello que es tomado como criterio o patrón para establecer algo no lo sea por sí mismo, sino porque en el *juego* en que está inmerso se le ha atribuido esa función; de aquí que no *domine* o pueda arrogarse la potestad sobre ese *juego de lenguaje*, por el contrario, es éste el que le otorga esa autoridad; “lo que, aparentemente, *tiene* que existir, pertenece al lenguaje. Es un paradigma en nuestro juego; algo con lo que se hacen comparaciones. Y constatar esto puede ser hacer una constatación importante; pero sin embargo una constatación concerniente a nuestro juego de lenguaje –a nuestro modo de representación”.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Aparte de expresarlo en las *Investigaciones filosóficas*, esto queda patente en diversos párrafos de *Zettel*, por ejemplo en §387: “una educación absolutamente distinta de la nuestra también podría ser el fundamento de conceptos completamente distintos” y §419 “el fundamento de cualquier explicación está en el entrenamiento”. Wittgenstein, Ludwig. *Zettel*. México, UNAM, 1997 [Zettel. London, Basil Blackwell, 1967].

<sup>77</sup> IF, §§655-6.

<sup>78</sup> IF, §50. El *alcance* de los conceptos de la teoría de los *juegos de lenguaje* de Wittgenstein no está exenta de fervientes discusiones, podríamos clasificar las principales posturas sobre el tema en dos grandes líneas. Según una, aceptar la tesis de que cada juego no puede ser conocido ni juzgado desde los fundamentos de otras *formas de vida* implica que son incommensurables –no hay jerarquía entre ellos pues no existe un juego ideal que sirva de patrón de comparación– y, entonces, la mayoría de las afirmaciones hechas en las *Investigaciones* carecen de sentido universal: el singularismo de los *juegos de lenguaje* vuelve ilegítima la pretensión de brindar cualquier teorización general sobre ellos. En tanto que la otra línea supone que la teoría de los *juegos de lenguaje* puede funcionar como base para un meta-juego de lenguaje que tenga por misión aclarar y fijar ciertos parámetros para los demás juegos, por lo que sería capaz de alcanzar una extensión superior a la de la propia *forma de vida* en que fue generado. Éste punto es el eje vertebral de las discusiones entre las continuaciones de Wittgenstein sugeridas por Winch, Lyotard y los posmodernistas (ligadas a la primera posición) y aquellas realizadas por Habermas, Apel y los partidarios del modernismo crítico (afines a la segunda postura).

El carácter social e institucional otorgado al lenguaje conduce a que Wittgenstein sostenga su conocido argumento contra el lenguaje privado, es decir, contra la existencia de lenguajes en que estén ausentes criterios de corrección que vayan más allá del individuo que los utiliza y que estarían compuestos por términos que parecerían ser conocidos o poseer significado sólo para quien los ha creado, “acordémonos de que hay ciertos criterios de conducta para saber que alguien no entiende una palabra (...). Y criterios de que “cree entender” la palabra, de que conecta un significado con ella, pero no el correcto. Y finalmente criterios de que entienden correctamente la palabra. En el segundo caso podría hablarse de una comprensión subjetiva. Y podríamos llamar “lenguaje privado” a los sonidos que ningún otro entiende pero yo *parezco entender*”.<sup>79</sup> El argumento en contra del lenguaje privado ocupa un lugar central y es desarrollado extensamente en las *Investigaciones* y conecta en forma directa con, o se desprende de, la crítica al modelo de seguir reglas privadamente. Wittgenstein se opone tanto al lenguaje como expresión privada, pues no hay reglas correctas en el uso privado de las palabras y tampoco existen criterios de aplicación para comparar una expresión con las demás, como al lenguaje como expresión referida a las sensaciones privadas, porque no hay manera de comprobar si se hace referencia a lo mismo con igual término. La afirmación de alguien acerca de que posee un sistema simbólico propio pleno de sentido adolecería, por lo tanto, de dos fallas: a) no poseer valor social en absoluto y b), debido a que el sentido se constituye a través de las actividades comunitarias, carecer en última instancia también de significado; además, la aceptación del lenguaje privado reconduciría hacia el solipsismo que, como hemos visto, tantas críticas recibe en las *Investigaciones*.

Por supuesto que Wittgenstein no se opone a la existencia de vivencias internas o procesos mentales que acompañen las emisiones lingüísticas, ni a que éstos puedan expresarse de distintos modos en el lenguaje, sino a que ellos actúen como criterios decisivos en la adscripción de determinados estados o en la dotación de sentido a una expresión. Es claro que las experiencias subjetivas existen, pero el lugar que ocupan y

---

<sup>79</sup> IF, §269. Asimismo §243: “¿pero sería también imaginable un lenguaje en el que uno pudiera anotar o expresar sus vivencias internas (...) para su uso propio? –¿Es que no podemos hacerlo en nuestro lenguaje ordinario? –Pero no es eso lo que quiero decir. Las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje”. También IF §§244 y ss., 257 y 288.

la validez que se les otorga se deben al uso que se hace de ellas dentro de los *juegos de lenguaje*; aprendemos a elaborarlas y reconocerlas de acuerdo con el empleo que tengamos en nuestras prácticas públicas y, en definitiva, existen gracias a una *ficción gramatical* que incardina en el *protofenómeno* de los *juegos de lenguaje*.<sup>80</sup> En este sentido, los significados, las intenciones, los deseos, las voliciones, etc. no son estados previos que luego desencadenan la acción, sino que constituyen un determinado tipo de acción y están entrelazados con las interacciones públicas desde el inicio, no subsisten por sí mismos, surgen de un contexto pre-interpretado definido a partir de las prácticas lingüísticas; por ello, incluso “la intención está encajada en la situación, las costumbres e instituciones humanas”.<sup>81</sup> En lo lingüístico, una oración puede tener muchos sentidos, independientemente de la intención con que haya sido pronunciada, hay un predominio del contexto de uso por sobre los contenidos mentales en el establecimiento del significado. Con su oposición al lenguaje privado, Wittgenstein lanza un ataque certero contra la noción idealista de que las representaciones que están en la mente constituyen el significado de las palabras y, en consonancia con lo analizado sobre subjetividad en el párrafo anterior, contra la potestad epistémica del *yo* sobre los procesos mentales y lingüísticos actuantes en la constitución del significado, éste no se forma ni reside en instancias vinculadas al sujeto con exclusividad (mente, conciencia, conceptos privados, etc.) sino que proviene y remite a las prácticas simbólicas colectivas.

En resumen, en la concepción del lenguaje wittgensteiniana sobresale la importancia y la atención que deben prestarse al carácter social e institucional del lenguaje, a las reglas y los factores constituyentes en toda actividad lingüística –que van mucho más allá de los procesos racionales–, a la diversidad de *juegos de lenguaje*, a las múltiples formas y funciones que presentan los lenguajes de acuerdo con los intereses y propósitos que persiguen, a la imposibilidad de elaborar lenguajes privados y a la prioridad que posee lo que llevamos a cabo con el lenguaje antes que cualquier otra característica. Lo expuesto aquí pretendemos que haya servido para demostrar en forma clara el núcleo de la perspectiva pragmática de cuño wittgensteniano: lenguaje e interacción están ligados indisolublemente, ambos no son

---

<sup>80</sup> Cfr.: IF, §§307 y 654-5.

<sup>81</sup> IF, §337.

posibles ni inteligibles sin el otro. Sin abordar el lenguaje –en tanto acción lingüística–, todo acercamiento a las demás acciones humanas es parcial y erróneo; y si *desprendemos* del lenguaje las múltiples acciones entrelazadas y realizadas con él, éste se vuelve una entidad fantasmagórica o bien comprensible sólo de modo muy defectuoso. La profundización del carácter institucional de las acciones hechas *en* y *con* el lenguaje es la vía para desentrañar aquello que incluyen y posibilitan los procesos lingüísticos, en esto el pensamiento de Wittgenstein ha abierto múltiples senderos que no cesan de ser transitados en diversas direcciones y que, tal vez en parte por el tono dialógico y aforístico de sus exposiciones, ha sido fuente de muy divergentes continuaciones, las cuales, sin embargo, coinciden ampliamente en señalar la innegable originalidad y ascendencia de sus reflexiones para el establecimiento y desarrollo de la perspectiva pragmática dentro de la filosofía del lenguaje contemporánea.

### **III) AUSTIN: lenguaje ordinario y teoría de los actos de habla**

Es bien conocida, y por ello no nos detendremos aquí en ella, la nula interacción y mutua desconfianza entre Wittgenstein y Austin al momento de elaborar sus teorías debido a los diferentes ámbitos de pertenencia, modos de practicar la filosofía y temperamentos de ambos autores;<sup>82</sup> es por ello que los potentes núcleos de coincidencias que subyacen en sendos pensamientos recién fueron recogidos y puestos en diálogo mancomunado a través de la producción de filósofos posteriores. En vista de esto, lo que haremos en este tramo es exponer aquellos aspectos de las reflexiones austinianas que mayor relevancia presentan para nuestro tema en cuanto

---

<sup>82</sup> El carácter mucho más sistematizador, parsimonioso, cooperativo e incluso humorístico del pensamiento de Austin contrasta con el modo de reflexión y exposición cambiante, nervioso, solitario y angustiado de Wittgenstein. Si bien está acreditado que Austin discutió las *Untersuchungen* con sus estudiantes en algunos de sus famosos encuentros matinales de los sábados antes de dictar las conferencias en Harvard en 1955 (luego recogidas en *How to do Things with Words*), no hace mención explícita a Wittgenstein en ningún momento de ellas y tampoco en los ensayos compilados en *Philosophical Papers*, sólo se refiere elípticamente a él en la tercer conferencia para la BBC en 1956 cuando habla del “movimiento del uso del lenguaje” y critica la tendencia de este movimiento a darse por vencido ante los que consideran “infinitos usos del lenguaje”. Cfr.: Austin, John. “Performative Utterances”, en: *Philosophical Papers*. London, Oxford University Press, 1962, p. 221 (a partir de aquí PP) [“Emisiones realizativas”, en: *Ensayos filosóficos*. Madrid, Revista de Occidente, 1975, p. 218 (de aquí en más EF)].



proponen un nuevo modo de aproximación metodológica y teórica al lenguaje desde la filosofía (cuestiones que, nos atrevemos a sostener con escaso margen de dudas, son también las de mayor importancia en su obra) y que, a su vez, *muestran* el sustrato común forjado en los inicios de la perspectiva pragmática. Para ello, hemos dividido la exposición en dos momentos: a) principios teóricos y metodológicos de la investigación filosófica del lenguaje en la visión de Austin, y b) especificaciones acerca de los *realizativos* y de su *teoría de los actos de habla*; tras lo cual exponemos brevemente los principales puntos de coincidencia entre Wittgenstein y Austin que son de nuestro interés.

### **a) Concepción filosófica y metodología de análisis del lenguaje**

Austin nunca brinda en sus escritos una concepción general de la filosofía, como así tampoco nociones definitivas acerca de sus problemas o de la metodología que debe guiarla, pero en distintas partes de sus ensayos presenta determinadas indicaciones y precisiones –aunque más no fueran negativas o bien precedidas de cláusulas particularizantes– que sirven para bosquejar los fundamentos de sus propias investigaciones y que han tenido amplio impacto en la filosofía del lenguaje subsiguiente (principalmente anglosajona, pero no con exclusividad). Para Austin no constituye una preocupación primordial encauzar sus indagaciones dentro de la gran tradición filosófica o que sean reconocidas como parte de ésta –incluso no se interesa en particular por la distinción entre problemas filosóficos y lingüísticos–; su aversión a *instalarse* dentro de los conceptos y los términos más propios de la filosofía tradicional está en relación con su desconfianza hacia la adopción y continuación de los modos propios del quehacer filosófico, pues ve oculta en ellos cierta tendencia a la facilidad, simplificación y generalidad. Austin, justamente, previene contra la tendencia propia de la filosofía a encontrar respuestas que propenden a reducir la complejidad de aquellos temas con lo que se enfrenta; “debemos evitar a toda costa las simplificaciones excesivas, que estaríamos tentados de considerar como la enfermedad profesional de los filósofos, si no fuera su profesión”.<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> Austin, John. *How to do Things with Words*. Oxford, Oxford University Press, 1962, p. 38 (a partir de aquí HTW) [*Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona, Paidós, 1990, p. 80 (de aquí en más CP)]. En un sentido y con expresión similares, cierra “Performative Utterances”

En la visión austiniana, la tarea de la filosofía pasa en forma central por analizar y tratar de elucidar el lenguaje común y las nociones y distinciones presentes en él y no aquellas provenientes de elaboraciones técnicas o ambiciones especulativas, si bien éstas pueden llegar a ser de ayuda en distintos momentos. Claro que para las aspiraciones sistemáticas de Austin “no basta con demostrar lo listos que somos mostrando qué oscuro es todo”;<sup>84</sup> la filosofía debe actuar ordenadamente tomando determinados campos de expresiones, proceder a recorrerlos en forma exhaustiva y apuntar a construir sistemas que contengan cada vez mayor claridad acerca de las áreas del lenguaje estudiadas. La función de la filosofía no es meramente descriptiva, también participa activamente separando usos apropiados e inapropiados, incorporando distinciones y aspectos novedosos a los conceptos ya existentes e introduciendo nuevos términos (la afición de Austin por los cuidados neologismos es una buena muestra de ello). Tanto el carácter activo y creador de la filosofía como las precauciones que toda aproximación filosófica debe tener ante las tendencias a *someter* el lenguaje común a categorías abstractas ya establecidas y *extraviarse* en laberintos lingüísticos generados por las mismas disquisiciones filosóficas (propio de la filosofía clásica), o bien *dejar todo como está* (más asociado a una línea wittgensteniana), quedan expresados con claridad en la siguiente frase de alto tono programático: “aunque no valdrá forzar el lenguaje efectivo para ajustarlo a algún modelo preconcebido, *igualmente* no valdrá, habiendo descubierto los hechos sobre el «uso ordinario», *quedar contentos* con esto, como si no hubiera más que discutir y descubrir. Puede haber muchas cosas que cabría que sucedan y de hecho suceden que exigirían un lenguaje nuevo y mejor para describirlas. Muy frecuentemente los filósofos se embarcan sólo en esta tarea cuando parecen estar usando retorcidamente las palabras de una manera tal que no tiene sentido de acuerdo con el «uso ordinario»”.<sup>85</sup>

---

afirmando que: “no son las cosas, sino los filósofos los que son simples. Supongo que habrán oído decir que la simplificación excesiva es la enfermedad profesional de los filósofos, y en cierto modo se podría estar de acuerdo con ello. Pero por una secreta sospecha de que es su profesión” [Austin, John. “Performative Utterances”, en: PP, p. 239 (“Emisiones realizativas”, en: EF, p. 231, traducción ligeramente modificada)].

<sup>84</sup> Austin, John. “A plea for Excuses”, en: PP, p. 137 (“Un alegato en pro de las excusas”, en: EF, p. 180).

<sup>85</sup> Austin, John. “The Meaning of a Word”, en: PP, p. 37 (“El significado de una palabra”, en: EF, p. 81, traducción ligeramente modificada). Sostenemos que es programático no sólo por la

Si bien Austin pone permanentemente en guardia frente a los enredos y malentendidos filosóficos, cabe aclarar que no todas las confusiones dadas en nuestra disciplina son vanas o inconducentes; aquí no es cuestión de erradicarlas sin miramientos como si de una aberración insalvable se tratara, sino que algunas de ellas pueden ayudar en la consolidación de una nueva visión y servir, de algún modo, como punto de partida: “en filosofía hay muchas confusiones que no es ninguna desgracia haber cometido; cometer una confusión que sirve de fuente y suministra una base, lejos de ser fácil, exige una (*una*) forma de genio filosófico”.<sup>86</sup> Si algunas de estas confusiones nos ayudan a abrir nuevos caminos, destrabar los ya existentes o bien señalarnos el momento de un salto hacia otra vía, entonces son confusiones prolíficas que han cumplido un cometido y no pueden ser reducidas a meros sinsentidos; que buena parte de los filósofos incurra en determinados errores no implica que la totalidad de sus elucubraciones sea inservible. Además, como grandes áreas del lenguaje han incorporado a lo largo de los siglos y hacen uso en forma corriente de diferentes términos filosóficos (y, por lo tanto, de sus malentendidos o aciertos), no es tan simple establecer una separación que aisle y ponga fin a las confusiones provenientes de la filosofía, como si de un accesorio o un fenómeno encerrado en sí mismo se tratara.

Austin sostiene que el lenguaje común es la *primera* palabra para la filosofía, aunque no constituye la *última* palabra (tal como lo hemos invocado en la primera parte de este capítulo), pero lo más interesante es ver por qué le atribuye esta función y qué propiedades le otorga a la filosofía respecto de ella: “ciertamente, el lenguaje ordinario no puede tener la pretensión de ser la última palabra, si es que existe tal cosa. Incorpora (...) la experiencia y la agudeza heredadas de muchas generaciones de hombres. Ahora bien, esa agudeza se ha centrado primariamente en las ocupaciones prácticas de la vida. Si una distinción funciona bien para los propósitos prácticos de la vida ordinaria (lo cual no deja de ser una hazaña, pues incluso la vida ordinaria está llena de casos difíciles), entonces es seguro que tiene que haber algo en ella, algo remarcará; aunque es bastante de esperar que no sea la mejor forma de ordenar las

---

utilización de recomendaciones en tiempo futuro, sino también porque pertenece a uno de sus escritos tempranos, redactado en 1940.

<sup>86</sup> Austin, John. “Ifs and cans”, en: PP, p. 152 (“Sis y puedes”, en: EF, p. 193).

cosas si nuestros intereses son más amplios o más intelectuales que los ordinarios”.<sup>87</sup> Es decir, las fortalezas y posibilidades que el lenguaje ordinario abre a la filosofía se encuentran en la exitosa *practicidad* del conocimiento que encierra, eso es lo que convierte en provechoso e ineludible su estudio, pero allí también residen sus limitaciones: el carácter eminente práctico del lenguaje corriente brinda el suelo pero no el tope para una actividad como la filosofía, caracterizada por poseer procedimientos y objetivos más abstractos. La filosofía debe nutrirse de –y para nada menospreciar– las propiedades y todo el trabajo intelectual ínsito en el lenguaje común, pero no tiene que resignarse y conformarse –plácidamente sostendría Austin– sólo con lo que ya fue realizado en él, sino que debe tener la capacidad de introducir el andamiaje teórico propio de éste dentro de nuevas proyecciones conceptuales que guarden mayor relación con las características e intereses propios de la filosofía, que a todas vista hace un uso mucho menos *práctico* del lenguaje.

En todo momento, Austin hace hincapié en que el abordaje pragmático lleva la delantera por sobre el semántico-sintáctico, el interés de la filosofía por el lenguaje está en dependencia de la capacidad que éste tiene para realizar muy distintos tipos de actos; las indagaciones lingüísticas no deben tener como fin –o al menos no única o primordialmente– esclarecer nuestra relación con el lenguaje, sino nuestra relación con el mundo natural y social a través del lenguaje.<sup>88</sup> Es más, esta preocupación no es exclusiva de la filosofía, sino que la comparte con las demás disciplinas cercanas que estudian el lenguaje, y es de esperar, según las apreciaciones austinianas, que termine constituyendo un nuevo ámbito del conocimiento que logre independizarse de la filosofía (como lo hicieron otras ciencias en siglos anteriores) en pos de mayores niveles de precisión y trabajo *en terreno* en un futuro no muy lejano, “¿no es posible que el siglo venidero pueda ver el nacimiento, mediante la labor conjunta de filósofos, gramáticos y otros numerosos estudiosos del lenguaje, de una verdadera y exhaustiva

---

<sup>87</sup> Austin, John. “A plea for Excuses”, en: PP, p. 133 (“Un alegato en pro de las excusas”, en: EF, p. 177).

<sup>88</sup> De allí que Austin sugiera como posible denominación –aunque le parece demasiado ampulosa– para su propio modo de hacer filosofía la de *fenomenología lingüística*; término que finalmente no fue asociado para nada con su nombre, pero que es relevante de lo que considera primordial al momento de encarar las indagaciones filosóficas, ya que lo encuentra más adecuado que *análisis del lenguaje* o *filosofía lingüística* o *analítica*: la primera denominación resaltaría que lo que interesa son los fenómenos que se expresan y realizan con el lenguaje, en tanto que las dos últimas darían la errónea idea de que la filosofía trata nada más que con cuestiones lingüísticas.

*ciencia del lenguaje*? Entonces nos libraremos de una parte más de la filosofía (aún quedarán muchísimas) de la única manera en que podemos siempre librarnos de la filosofía, lanzándola hacia arriba”.<sup>89</sup>

Respecto de los aspectos metodológicos, también para Austin es insoslayable la multiplicidad pragmática de métodos a emplear en filosofía. En el análisis de los problemas lingüísticos que interesan a la filosofía no existe un único método válido o recomendado, sino varios, ya que es necesario examinar numerosos problemas desde variadas perspectivas y con distintos argumentos o a través de diferentes ejemplos. Las ventajas que encuentra Austin en el método del que hecha mano para hacer filosofía –“*uno* de los métodos filosóficos”– están en conexión con que comienza por tener presente y hacer usufructo de todo el bagaje incorporado en los usos del lenguaje ordinario y a partir de allí ir tratando de establecer niveles crecientes de integración y precisión, lo cual no garantiza la solución o respuesta definitiva a los distintos problemas, pero es el mejor camino para no *extraviarse* en el desarrollo de las investigaciones. El abordaje metodológico debe tomar en cuenta las características presentes en el lenguaje ordinario y dimensionar las tareas y la valía de los procedimientos con que encara su estudio; “las formas primitivas o primarias de las expresiones conservan, en este respecto, la «ambigüedad», «equivocidad», o «vaguedad» del lenguaje primitivo; ellas no explicitan la fuerza precisa de la expresión. Esto puede tener sus ventajas, pero la sofisticación y el desarrollo de las formas y procedimientos sociales necesita clarificación. Pero téngase en cuenta que esta clarificación no es más ni menos creadora que un descubrimiento o una descripción. Se trata por igual de introducir distinciones claras como de aclarar distinciones ya existentes”.<sup>90</sup>

Austin justifica la elección del método de análisis pragmático del lenguaje fundamentalmente en tres razones, las que presenta en un párrafo de “*A plea for*

---

<sup>89</sup> Austin, John. “Ifs and cans”, en: PP, p. 180 (“Sis y puedes”, en: EF, p. 215).

<sup>90</sup> HTW, p. 72 (CP, p. 116, traducción ligeramente modificada). La confianza de Austin en lo que hace a las potencialidades positivas del estudio del lenguaje común se refleja de distintos modos, incluso sostiene que debe protegérselo de usos abusivos: “quizá este método, al menos como *uno* de los métodos filosóficos, apenas requiera justificación en la actualidad –es muy evidente que hay oro en aquellas colinas; más oportuna sería una advertencia del cuidado y la minuciosidad que se necesitan para no caer en descrédito” [Austin, John. “A plea for Excuses”, en: PP, p. 129 (“Un alegato en pro de las excusas”, en: EF, p. 174)].

*Excuses*” que consideramos conveniente citar *in extenso*, para luego analizar cada motivo en particular:

“En primer lugar, las palabras son nuestras herramientas, y, como mínimo, debiéramos usar herramientas pulidas: debiéramos saber qué significamos y qué no, y debemos prevenirnos contra las trampas que el lenguaje nos tiende. En segundo lugar, las palabras no son (excepto en su propio pequeño rincón) hechos o cosas: necesitamos por tanto arrancarlas del mundo, mantenerlas aparte de y frente a él, de modo que podamos darnos cuenta de sus inadecuaciones y arbitrariedades, y podamos re-mirar el mundo sin anteojos. En tercer lugar, y más esperanzador, nuestro *stock* común de palabras incorpora todas las distinciones que los hombres han hallado conveniente hacer, y las conexiones que han hallado conveniente establecer, durante el tiempo de vida de muchas generaciones; éstas son seguramente más numerosas, más acertadas, dado que han soportado la larga prueba de la supervivencia del más apto, y del más sutil, al menos en todos los asuntos ordinarios y razonablemente prácticos, más que cualquiera que usted o yo probablemente imaginásemos en nuestros sillones en una tarde –el método alternativo más preferido”.<sup>91</sup>

Respecto del primer aspecto, debemos preocuparnos por indagar el lenguaje, sus formas típicas y sus usos, para conocer los modos en que actúa sobre nuestras acciones y sirve para elaborar representaciones, hábitos, etc.; no sólo que las palabras ocupan un lugar central y cumplen funciones bien específicas dentro de la realidad, sino que también constituyen el *material* sobre el que y con que trabaja la filosofía: es su terreno y, a la vez, los instrumentos con que opera en dicho terreno. El lenguaje ordinario provee de múltiples distinciones que nos resultan vitales y útiles en nuestra tarea filosófica, pero a su vez también incluye diferentes equívocos o malentendidos, por ello se vuelve necesario tener especial cuidado con los diferentes tipos de funcionamiento de las emisiones y con la manera en que pretendemos utilizarlas, tanto por lo positivo como por lo negativo que yace en sus entrañas. En cuanto al segundo ítem, si bien las palabras forman parte de la realidad y sirven para realizar diferentes acciones, tienen un modo de existencia claramente distinto a los demás objetos reales; ni en su constitución ni en su funcionamiento pueden ser equiparadas a

---

<sup>91</sup> Austin, John. “A Plea for Excuses”, en: PP, pp. 129-30 (“Un alegato en pro de las excusas”, en: EF, p. 174, ligeramente modificado).

éstos, por lo que corresponde analizarlas especialmente y en detalle de acuerdo con su propia especificidad. En relación con ello, cabe señalar que ese *arrancarlas* del mundo que sostiene Austin no se refiere a aislarlas y mantenerlas sin contacto con él (en tal caso la visión pragmática devendría en mera sintáctica), sino a otorgarles en nuestras investigaciones similar lugar especial, diferenciado, al que ya tienen en el mundo justamente por su peculiar capacidad realizativa *dentro* de la realidad. En cuanto al tercer y último motivo, el análisis del lenguaje ordinario no tiene por fin nada más aprender a manejarlo correctamente y lograr la depuración de las confusiones que puedan estar presentes en él, sino que debe servir –además y principalmente– para desarrollar y conocer más en profundidad nuestras formas de aprehender y estructurar la realidad.<sup>92</sup> Esta posibilidad que nos da el lenguaje ordinario es incomparablemente superior a cualquier intento basado en abstracciones o supuestos, ya sean individuales o disciplinares; las largamente trabajadas especificaciones, construcciones y relaciones incorporadas al lenguaje constituyen un ayudante primordial para las investigaciones filosóficas que no es conveniente despreciar, cualquier reflexión debe basarse en la riqueza que yace en los modos de utilización corriente del lenguaje. Estos elementos señalados en el tercer ítem hacen que los objetivos que persigue este tipo de investigación y los logros que puede llegar a alcanzar sean más bien modestos según la perspectiva de Austin, pero que a su vez presenten una ganancia preponderante en comparación con los modos tradicionales del filosofar; respecto de ello sostiene en “*Three Ways of spilling Ink*” que: “entonces habremos llegado a nada más que a una exposición de determinados «conceptos» ordinarios empleados por los hablantes de castellano; pero también a nada menos. Y no es poca cosa. Estos conceptos se habrán desarrollado a lo largo de un amplio período; es decir, habrán encarado la prueba del uso práctico, de continuos casos difíciles, mejor que sus esfumados rivales”.<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> Es más que clara la asociación que establece Austin entre el significado de pensamientos y lenguaje, de conceptos y palabras: “parece claro, entonces, que preguntar «si poseemos un cierto concepto» es lo mismo que preguntar si una cierta palabra –o mejor, las oraciones en que ocurre– tiene algún significado” [Austin, John. “Are there *a priori* Concepts”, en PP, p. 12 (“¿Hay conceptos *a priori*?”, en: EF, p. 61)].

<sup>93</sup> Austin, John. “Tres modos de derramar tinta”, en: EF, p. 251. Dejamos aquí de lado en nuestra exposición, debido a que no fueron reasumidas especialmente por sus continuadores y tampoco poseen relevancia para nuestro estudio, las recomendaciones de Austin acerca de que las investigaciones deben tomar como prioridad los campos que no hubieran sido trajinados por la filosofía tradicional –para que ya no estén *contaminados* de antemano con conceptos y confusiones propias de la

Pues bien, el ámbito teórico específico hacia el que Austin orienta estas indicaciones y concepciones filosóficas y metodológicas es su *teoría de los actos de habla*. En ella, Austin inaugura el tratamiento de los *realizativos* dentro de la filosofía del lenguaje y de la doble estructura performativo-proposicional de toda emisión lingüística (que luego sería profundizada especialmente por Searle), en la que diferencia entre el significado proposicional y la fuerza ilocucionaria de las expresiones. A través de esta teoría, Austin remarca que todos los tipos de emisiones comparten la función pragmática de constituirse a la vez en actos de decir y de hacer algo y abre una bisagra en la filosofía del lenguaje que impide volver a tratar –en forma reduccionista– las promesas, mandatos, juramentos, etc. en base a la forma de los enunciados veritativos; de allí la relevancia que han adquirido sus reflexiones dentro de la filosofía pragmática contemporánea.

#### **b) Realizativos y *teoría de los actos de habla***

En sus escritos, Austin denuncia y crítica la *falacia descriptiva* en que han recaído los filósofos a lo largo de la historia al momento de estudiar el lenguaje, pues al centrarse en la función representativa han pasado por alto su capacidad para realizar distintas acciones y “han presupuesto que el papel de un «enunciado» sólo puede ser «describir» algún estado de cosas, o «enunciar algún hecho», con verdad o falsedad”.<sup>94</sup> La *falacia descriptiva* incurre en la vieja postura de entender el lenguaje sólo en base a la función de transmisión de descripciones gracias a su capacidad representativa/informativa, tomándola como único modelo, convirtiendo y reduciendo las demás clases de expresiones a formas secundarias o defectivas de la primera; por ello, “lo que necesitamos hacer con el caso de enunciar, y por la misma razón con describir e informar, es bajarlos un poco de su pedestal, darnos cuenta que son actos

---

filosofía– y que en su tarea deben valerse primordialmente de la ayuda sistemática del diccionario, el derecho y la psicología.

<sup>94</sup> HTW, p.1 (CP, p. 41). La falacia de tomar la descripción como la función paradigmática del lenguaje ya había sido planteada por Austin en un escrito de 1946, *Other Minds*, en el que señala que “aun si algún lenguaje es ahora puramente descriptivo, el lenguaje no lo fue en origen, y gran parte de él no lo es todavía. La emisión de expresiones rituales obvias, en las circunstancias apropiadas, no es *describir* la acción que estamos haciendo, sino *hacerla*”. [Austin, John. “Other Minds”, en: PP, p. 71 (“Otras mentes”, en: EF, p. 107)].



de habla no menos que todos esos otros actos de habla que hemos estado mencionando y discutiendo como realizativos”.<sup>95</sup>

Las emisiones realizativas lejos están de ser sinsentidos, se caracterizan por cumplir funciones importantes en nuestra vida cotidiana pero no tienen por objetivo describir o constatar algo –por lo que no pueden ser verdaderas o falsas– y al proferirlas lo que hacemos no es representar o informar un acto, sino llevarlo a cabo. Para que las emisiones realizativas concreten un acto deben cumplir una serie de condiciones, que consisten en que: a) exista un procedimiento convencional con efectos aceptados que incluya la emisión de palabras, b) estén presentes las personas y circunstancias apropiadas para el procedimiento, c) el procedimiento se efectúe correctamente, d) y también completamente, e) los participantes tengan las intenciones, pensamientos y sentimientos que fueran requeridos por el procedimiento, y f) cumplan con la conducta comprometida. En caso de que no estén presentes todas las condiciones para que el acto se cumpla, las emisiones realizativas son insatisfactorias y se dan los infortunios (*infelicities*), los cuales pueden ser de dos tipos básicos: si se incumple al menos una de las cuatro primeras condiciones, esto ocasiona que el acto intentado no se lleve a cabo y sea nulo (*void*), son lo que Austin denomina desaciertos (*misfires*); en tanto que si se dan las cuatro primeras condiciones pero no se cumple alguna de las dos últimas, el acto se puede efectuar pero origina un acto carente de valor, hueco (*hollow*), son los abusos (*abuses*) de procedimiento.<sup>96</sup>

Entre las condiciones de contexto necesarias para que una emisión sea afortunada se encuentran tanto la existencia de convenciones –condición a)– como la presencia de estados mentales subjetivos –condición e)–, lo cual luego ha generado diversas interpretaciones convencionalistas e intencionalistas de su teoría. Si bien retomaremos este punto más adelante, queremos dejar mencionado aquí que en distintas partes Austin resalta, por contraposición a cierto *olvido* de la tradición

---

<sup>95</sup> Austin, John. “Performative Utterances”, en: PP, pp. 236-7 (“Emisiones realizativas”, en: EF, p. 230, ligeramente modificado). El término *performative* es un neologismo de Austin (proveniente del verbo *to perform*: realizar) y suele volcarse como *realizativo* o *performativo*; aquí utilizamos mayoritariamente el primero ya que consideramos que *realizativo* tiene más fuerza para el castellano por sus resonancias idiomáticas y por ser también un neologismo para nuestra lengua, aunque nombramos los dos porque ambos términos son de uso frecuente en las traducciones y en la literatura secundaria.

<sup>96</sup> Cfr.: HTW, cap. II.

filosófica, el carácter convencional de las acciones humanas en general y de las prácticas lingüísticas en particular: “vale la pena recordar que una gran cantidad de las cosas que hacemos son al menos en parte de este género convencional. Los filósofos al menos tienden demasiado a dar por sentado que una acción es siempre en último extremo el llevar a cabo un movimiento físico, mientras que es usualmente, al menos en parte, una cuestión de convención”.<sup>97</sup> Si tomamos las promesas, por ejemplo, no pueden ser asumidas como expresiones verdaderas o falsas de intenciones y sentimientos subjetivos, ya que esto implicaría desconocer el carácter realizativo de este tipo de emisiones y abrir la puerta a que nada de lo dicho comprometa a quien lo afirmó si éste luego sostiene que lo dijo sin creerlo o sin la intención de cumplirlo. Contra la posible preponderancia de los elementos internos y subjetivos en la concreción de los actos de habla, Austin parece inclinarse por salvar la prioridad que tienen los factores convencionales en la constitución y el significado otorgado a las expresiones: “las palabras tienen que decirse en las circunstancias apropiadas (...). Pero lo que no debemos suponer es que lo que se necesita en tales casos además de decir las palabras es la realización de un acto espiritual interno, del cual las palabras serán entonces un registro”.<sup>98</sup> Éste es un punto importante teniendo en cuenta la reapropiación y continuación que realiza Searle de la *teoría de los actos de habla* austiniana y el posterior giro *intencionalista* en que se embarca –que analizamos en detalle en el próximo capítulo–.

Es clara la convicción de Austin acerca de que incluso los enunciados descriptivos implican una acción, la acción de describir la realidad de un determinado modo, y requieren que sean asumidos como tales –como acciones– en los contextos en que son pronunciados; enunciar algo también es un *acto de habla* (*speech act*), por lo que se derrumba la clásica distinción infranqueable entre realizativos y constatativos. A partir de esto, Austin intenta distinguir las emisiones realizativas de las constatativas en base a la presencia de verbos realizativos (*performative verbs*) en los actos de habla, los cuales al ser proferidos en primera persona del singular en

---

<sup>97</sup> Austin, John. “Performative Utterances”, en: PP, p. 224 (“Emisiones realizativas”, en: EF, p. 221).

<sup>98</sup> Austin, John. “Performative Utterances”, en: PP, p. 223 (“Emisiones realizativas”, en: EF, pp. 219-20). Como lo expresa Austin con su habitual tono humorístico en la misma página: “si nos deslizamos hacia la creencia de que esas emisiones son reportes, verdaderos o falsos, de la realización de actos espirituales e internos, abrimos una fisura a perjuros, estafadores, bigamos y demás”.

tiempo presente del indicativo en voz activa permitirían realizar, más que describir, una acción y constituyen las emisiones realizativas *explícitas*. Pero el mismo Austin reconoce que la presencia de realizativos explícitos no elimina todas las dificultades, pues determinados verbos pueden tener algunas veces una función realizativa y en otras, constativa o descriptiva de sentimientos, actitudes, estados anímicos (ej.: apruebo, concuerdo, preveo, etc); en todo caso, lo que cabría afirmarse es que toda emisión realizativa puede ser reducida a una emisión realizativa *explícita*, pero no que lo sea con la misma forma en que fue enunciada: “nos sentiríamos inclinados a decir que toda expresión que es en realidad un realizativo tendría que ser reducible, expansible o analizable de modo tal que se obtuviera una forma en la primera persona singular del presente del indicativo en la voz activa”.<sup>99</sup>

En vista de ello, la presencia de un verbo realizativo no puede tomarse como parámetro definitivo pues hay ocasiones en que utilizamos verbos que por su forma son realizativos pero sin que estemos llevando a cabo emisiones realizativas y también existen múltiples emisiones que son realizativas pero que no recurren a verbos realizativos (las emisiones realizativas *implícitas*). Intentar establecer una división y clasificación estricta de los realizativos pasa a ser una tarea quimérica, éstos –en forma wittgensteiniana– no remiten a una esencia determinada sino a un plexo de condiciones y funciones, “lo que *no* sobrevivirá al cambio, salvo, quizá como un caso límite marginal, es la noción de la pureza de los realizativos. (...) Ella se fundaba, esencialmente, en la creencia en la dicotomía realizativos/constatativos, que, hemos visto, tiene que ser sustituida por la idea de que hay *familias* más generales de actos lingüísticos emparentados y parcialmente superpuesto”.<sup>100</sup> Ante esto, Austin llega a la conclusión de que no hay un criterio semántico o sintáctico preciso para distinguir con certeza las emisiones realizativas de las constativas y es vano tratar de continuar tomando esta división como basal; ambos tipos de expresiones comparten el requerimiento de que estén presentes determinadas

---

<sup>99</sup> HTW, pp. 61-2 (CP, p. 105). El realizativo *explícito* es una continuación y clarificación hecha a partir de lo que Austin considera el realizativo *primario*, “históricamente, desde el punto de vista de la elaboración del lenguaje, el realizativo explícito tiene que haber constituido un desarrollo posterior a ciertas expresiones lingüísticas más primarias, muchas de las cuales son ya realizativos implícitos, incluidas en la mayoría de los realizativos explícitos como parte de un todo” [HTW, p. 71 (CP, pp. 115-6)].

<sup>100</sup> HTW, p. 149 (CP, p. 197).

condiciones para ser *afortunadas*, exitosas, y también suponen cierta conformidad con los hechos.

Lo que Austin propone para realizar una sistematización de las emisiones lingüísticas, entonces, es tomar como base que decir algo es hacer algo, o sea, que todas las expresiones son actos de habla, que tanto los enunciados descriptivos como las expresiones realizativas comparten similares condiciones, “tenemos que considerar la situación total en que la expresión es emitida –el acto de habla total– para poder ver el paralelo que hay entre los enunciados y las expresiones realizativas, y cómo unos y otros pueden andar mal. Quizás, en verdad, no hay una gran diferencia entre los enunciados y las expresiones realizativas”.<sup>101</sup> Por otra parte, en la perspectiva pragmática de Austin es más conveniente centrarse en la capacidad de las emisiones para realizar acciones antes que hacerlo en el uso, debido a que este último es muy difícil de clarificar y adolece de cierta ambigüedad que le es intrínseca y no ayuda a precisar los componentes lingüísticos.<sup>102</sup> Además, en sus análisis exige la exclusión de los usos *parasitarios* del lenguaje o *decoloraciones* del lenguaje –tal como se da en la poesía, el teatro, las bromas, etc.–, debido a que implican una desviación de los usos comunes, pero no al contrario (los usos comunes no necesitan de los usos *parasitarios*), por lo que conviene evitarlos para no sumar dificultades que no tenderían a una mayor clarificación de los modos corrientes de empleo de las expresiones en el lenguaje ordinario.<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> HTW, p. 52 (CP, p. 95, ligeramente modificada). Y también en sentido muy similar: “una vez que nos damos cuenta de que lo que tenemos que estudiar *no* es la oración sino el acto de emitir una expresión en una situación lingüística, entonces se hace muy difícil dejar de ver que enunciar es realizar un acto” [HTW, p. 138 (CP, p. 185)].

<sup>102</sup> Cfr.: “aquí tenemos un ejemplo de los diferentes usos de la expresión «usos del lenguaje», o «usos de una oración», etc. «Uso» es una palabra demasiado amplia, incurablemente ambigua, tal como lo es la palabra “significado”, que muchos no toman hoy con seriedad. Pero “uso”, su reemplazante, no está en una posición mucho mejor. (...) Hemos visto ya cómo las expresiones «significado» y «uso de una oración» pueden hacer borrosa la diferencia entre los actos locucionarios e ilocucionarios. Advertimos ahora que hablar del «uso» del lenguaje puede, de igual modo, hacer borrosa la distinción entre el acto ilocucionario y el perlocucionario” [HTW, pp. 100-3 (CP, pp. 144-7)].

<sup>103</sup> Cfr.: “las expresiones realizativas, afortunadas o no, han de ser entendidas como emitidas en circunstancias ordinarias” [HTW, p. 22 (CP, p. 63)]. Justamente el carácter cerrado del contexto de uso –su saturabilidad– para la concreción del análisis se constituye en el eje de la discusión que entabla Derrida con Searle sobre Austin y es lo que los conduce a sus muy antagónicas posturas.

Siguiendo estas consideraciones, Austin estipula que los *actos de habla* están constituidos de tres tipos de actos o dimensiones:<sup>104</sup>

- Actos locucionarios (*locutionary acts*) o dimensión locucionaria: actos consistentes *en* decir algo que posee un determinado significado (*significado locucionario*). Esta dimensión puede descomponerse a su vez en tres tipos de actos: a) acto fonético (*phonetic act*): emisión de sonidos, fonemas; b) acto fático (*phatic act*): emisión de términos pertenecientes a un vocabulario y ordenados en una construcción sintáctica; implica el acto fonético; y c) acto rético (*rhetic act*): emisión de palabras con un determinado significado (sentido y referencia); implica los actos fonéticos y fáticos.
- Actos ilocucionarios (*illocutionary acts*) o dimensión ilocucionaria: actos que se realizan *al* decir algo provisto de una fuerza convencional que le está asociada (*fuerza ilocucionaria*), implica necesariamente un acto locucionario, no así un acto perlocucionario –éste puede o no darse junto con el acto ilocucionario–.
- Actos perlocucionarios (*perlocutionary acts*) o dimensión perlocucionaria: actos que se realizan *por* haber realizado un acto ilocucionario, consiste en la producción de determinados efectos o consecuencias sobre los oyentes de la emisión (*efecto perlocucionario*).

El interés de Austin está puesto especialmente en estudiar la fuerza ilocucionaria de las expresiones y señala que la principal distinción entre los actos ilocucionarios y los perlocucionarios reside en que la conexión entre acto locucionario y perlocucionario es una relación de tipo causal, en tanto que entre locucionario e ilocucionario es convencional, este último no es una consecuencia del primero. Los actos ilocucionarios implican acciones que pueden ser separadas de las consecuencias que produce, pero para ser felices o satisfactorios deben asegurarse de producir cuando menos la aprehensión del mismo por parte de los oyentes; por ello, los actos ilocucionarios también tienen consecuencias acopladas: aseguran la captación e invitan a dar respuestas o secuelas por convención. Pero todos estos efectos son

---

<sup>104</sup> Cfr.. HTW, cap. VIII. Cabe señalar que esta división es una abstracción teórica *a posteriori*, ya que las dos primeras dimensiones se dan al unísono: “el acto locucionario, en igual medida que el ilocucionario, sólo es una abstracción: todo acto genuino es ambas cosas a la vez” [HTW, p. 146 (CP, p. 194)]. En esta clasificación queda de manifiesto el espíritu sistematizador y analítico de Austin, en el que sobrevuela, sobre todo, la notoria admiración e impronta aristotélica de su pensamiento.

esencialmente convencionales y lingüísticos y tienden a la comprensión, a diferencia de los perlocucionarios que no son esencialmente lingüísticos, pueden llegar a darse sin actos de habla y están dirigidos a las actitudes, sentimientos y conductas de los individuos con los que se interactúa.

La totalidad de las emisiones lingüísticas es analizable a partir de la configuración que adquieren estas tres dimensiones en cada contexto respectivo, incluso en lo que concierne a los enunciados descriptivos. La aplicabilidad de este esquema teórico a los distintos tipos de expresiones no conduce a afirmar la existencia de un único modo válido para examinar todo el universo de los casos de actos de habla en pos de establecer su fuerza ilocucionaria; en este aspecto, por el contrario, Austin se mantiene fiel a la particularidad y multiplicidad que exigía metodológicamente a todos los abordajes teóricos, “es menester: a) distinguir entre actos locucionarios e ilocucionarios, y b) establecer con criterio crítico y en forma especial, con respecto a cada tipo de acto ilocucionario (...) cuál fue la manera específica en que se los quiso realizar, para saber si están o no en regla, y si son «correctos» o «incorrectos»”.<sup>105</sup> La especificidad de los tipos de actos de habla, su irreductibilidad a una esencia común, queda así a salvo; el carácter convencional de los actos ilocucionarios actúa como reaseguro de la inexistencia de un componente o sentido, ya sea subjetivo o estructural, que se imponga previamente o desde fuera y determine de modo unívoco la fuerza ilocucionaria.

El hallazgo de la *teoría de los actos de habla* reside en que toda expresión puede llegar a ser descripta en base a estas dimensiones o fuerzas teniendo en cuenta el contexto en que haya sido proferida; en este esquema encuentra Austin el principio para abordar las emisiones lingüísticas sin recaer en la *falacia descriptiva* que ha acechado a la tradición filosófica ni aferrarse a un criterio que tropiece con dificultades insalvables (como las que él fue encontrando en sus análisis y queda explicitado en *How to do Things with Words*). El principal mérito de Austin pasa,

---

<sup>105</sup> HTW, pp. 145-6 (CP, pp. 193-4). Ante la imposibilidad de establecer criterios universalmente válidos para distinguir entre realizativo y constatativo, con el consecuente desdibujamiento de la división entre ellos, Austin brinda una clasificación general de las fuerzas ilocucionarias de los actos de habla y diferencia entre: expositivos (*expositives*), judicativos (*verdictives*), ejercitativos (*exercitives*), compromisivos (*commisives*) y comportativos (*behavitives*), que no analizamos aquí. A su vez, esta clasificación es revisada y reformulada en parte por Searle en: “A taxonomy of illocutionary acts”, en: *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985 (1979).

entonces, por haber brindado en forma conjunta una fundamentación de los principios metodológicos y una clasificación de las expresiones lingüísticas en que el acento está puesto no en sus propiedades veritativas, sino en las especificaciones respecto de las condiciones del contexto de emisión, las convenciones existentes y las diferentes posibilidades de realización que abren las preferencias a través de la fuerza ilocucionaria y los efectos perlocucionarios. En relación con ello, la gran significación de esta teoría se encuentra en que es el primer intento de elaboración y sistematización del lenguaje en base a criterios netamente pragmáticos y en el que la capacidad realizativa de las emisiones está por sobre todos los demás componentes y funciones; esta relevancia se refleja en que más allá de su carácter inconcluso, debido a la temprana muerte de Austin, luego concitó la atención de numerosos pensadores y recibió continuaciones de diverso tipo.

Pues bien, para finalizar este segundo capítulo queremos resaltar algunos aspectos coincidentes en el recorrido hecho, en lo concerniente a las reflexiones de Wittgenstein y Austin, que son de nuestro especial interés pues constituyen el *background* a partir del cual se constituyen las discusiones y desarrollos propios del tema de tesis. Si bien existen distintas diferencias conceptuales entre ambos, que no analizaremos aquí, resulta más provechoso para nuestros fines realizar un rápido repaso y remarcar aquellos puntos en común que han establecido el sustrato de base, en lo que refiere al abordaje teórico del lenguaje, para las elaboraciones pragmáticas de diverso corte.

Así, a grandes rasgos, es manifiesta la coincidencia en las reflexiones de Wittgenstein y de Austin respecto de los siguientes puntos sobresalientes:

- a) el lenguaje es una práctica social entrelazada con otros tipos de prácticas, que requiere de instrucción, entrenamiento y adaptación para desempeñarse adecuadamente;
- b) carácter institucional de estas prácticas y de todo el lenguaje en sí, con lo que se esfuma la preeminencia anteriormente otorgada a los estados y procesos internos como instancias fundantes y criterios para la determinación del sentido;

- c) oposición a las concepciones mentalistas del significado y, por lo tanto, al lenguaje como dependiente y explicable en primera instancia mediante los fenómenos de la conciencia, lo que conlleva la ruptura con la filosofía que hace del sujeto el eje central de sus reflexiones;
- d) el significado y la fuerza de las emisiones lingüísticas dependen de las convenciones y las prácticas instituidas dentro de los contextos de uso de cada comunidad;
- e) el seguimiento de reglas y el carácter convencional de este seguimiento, nunca autodeterminado ni posible según un modelo privado, es crucial en las prácticas lingüísticas y en todo análisis que se realice de ellas;
- f) carácter realizativo y multifacético del lenguaje: es una herramienta que sirve para realizar muy distintas acciones y de muy diversas maneras;
- g) oposición a la *falacia descriptiva*: las funciones representativa, denotativa e informativa son una más junto con las múltiples funciones del lenguaje, no constituyen el modelo o parámetro con el que se deben medir los distintos tipos de preferencias;
- h) centralidad de la dimensión pragmática: en los actos y usos lingüísticos es de primordial importancia lo que hacemos con ellos y en el contexto en que lo hacemos; el abordaje pragmático lleva la delantera por sobre el semántico-sintáctico, no los elimina pero predomina claramente sobre ellos;
- i) anti-esencialismo: el lenguaje es una multiplicidad pragmática que carece de esencia; irreductibilidad de la diversidad de prácticas lingüísticas (bajo la forma de *juegos de lenguaje* o *actos de habla*) a un solo denominador, lo que predomina son las semejanzas y los aires de familia en aquellas que comparten funciones;
- j) anti-substancialismo (o anti-hipostatización): la adopción de una determinada función o dimensión como base para el análisis de las emisiones lingüísticas no supone que ésta sea la única o la que sobrevive como arquetipo último de las demás, sino que adquiere dicha posición relevante por las



mayores posibilidades que brinda a partir de abarcar un espectro más amplio y diverso de preferencias;

k) los estudios lingüísticos no tienen como fin único o primordial referirse a cuestiones inmanentes al lenguaje, sino esclarecer la constitución de las acciones y las relaciones con el mundo natural y social a través del lenguaje; las prácticas lingüísticas juegan un rol fundamental en la búsqueda de esquemas explicativos de los modos de conformación y comprensión de las conductas y relaciones intersubjetivas;

l) pluralidad metodológica: carácter particular y múltiple de los métodos a emplear en toda aproximación a las prácticas lingüísticas; inexistencia de un solo método para comprender la diversidad de expresiones lingüísticas;

m) filosofía entendida como una actividad ligada directamente al lenguaje, destinada a lidiar con problemas multifacéticos –provenientes del entorno y de sus problematizaciones en torno de él– y no poseedora de la *última* palabra, antes que como una doctrina o sistema conceptual que provee de principios teóricos universalmente válidos.

En estos aspectos centrales, por un lado, se refleja el núcleo de la ruptura con los estudios del lenguaje propios de la tradición filosófica y de la apertura de una esfera de análisis de las emisiones con fundamentos renovados en base a la capacidad realizativa de las acciones lingüísticas en tanto prácticas institucionales y, por el otro, está condensada la *plataforma móvil* a partir de la cual se proyectan las diferentes teorizaciones que abordamos en el resto de la tesis, algunas de las cuales recuperan gran parte de estas afirmaciones y las toman como base casi exclusiva de sus elaboraciones (nos referimos a Searle y Bloor) y otras que utilizan determinados recortes, vinculándolos con conceptos y problemas provenientes de otras líneas teóricas, en la constitución de sus perspectivas sobre el lenguaje (es el caso de Habermas y Bourdieu).

### CAPÍTULO III

#### *Continuaciones institucionalistas dentro de la pragmática anglosajona: Searle y Bloor*

Este capítulo está dedicado a exponer y analizar las elaboraciones teóricas de John Searle y David Bloor que, en el marco del pragmatismo lingüístico anglosajón, se caracterizan por abordar y hacer hincapié en los fenómenos lingüísticos en tanto prácticas institucionales y por tomar como base fundamental los aportes señeros de Wittgenstein y Austin. Nos referimos, específicamente, a la *teoría de los actos de habla* y la *teoría de los hechos institucionales* propuestas por Searle, que tienden a continuar y complementar lo señalado por Austin, y a la concepción institucional del lenguaje en relación con el *programa fuerte* de Bloor, que sigue expresamente los lineamientos establecidos por Wittgenstein en su segunda etapa filosófica. Hemos realizado la opción teórica de seleccionar estos dos autores, dentro de las múltiples continuaciones de Austin y Wittgenstein, porque, por un lado, se centran en forma especial en el tema del lenguaje y las instituciones y terminan construyendo sendas teorías propias específicas sobre ello y, por el otro, debido a que, dado el cariz de sus elaboraciones, reclaman innegablemente para sí mismos el rol de herederos *legítimos* del legado teórico de ambos iniciadores del pragmatismo lingüístico y son figuras intelectualmente reconocidas por ello.

Tanto Searle como Bloor se caracterizan por centrarse en las funciones y estructuras de carácter institucional que reconocen en las prácticas lingüísticas, a partir de lo cual exploran estas características en relación con las propiedades de las demás instituciones que el lenguaje tiene la capacidad de configurar; por lo que es claro que en ambos autores el recorrido teórico va del lenguaje hacia las instituciones: el interés primario en ellos está puesto en el lenguaje y secundariamente en las instituciones. Aquí nos interesa analizar detenidamente sus teorizaciones en vista de la indudable repercusión que poseen dentro de las líneas neo-pragmáticas contemporáneas y, más en particular, en pos de llegar a establecer, dentro del terreno de sus visiones institucionalistas del lenguaje, ciertas reorientaciones y derivaciones

discutibles de la continuación por parte de Searle de la *teoría de los actos de habla* austiniana y el recorrido circular e infecundo al que conducen algunos puntos de la reapropiación de los conceptos wittgenstenianos por parte de Bloor.

Por ello, el hilo problemático que guía la exposición del capítulo está dado por la búsqueda de respuesta a dos preguntas básicas: a) ¿hasta qué punto sendas teorías pueden considerarse continuaciones apropiadas de los núcleos y hallazgos principales de Wittgenstein y Austin señalados en el cierre del capítulo anterior?; y b) ¿qué precisiones puede aportar, sea por la vía positiva o la negativa, el análisis de ambas teorías en el establecimiento de renovadas bases conceptuales para las concepciones institucionalistas del lenguaje de corte pragmático?. Así, el valor intrínseco que consideramos posee este capítulo reside en demostrar las dificultades a que se exponen las reapropiaciones de estos dos reconocidos autores –en relación primordialmente con los aspectos convencionales y normativos implicados en el carácter institucional del lenguaje– y, al mismo tiempo, ir estableciendo los rasgos de una visión institucionalista del lenguaje que vaya en zaga del notable viraje teórico implicado por el *giro pragmático*.

El plan del capítulo incluye, entonces, dos secciones principales, que a su vez se subdividen en diferentes tramos: (I) la primera parte está dedicada por completo a las reflexiones de Searle; comenzamos con la exposición de algunas complementaciones y modificaciones que realiza a la *teoría de los los actos de habla* austiniana, luego abordamos cuestiones relativas a la relación entre intencionalidad y convenciones en los actos de habla y las derivaciones que ello genera y, finalmente, procedemos al análisis de las precisiones volcadas en su *teoría de los hechos institucionales* en lo referido al lenguaje en relación con los actos institucionales y la intencionalidad colectiva. En tanto que (II) la segunda parte se centra en las elaboraciones de Bloor; primeramente exponemos algunos rasgos conceptuales de su *programa fuerte* en sociología del conocimiento, que conviene precisar para comprender mejor los fundamentos y objetivos de su propuesta teórica, luego desarrollamos la respuesta auto-referencial que ofrece ante el desafío escéptico en el seguimiento de reglas

planteado por Kripke y, por último, nos detenemos específicamente en las reflexiones sobre lenguaje, reglas e instituciones que realiza en clave wittgensteiniana.<sup>1</sup>

## **D) SEARLE: la intencionalidad como eje de los actos de habla y los hechos institucionales**

De la extensa obra de Searle, nos interesa centrarnos en tres aspectos cardinales de sus teorizaciones acerca del lenguaje, los que –si bien se dan en distintos momentos de su producción– guardan una estrecha relación entre sí y con la temática de la tesis: algunas complementaciones y precisiones que hace de la *teoría de los actos de habla* de Austin, el rol que otorga a las convenciones y, principalmente, a las intenciones en ella y su elaboración de la *teoría de los hechos institucionales*. Esta última es la que posee mayor relevancia para nuestro tema y, en consonancia con ello, la que nos interesa escudriñar especialmente y así mostrar ciertas debilidades que presenta; pero para hacerlo, y para comprender más cabalmente el pensamiento de Searle y el modo en que éste presenta tanto continuidad en ciertos aspectos como innegables distanciamientos en otros con el de Austin, es necesario que con anterioridad nos remitamos a su reapropiación de la *teoría de los actos de habla* y al papel crucial que hace jugar a la intencionalidad en ella.<sup>2</sup>

Teniendo en cuenta lo antedicho, hemos estructurado esta primera parte del capítulo en tres tramos: a) exposición de las continuaciones, aclaraciones y

---

<sup>1</sup> Deseamos aclarar que el orden de exposición entre ambos autores está dado por un criterio cronológico, que, a su vez, se refleja dentro del campo conceptual en el modo de plantear los problemas. Las primeras e influyentes elaboraciones de Searle sobre la *teoría de los actos de habla* datan de la década del '60, sus indagaciones sobre la intencionalidad (complementarias de las de los actos de habla) son principalmente de las décadas del '70 y '80 y la *teoría de los hechos institucionales* recibe su explicitación más puntual a mediados de la década del '90. En tanto que si bien Bloor expresa las bases de su *programa fuerte* en la década del '70, sus producciones sobre Wittgenstein atraviesan los '80 y '90 y el texto en que aborda específicamente la relación entre lenguaje, reglas e instituciones es de la segunda mitad de la década del '90.

<sup>2</sup> Es más, podemos considerar, en cierto modo, la *teoría de los actos de habla* y la *teoría de los hechos institucionales* como anversos de la misma moneda: en la primera Searle se centra en la relación lenguaje-prácticas sociales a partir del análisis de las acciones lingüísticas, en tanto que en la segunda sitúa el prisma en los hechos y prácticas institucionales y desde allí entreve la función básica que cumple el lenguaje, aunque es preciso aclarar que entre ambas etapas se producen modificaciones dentro de sus supuestos teóricos –tal como iremos analizando a lo largo de esta primera mitad del capítulo–.

clasificaciones que hace en la *teoría de los actos de habla* en los inicios de su obra con una marcada impronta austiniana, en vinculación con el entramado de reglas regulativas y reglas constitutivas que constituyen las acciones lingüísticas; b) análisis del contenido y las consecuencias de las fuertes tesis intencionalistas que a su parecer es necesario incorporar en los fundamentos de los estudios sobre el lenguaje en pos de asegurar la especificidad de las acciones humanas; y c) abordaje de su *teoría de los hechos institucionales* y las condiciones y distinciones (hechos brutos/hechos institucionales, sentido ontológico/sentido epistemológico de la objetividad, etc.) que establece en ella, en relación con las funciones simbolizadoras y constitutivas del lenguaje y la intencionalidad colectiva.

### **a) Lenguaje, actos de habla y reglas**

Searle, continuando la propuesta de Austin, coloca a los actos de habla en el centro de sus estudios sobre el lenguaje; la gran importancia que les otorga se debe a que considera que el acto de habla es el componente básico de los procesos lingüísticos y es, como un todo, el que genera el sentido de las diferentes partes que lo integran y al que debe dirigirse el examen analítico de cualquier fenómeno lingüístico: “la unidad de comunicación lingüística no es, como generalmente se ha supuesto, ni el símbolo ni la palabra ni la oración, ni tan siquiera la instancia del símbolo, palabra u oración, sino más bien lo que constituye la unidad básica de la comunicación lingüística es la *producción* de la instancia en la realización del acto de habla”.<sup>3</sup> Searle prosigue así la tarea de elaborar una teoría sobre los actos de habla, que había quedado trunca por la temprana muerte de Austin, pero se diferencia claramente de su antecesor por introducir diferentes complementaciones y rectificaciones a la *teoría de los actos de habla* austiniana y por poseer un espíritu sistematizador que desde el inicio lo conduce a preocuparse más por encontrar y precisar la estructura ideal y las condiciones de posibilidad de los actos de habla antes que por analizar los usos y expresiones cotidianas del lenguaje. Al mismo tiempo, Searle intenta producir una confluencia de los principios austinianos con ciertos

---

<sup>3</sup> Searle, John. “¿Qué es un acto de habla?” (de aquí en más QAH), en: Valdés Villanueva, Luis (comp.). *La búsqueda de significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*. Tecnos, Madrid, 2000. pp. 435-6.

conceptos de Wittgenstein, en cuyo pragmatismo lingüístico reconoce diversos aciertos (en especial la intrínseca relación entre lenguaje y reglas como veremos), aunque también toma distancia de aspectos tales como las tesis de la noción de significado como uso y de la posibilidad de que existan infinitos usos del lenguaje según fueron propuestas en las *Philosophische Untersuchungen*.

En principio, respecto de los señalamientos a Austin, Searle en su análisis de los actos de habla toma los nombres de *acto ilocucionario* y *acto perlocucionario* introducidos por Austin, pero no acepta la distinción que éste hace entre *acto locucionario* y *acto ilocucionario*, ya que en su esquematización distingue entre *actos de emisión* (emitir palabras, oraciones), *actos proposicionales* (referir y predicar), *actos ilocucionarios* (aseverar, preguntar, prometer, etc.) y *actos perlocucionarios* (consecuencias y efectos) y considera que en la realización de los actos ilocucionarios ya están incorporados los dos primeros, por lo que es inconducente distinguir entre locucionario e ilocucionario. Y sostiene que el *efecto* ilocucionario de un acto de habla pasa por que el oyente reconozca y comprenda lo que estamos queriendo decir (la intención que nos mueve) al enunciar dicho acto. A su vez, Searle, en la línea fregeana, establece una diferencia tajante entre el contenido proposicional de un acto ilocucionario y la fuerza ilocucionaria de ese mismo acto; tanto la referencia como la predicación son abstracciones del acto ilocucionario, pero considera que la primera es neutral respecto de la fuerza ilocucionaria, en tanto que la segunda no lo es.

En tanto que la crítica a las nociones de significado como uso y de usos ilimitados del lenguaje acuñadas por Wittgenstein y los demás pragmáticos que se enrolaron tras él se debe a que, según Searle, constituyen un adelanto respecto de las teorías del lenguaje anteriores, pero carecen de sustento teórico suficiente y conducen a distintas concepciones erróneas, entre ellas las que califica como *falacias* de las respectivas falacias naturalista, del acto de habla y de la aserción: “los filósofos lingüísticos del período que estoy discutiendo [’45-’60] no tenían una teoría general del lenguaje sobre la cual basar sus análisis conceptuales particulares. Lo que tenían en lugar de una teoría general era un puñado de *slogans*, el más prominente de los cuales era el *slogan* “El significado es el uso”. (...) Pero como instrumento de análisis propiamente dicho, la noción de uso es tan vaga que, en parte, conduce a las

confusiones que he estado intentando exponer”.<sup>4</sup> Para Searle, por un lado, el contexto de uso del lenguaje debe reducirse a las asunciones del trasfondo que haya en el ámbito social de los hablantes –conocer esas asunciones de trasfondo se vuelve necesario para comprender el significado literal pues no bastan las convenciones semánticas imperantes para ello– y, por el otro, la creencia en la existencia de usos ilimitados del lenguaje se habría debido a la carencia de patrones y criterios suficientes para realizar una clasificación sistemática de ellos y no a que éstos poseyeran una diversidad absoluta.<sup>5</sup>

El talante sistemático y ordenador de los estudios de Searle queda claramente fijado desde el inicio de sus análisis sobre el lenguaje con la opción metodológica que realiza al separar, dentro del universo de los actos de habla, aquello que amerita ser investigado de aquello que no lo amerita: sólo deben analizarse las oraciones que posean significado literal. Las palabras pronunciadas tienen la capacidad de poseer un significado literal debido a las convenciones existentes, y el posible significado particular o metafórico de una expresión en una situación concreta siempre está en dependencia del significado literal propio del lenguaje como código institucionalizado. Cuando se analiza un acto de habla siempre se da por sentado que las palabras están siendo utilizadas en forma literal y que son proferidas de acuerdo con un contexto en el que dicho significado cabe que sea interpretado del mismo modo: “es posible en principio para todo acto de habla que uno realiza o podría realizar estar determinado de forma singular por una oración dada (o conjunto de oraciones), dadas las suposiciones que el hablante está hablando literalmente y que el

---

<sup>4</sup> Searle, John. *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 146 (a partir de aquí SA) [*Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*. Madrid, Cátedra, 1980, p. 151 (a partir de aquí AH)]. Según Searle la falacia naturalista es errónea debido a que los enunciados descriptivos ya incluyen en sí enunciados evaluativos y es falso que actos de habla con un mismo contenido proposicional pero distinta fuerza ilocucionaria no puedan entrañarse uno al otro.

<sup>5</sup> Cfr.: Searle, John. *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985 (de aquí en más EM). Los alcances de la noción de significado literal están desarrolladas especialmente en “Literal Meaning” –sobre la noción de trasfondo volveremos en el próximo párrafo– y la crítica a los usos ilimitados del lenguaje lo plasma específicamente en “A Taxonomy of Illocutionary Acts”, donde cierra afirmando que la conclusión más importante de dicho ensayo es que “no existen, como Wittgenstein (en una de las posibles interpretaciones) y mucho otros han afirmado, un número infinito o indefinido de juegos o usos de lenguaje. Más bien, la ilusión de ilimitados usos del lenguaje está engendrada por una falta de claridad enorme acerca de lo que constituyen los criterios para delimitar un juego o uso de lenguaje de otro” [EM, p. 29].

contexto es apropiado”.<sup>6</sup> En este recorte metodológico es crucial el papel que juega el *principio de expresabilidad* enunciado por Searle: *whatever can be meant can be said* (“cualquier cosa que pueda querer decirse puede ser dicha”),<sup>7</sup> ya que convierte en parasitarios a todos los usos que escapen del uso literal de las expresiones, “este principio (...) tiene como consecuencia que los casos donde el hablante no dice exactamente lo que quiere decir –casos cuyos géneros principales son la no-literalidad, la vaguedad, la ambigüedad y la no-completitud de las expresiones– no son teóricamente esenciales para la comunicación lingüística”.<sup>8</sup> Debido a esto, opta por centrarse únicamente en los actos de habla en que se esté haciendo un uso literal del significado y dejar de lado aquellos casos que resultan extraños, defectuosos, marginales o en los que se recurre a un significado metafórico; la complejidad de los casos comunes (los usos literales) hace conveniente abocarnos únicamente al estudio de ellos y abstraernos de los casos secundarios y derivados según Searle.

De acuerdo con esto y en vista de intentar lograr una sistematización y clasificación general de los actos de habla y de las condiciones que éstos deben cumplir para ser exitosos, Searle en *Speech Acts* se dedica al estudio del acto de prometer y deja de lado toda clase de casos derivados, anómalos o incompletos. Los enunciados de aquellas promesas que resultan paradigmáticas para el estudio de los hechos institucionales, según Searle, son éstos en que se concreta tanto un alto grado de formalización como la presencia y articulación de las intenciones, reglas y estados de cosas especificadas, además de que deben permitir aplicar fácilmente la metodología que él propone y alcanzar una mayor sistematización de los múltiples componentes presentes en un acto de habla; lo cual termina desembocando en el examen exclusivo de casos idealizados, “en resumen, me voy a ocupar solamente de un caso simple e idealizado. Este método, consistente en construir modelos

---

<sup>6</sup> SA, p. 18 (AH, p. 27, traducción ligeramente modificada).

<sup>7</sup> SA p. 19 ( AH, p. 28). Y sostiene que incluso en los casos en que no puede decirse lo que pretende decirse en un momento determinado, esto puede ser subsanado por ampliaciones subsiguientes del conocimiento del lenguaje por parte del hablante o por la introducción de nuevos términos. Es interesante señalar aquí, para reflejar la transformación progresiva de la teoría searleana, que en los textos que el propio Searle entiende como una trilogía sobre la relación entre mente y lenguaje (tal como lo expresa en la introducción del último de los tres): *Speech Acts, Expression and Meaning e Intentionality*, el *principio de expresabilidad* pasa de ser central en el primero de ellos, a estar mencionado un par de veces en el segundo y no ser ni siquiera nombrado –aunque tampoco rebatido– en el tercero de ellos.

<sup>8</sup> SA, p. 20 (AH, p. 30).



idealizados, es análogo al modo de construcción de teorías que funciona en la mayor parte de las ciencias (...). Sin abstracción e idealización no hay sistematización”.<sup>9</sup>

A partir de estas precisiones metodológicas, Searle especifica las condiciones necesarias para que un acto de habla como el de la promesa se realice completa y satisfactoriamente, ampliando las estipuladas por Austin y llevándolas al número de nueve, dentro de las cuales sobresalen las:

- Condiciones de contenido proposicional: referidas al contenido de la proposición emitida y a los actos futuros que se predicen del hablante.
- Condiciones preparatorias: referidas a las circunstancias de contexto que deben estar presentes y la autoridad y derecho que le corresponde al hablante para realizar tal acto.
- Condición de sinceridad: referidas a las creencias, intenciones y sentimientos que el hablante debe poseer al momento de enunciar una promesa.<sup>10</sup>
- Condición esencial: referida a los compromisos contraídos por la realización del acto de habla.

De estas condiciones devienen las respectivas reglas semánticas de contenido proposicional, preparatorias, de sinceridad y esencial para el uso de cualquier dispositivo indicador de fuerza ilocucionaria en el acto de la promesa, que rezan de la siguiente manera:<sup>11</sup>

- Regla de contenido proposicional: *Pr* ha de emitirse solamente en el contexto de una oración, cuya emisión predica algún acto futuro *A* del hablante *H*
- Reglas preparatorias: a) *Pr* ha de emitirse solamente si el oyente *O* preferiría que *H* hiciese *A* a que no hiciese *A*, y *H* cree que *O* preferiría que *H* hiciese *A*

---

<sup>9</sup> SA, p. 56 (AH, p. 64).

<sup>10</sup> Siguiendo la línea austiniana, los estados mentales quedan fijados al sentido literal de la expresión según Searle (ej.: si prometo hacer tal acto, en la pronunciación ya queda fijada mi intención de realizarlo, más allá de que pueda mentir o ser insincero estoy realizando un acto de habla en que una intención ha sido expresada): “la condición de sinceridad intencional no es sólo un acompañamiento de la realización del acto de habla. La realización del acto de habla es necesariamente una expresión del correspondiente estado intencional” [Searle, John. “What is an Intentional State?”, en: *Mind*, vol. 88:349, 1979, p. 78].

<sup>11</sup> Cfr.: SA, pp. 63-67 (AH, pp. 70-75). En la formulación de las reglas, *Pr* hace alusión a la fuerza ilocucionaria.

a que no hiciese *A*; y b) *Pr* ha de emitirse solamente si no es obvio tanto para *H* como para *O* que *H* no hará *A* en el curso normal de los acontecimientos

- Regla de sinceridad: *Pr* ha de emitirse solamente si *H* tiene la intención de hacer *A*

- Regla esencial: la emisión *Pr* cuenta como la asunción de una obligación de hacer *A*

Aquí podemos ver que las reglas referidas a los aspectos intencionales son una más dentro del conjunto de reglas necesarias para que se concrete exitosamente la fuerza ilocucionaria y, además, dentro de estas reglas se dan complementaciones progresivas entre ellas: solamente si la regla de contenido proposicional se cumple, todas las demás pueden cumplirse y la regla esencial sólo puede realizarse si las reglas preparatorias son satisfechas. La performatividad de un acto de habla está asegurada si cumple con estas reglas, es decir que la observancia de las reglas es lo que determina el carácter exitoso de los actos de habla. Debido a esto es que todo análisis de los actos ilocucionarios en la visión del Searle de *Speech Acts* debe atender al modo en que se da cumplimiento o no a estas reglas, en ello reside lo específico de los análisis ilocucionarios. Justamente por la importancia y el carácter determinante de las reglas en la esfera ilocucionaria y en las prácticas lingüísticas en general, Searle se auto-ubica, junto con Austin y Wittgenstein, en una línea institucionalista del lenguaje por oposición a aquellas posturas que ponen el foco en otras instancias: “[la] reducción de lo ilocucionario a lo perlocucionario y la consecuente eliminación de las reglas no puede llevarse a cabo. Es en este punto en el que las que podrían denominarse teorías institucionales de la comunicación, tales como las de Austin, la mía y, según pienso, la de Wittgenstein, se separan de las que podrían denominarse teorías naturalistas del significado”.<sup>12</sup>

La centralidad otorgada a las convenciones regladas queda demostrada en que los actos de habla sirven para hacer muy diferentes tipos de cosas (amenazar, convencer, enternecer, informar, atemorizar, etc.), pero todos ellos coinciden en que para que los participantes logren su cometido deben ajustarse a las reglas que los guían y que hacen posible que esas acciones se produzcan, y esto es lo que define las

---

<sup>12</sup> SA, p. 71 (AH, p. 79).

prácticas lingüísticas en última instancia: “hablar un lenguaje es tomar parte en una forma de conducta (altamente compleja) gobernada por reglas. Aprender y dominar un lenguaje es (*inter alia*) aprender y haber dominado esas reglas”.<sup>13</sup> A partir de entender los actos de habla y el lenguaje en su totalidad como conductas guiadas por reglas, Searle lo que intenta hacer es describir las reglas que gobiernan la acción lingüística y, por lo tanto, a los hablantes al momento de efectuar sus expresiones; al precisar las reglas que constituyen los distintos tipos de actos de habla, se estarán estableciendo las condiciones necesarias para el uso exitoso de dichos tipos de actos de habla. Searle eleva esta premisa al grado de idea central de *Speech Acts*: “la hipótesis de este libro es que hablar un lenguaje es realizar actos de acuerdo con reglas. La forma que tomará esta hipótesis es que la estructura semántica de un lenguaje puede ser vista como una realización convencional de conjuntos de reglas constitutivas subyacentes, y que los actos de habla son actos realizados característicamente de acuerdo con esos conjuntos de reglas constitutivas”.<sup>14</sup>

Existen dos clases de reglas básicas en el análisis searleano: regulativas y constitutivas. Las *reglas regulativas* son las que sirven para regular formas de conducta que ya existen con anterioridad a la creación de dichas reglas, independientemente de ellas; ejemplo de ellas son las reglas de tráfico: el tráfico preexistía a la formulación de las leyes de tránsito, éstas se instituyeron con posterioridad para tratar de hacer más ordenado el movimiento de los vehículos y evitar accidentes y demoras –la existencia del tráfico es lógicamente independiente de la presencia de reglas, podría tener lugar sin ellas–. Las *reglas regulativas* tienen un carácter imperativo, poseen la forma “haz X” o “si X, haz Y” y pueden ser desautorizadas; verbigracia: yo puedo conducir por mi mano izquierda aunque las leyes de tránsito me indiquen que debo hacerlo por la derecha. En tanto que las *reglas constitutivas* generan la posibilidad misma de llevar a cabo ciertas actividades, son aquellas reglas que “no regulan meramente: crean o definen nuevas formas de conductas. (...) constituyen (y también regulan) una actividad cuya existencia es

---

<sup>13</sup> SA, p. 12 (AH, p. 22).

<sup>14</sup> SA, pp. 36-7 (AH, p. 46, ligeramente modificado). En “¿Qué es un acto de habla?” lo expresa de forma muy similar: “la semántica de un lenguaje puede ser contemplada como una serie de sistemas de reglas constitutivas, y los actos ilocucionarios son actos realizados de acuerdo con esos conjuntos de reglas constitutivas” [QAH, p. 439].

lógicamente dependiente de las reglas”;<sup>15</sup> ejemplo de ellas son las reglas del ajedrez: es imposible tratar de jugar una partida de ajedrez si no existieran sus reglas, el juego todo consiste en seguirlas, no sólo lo regulan sino que también lo constituyen –el ajedrez es una actividad lógicamente dependiente de sus reglas–. Las *reglas constitutivas* tienen un carácter casi tautológico en el sentido de que no afirman que algo se debe hacer de una manera aunque pueda hacerse de otra, sino que determinan que para que ese algo sea, debe hacerse de esa manera, poseen la forma “X cuenta como Y”; verbigracia: no puede darse un jaque mate en el ajedrez de otra manera que no sea produciendo un ataque al rey oponente que no pueda ser contestado por el adversario, pues en eso mismo consiste un jaque mate. Estas *reglas constitutivas* cumplen una función basal en su *teoría de los hechos institucionales*, tal como analizaremos más adelante.

Para cerrar esta primera sección sobre la teoría searleana, y que sirva de pasaje conceptual hacia el siguiente apartado, queremos establecer un contrapunto entre los modos en que Searle entiende y los rasgos que otorga, por un lado, al seguimiento de reglas y, por el otro, a la intencionalidad de las expresiones lingüísticas en *Speech Acts*, pues tienen amplias repercusiones en su producción posterior. Actuar guiados según reglas es esencial en toda conducta humana, este carácter convencional e institucional de las acciones humanas es lo que las hace diferenciarse de los comportamientos de otros seres, e incluso podemos seguir reglas independientemente de que reconozcamos o sepamos expresamente que lo estamos haciendo (o cuál regla estamos siguiendo). Es decir que conocer en forma explícita determinada regla no es condición necesaria para guiarnos de acuerdo con ella, el carácter de convención social de las reglas puede lograr que éstas se impongan a nosotros sin que sea necesario que caigamos en cuenta de ello: “a veces para explicar adecuadamente un fragmento de conducta humana hemos de suponer que fue llevada a cabo de acuerdo con una regla, aun cuando el agente mismo pueda no ser capaz de enunciar la regla e incluso pueda no ser consciente del hecho de que está actuando de acuerdo con la regla. El conocimiento por parte del agente de cómo hacer algo puede explicarse de manera adecuada solamente bajo la hipótesis de que él conoce (ha adquirido, interiorizado, aprendido) una regla al efecto de que tal y cual, aun cuando en un

---

<sup>15</sup> SA, pp. 33-4 (AH, pp. 42-3).

sentido importante pueda no saber que conoce la regla o que actúa, en parte, a causa de la regla”.<sup>16</sup> Las reglas, en tanto convenciones, no necesitan reconocimiento consciente para su cumplimiento, la *transparencia* de las reglas para el agente que las pone en práctica al momento de realizar una determinada acción es algo que puede o no darse. Pero las acciones lingüísticas no son sólo cuestión de convenciones, tal como abordaremos en detalle en el próximo párrafo, sino también de intenciones, y en el ámbito de éstas las exigencias se vuelven sin duda mayores para Searle. Si, por un lado, es posible la observancia de las convenciones expresadas en las reglas lingüísticas sin conocerlas en forma explícita; en cambio, por el otro, las intenciones requieren de un mayor grado de *auto-transparencia* para el hablante que realiza un determinado acto de habla, es necesario que el emisor *sepa* lo que quiere decir y diga lo que *quiere* decir, pues el acto de comunicación consiste en que el oyente reconozca dicha intención: “la comunicación humana tiene algunas propiedades no usuales, no compartidas por la mayor parte de los otros tipos de conducta humana. Una de las menos usuales es ésta: si intento decirle algo a una persona, entonces (...) habré conseguido decírselo tan pronto como esa persona reconozca que intento decirle algo y que es exactamente lo que estoy intentando decirle”.<sup>17</sup> Tener en claro la propia intención al momento de proferir una oración es un paso ineludible en el proceso de comunicarla y lograr que el oyente la capte: si el punto final exitoso de la comunicación se da cuando el oyente reconoce la intención que ha movido al hablante a proferir la emisión (y, a su vez, este acto debe ser reconocido por el emisor para asegurarse que su mensaje ha sido comprendido), entonces es imprescindible que el emisor previamente conozca su intención –o la intención que yace en sus palabras podríamos decir–. Así, el Searle de *Speech Acts* desagrega los elementos participantes

---

<sup>16</sup> SA, p. 42 (AH, p. 51). Y continúa: “dos de las marcas distintivas de la conducta gobernada por reglas, en oposición a la conducta meramente regular, consisten en el hecho de que, generalmente, reconocemos las desviaciones del patrón como algo erróneo o defectivo en cierto sentido, y que las reglas, a diferencia de las regularidades, cubren, de manera automática, nuevos casos. El agente, frente a un caso que jamás ha visto con anterioridad, sabe qué hacer”. Esta capacidad de reconocer y seguir reglas sin ser consciente de ello es algo que Bourdieu trata minuciosamente a través de sus conceptos de *habitus* y *sentido práctico* y que abre todo un espectro de análisis de la acción independiente de las líneas intelectualistas o subjetivistas, tal como lo veremos en el Capítulo V.

<sup>17</sup> SA, p. 47 (AH, p. 55). Y agrega: “además, a menos que ella reconozca que estoy intentando decirle algo y qué es exactamente lo que intento decirle, no habré logrado decirle algo de manera completa. (...) en la parte del hablante, decir algo queriendo decir lo que significa, está conectado estrechamente con la producción de ciertos efectos en el oyente. En la parte del oyente, comprender la emisión del hablante está conectado estrechamente con el reconocimiento de sus intenciones (del hablante)”.

señalando que “comprender una oración es conocer su significado. El significado de una oración está determinado por reglas (...). La oración proporciona, entonces, un medio convencional de lograr la intención de producir un cierto efecto ilocucionario en el oyente”.<sup>18</sup>

Al introducir, por una parte, esta distinción entre reglas convencionales que pueden seguirse sin ser reconocidas conscientemente e intenciones lingüísticas que necesitan de reconocimiento explícito y, por otra parte, convertir la captación de la intención en la máxima concreción ilocucionaria de los actos de habla, Searle establece un claro hiato entre las características de una y otra y —en forma menos sobresaliente en el período de *Speech Acts* y más decididamente en épocas posteriores— coloca a las intenciones como base consciente de los procesos lingüísticos y les otorga una importancia decisiva en la aprehensión de todas las acciones humanas.

#### **b) Intencionalidad, significado y actos de habla**

Desde los inicios de sus estudios sobre el lenguaje, Searle en todo momento subraya que las prácticas lingüísticas son convencionales, los actos de habla están en absoluta dependencia de las convenciones tanto semánticas como sintácticas existentes, que son las que los hacen posibles: “en primer lugar, ¿son los lenguajes (...) convencionales? (...) La respuesta a la primera es, obviamente, sí. (...) Los diferentes lenguajes humanos, en la medida que son intertraducibles, pueden considerarse como diferentes realizaciones convencionales de las mismas reglas subyacentes”.<sup>19</sup> Al mismo tiempo, Searle señala que las convenciones no lo son todo en la realización y el estudio de los actos de habla, sino que deben ser complementadas con las intenciones que posee el hablante al momento de ejecutar una preferencia: “en nuestro análisis de los actos ilocucionarios debemos capturar tanto los aspectos intencionales como los convencionales y de manera especial las

---

<sup>18</sup> SA, p. 48 (AH, pp. 56-7). Y respecto del efecto ilocucionario, previamente aclara que: “en el caso de los actos ilocucionarios logramos hacer lo que intentamos hacer, al conseguir que nuestro auditorio reconozca lo que estamos intentando hacer. Pero el «efecto» sobre el oyente no es ni una creencia ni una respuesta, consiste simplemente en la comprensión por parte del oyente de la emisión del hablante. Es este efecto lo que he estado denominando efecto ilocucionario”.

<sup>19</sup> SA, p. 39 (AH, pp. 47-8, ligeramente modificado).

relaciones entre ellos”.<sup>20</sup> Es evidente que en la conexión entre convenciones e intenciones se juega lo más específico y determinante de los actos de habla y que la preocupación por esta relación atraviesa de punta a punta los estudios de Searle; pero, a su vez, es claro que en su derrotero teórico, tras haber enfocado su mayor atención en las reglas estructurantes y los aspectos convencionales en sus primeros estudios, ha ido haciendo retroceder progresivamente la importancia de las convenciones y otorgando mayor determinancia a los aspectos intencionales de las conductas lingüísticas.<sup>21</sup> La realización de un acto de habla implica ya para el primer Searle que el hablante puede reconocer un determinado estado mental y la presencia o no de éste en su interior gracias al acceso privilegiado que posee, de aquí la importancia creciente que otorga a los estudios sobre la filosofía de la mente y la intencionalidad en las décadas del '70 y '80, produciendo una suerte de *giro mentalista*, ya que encuentra allí fundamentos sólidos para el análisis de los actos de habla. Teniendo en cuenta este devenir teórico, analizamos en este tramo algunos aspectos de la *intencionalidad* relativos en su gran mayoría a los actos de habla, ya que –si bien no están comprendidos dentro de los intereses específicos de nuestro tema de tesis– son clave para comprender la concepción del lenguaje de Searle y la posterior elaboración de su *teoría de los hechos institucionales* en la década del '90.

Searle es un entusiasta partidario del naturalismo biológico y sostiene que los cerebros causan las mentes; todos los fenómenos mentales y lingüísticos están producidos por la neurofisiología cerebral, son rasgos del cerebro y están causados por procesos que suceden en él, “los fenómenos mentales tienen una base biológica: están causados por las operaciones del cerebro al mismo tiempo que realizados en su estructura. Según esto, la consciencia y la Intencionalidad son tan parte de la biología

---

<sup>20</sup> SA, p. 45 (AH, p. 54).

<sup>21</sup> Es interesante observar, a modo de ejemplo significativo, cómo ya en la década del '60 se produce un importante cambio en la apreciación de Searle acerca del rol determinante que juegan intenciones y convenciones en el significado de los actos de habla. En 1965 en *¿Qué es un acto de habla?* señala que: “el significado es más que un asunto de intención, es un asunto de convención” [QAH, p. 443], en tanto que en 1969 en *Speech Acts* ya suaviza en forma notable esta aseveración –y podríamos decir que invierte el sentido de la carga–: “el significado, más que un asunto de intención, es también, algunas veces al menos, un asunto de convención” [SA, p. 45 (AH, p. 54)]. En tanto que en los escritos posteriores a esta época, como veremos, el significado pasa a convertirse centralmente en una cuestión referida a la intencionalidad.

humana como la digestión o la circulación de la sangre”.<sup>22</sup> A su vez, el naturalismo biológico coexiste con una defensa de la subjetividad: Searle sostiene que la subjetividad es un hecho objetivo de la biología y que los estados de conciencia son accesibles de un modo único para el sujeto portador; los estados mentales intencionales son hechos objetivos con un tipo de eficiencia causal propia (la causación mental), pero tienen por portador al sujeto y nuestro acceso a ellos, por lo tanto, también es subjetivo (aunque se opone a extraer de esto consecuencias metafísicas acerca de la constitución de la mente y a todo dualismo de tipo cartesiano). Por ello, Searle defiende la autoridad de la primera persona para informar acerca de los estados mentales y lo que ellos causan; toda acción se explica por la intención del agente tal como se da en su mente-cerebro, por lo que da prioridad absoluta a la primera persona: “la descripción preferencial de una acción está determinada por la intención. Lo que la persona está realmente haciendo, o al menos lo que está intentando hacer, es enteramente un asunto de cuál es la intención con la que está actuando”.<sup>23</sup>

La *intencionalidad* es una característica primordial de las actividades mentales, según Searle éstas se definen en gran parte por aquella, es decir por la capacidad que poseen de representar y remitir a algo distinto que vaya más allá de sí mismas: “la Intencionalidad es aquella propiedad de muchos estados y eventos mentales en virtud de la cual éstos se dirigen a, o son sobre o de, objetos y estados de cosas del mundo”.<sup>24</sup> Searle señala que *intencionalidad* no equivale a conciencia (hay estados intencionales que no son conscientes) y que es una propiedad primaria de la mente imposible de ser explicada mediante términos no intencionales, aunque no todos los estados mentales tienen *intencionalidad* (algunos no se dirigen a nada fuera de ellos mismo, ej: ansiedad). Searle aclara que hace un uso técnico de los términos *intención* e *intencionalidad*, las intenciones en el sentido ordinario –tener intención de– son sólo

---

<sup>22</sup> Searle, John. *Intencionalidad: un ensayo en la filosofía de la mente*. Madrid, Tecnos, 1992, p. 15 (de aquí en más INT) [*Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983].

<sup>23</sup> Searle, John. *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid, Cátedra, 1985, p. 77 (a partir de aquí MCC) [*Minds, Brains and Science. The 1984 Reith Lectures*. London, British Broadcasting, 1984]. Justamente en este texto, Searle define a los fenómenos mentales de acuerdo con cuatro rasgos fundamentales –que quedaron expresados en el párrafo que acaba de cerrarse–: conciencia, intencionalidad, subjetividad y causación mental.

<sup>24</sup> INT, p. 17.



una forma más de *intencionalidad*, no representan una clase especial, tienen el mismo rango que creer, desear, pensar, etc. (por ello, para diferenciar los usos, escribe su sentido del concepto con mayúsculas: Intencionalidad e Intención). Como las intenciones dependen de una condición biológica dada en la especie –la neurofisiología del cerebro–, todos los condicionamientos y convenciones sociales aparecen muy secundariamente, a la manera de una estructura de soporte diseñada con el objetivo de que las intenciones la utilicen y la pongan a su servicio; esto queda expresado a través de las nociones de *trasfondo* (*Background*) y *red* (*Net*) que desarrolla Searle.

El *trasfondo* es el conjunto de prácticas, destrezas y suposiciones no intencionales o pre-intencionales, capacidades mentales no representacionales que actúan como sostén de los estados representacionales y son una pre-condición para la existencia de la intencionalidad pues proporcionan las condiciones necesarias, pero no suficientes, para los estados intencionales. El *trasfondo* consiste en propiedades mentales incardinadas en la existencia de cada cual, remiten en forma inexorable a quien sea el portador de dichas propiedades; todo lo demás –nuevamente– retrocede en cuanto a relevancia frente a la importancia de la propia actividad mental: “de todas estas relaciones, biológicas, sociales, físicas, de todo entorno, lo único que es relevante en lo que se refiera a la producción del Trasfondo, es aquello que tiene efectos sobre mí, más específicamente efectos sobre mi capacidad mental. El mundo sólo es relevante para mi Trasfondo debido a mi interacción con el mundo”.<sup>25</sup> Searle sostiene que hay un *trasfondo* profundo (capacidades comunes a todos los seres humanos debido a la naturaleza biológica compartida) y un *trasfondo* local (provisto por la cultura y las costumbres propias de cada grupo humano, constituido socio-históricamente), en este último no hay nada metafísico o trascendental según Searle y es el que brinda la mayor ayuda para establecer el significado, “el contenido semántico solamente funciona en contraste con un Trasfondo que consiste en el saber-

---

<sup>25</sup> INT, p. 162. Vale aclarar que el *trasfondo* está directamente ligado con la defensa del realismo que realiza Searle, para quien el realismo es pre-condición para cualquier tipo de hipótesis sobre el mundo al igual que el *trasfondo* es pre-condición para cualquier tipo de estado intencional, de allí que sostenga que el *trasfondo* es la encarnación del realismo en su teoría de la intencionalidad.

cómo cultural y biológico, y es este Trasfondo de saber-cómo el que nos capacita para entender los significados literales”.<sup>26</sup>

Además de depender de este *trasfondo* pre-intencional, los estados mentales intencionales están organizados entre sí en forma de mallas, no suceden aisladamente, ni están individualizados completamente; a esta disposición Searle la denomina *red*. La *red* es el entramado de estados intencionales dentro del cual se expresa un estado intencional determinado y que hace posible su sentido; Searle expresa la relación entre *red* y *trasfondo* de la siguiente manera: “tenemos estados Intencionales algunos de los cuales son conscientes y muchos son inconscientes; ellos forman una Red compleja. La Red, poco a poco, se transforma en un Trasfondo de capacidades (...). El Trasfondo no está en la “periferia” de la Intencionalidad, sino que “impregna” toda la Red de estados Intencionales (...). Sin el Trasfondo no habría ni percepción, ni acción, ni memoria, esto es: no habría estados Intencionales”.<sup>27</sup> A través de estas dos nociones, especialmente la de *trasfondo*, Searle se preocupa por salvar la participación de las convenciones e interrelaciones humanas en la conformación de las intenciones, pero más allá de su intento, es claro que dentro de este esquema teórico el *trasfondo* desempeña sólo un rol accesorio, actúa como mero sustento de la *intencionalidad*, con lo cual los procesos representacionales se imponen sobre los procesos no-representacionales y, también, sobre las convenciones y el mundo físico en general. Todo el conjunto de reglas, instituciones, codificaciones, etc. cumple nada más que una función complementaria –al modo de telón de fondo y de caja de resonancia de las intenciones–, es necesario en tanto y en cuanto actúa como soporte puesto a disposición de las intenciones, que a su vez son las que le otorgan sentido. Si bien puede argumentarse que el cambio en este enfoque es sólo una cuestión de prioridades (al fin y al cabo sigue reconociéndose la participación de las convenciones socio-lingüísticas y su función necesaria), el gran énfasis puesto por Searle en la *intencionalidad* termina situando en ésta la determinación de todas las esferas

---

<sup>26</sup> INT, p. 157. En *La construcción de la realidad social* afirma al respecto que “el significado literal de cualquier sentencia sólo puede determinar sus condiciones de verdad, u otras condiciones de satisfacción, frente a un Trasfondo de capacidades, disposiciones, habilidades, etc., que no son ellas mismas parte del contenido semántico de la sentencia”. Searle, John. *The Construction of Social Reality*. New York, Simon & Schuster, 1995, p. 130 [*La construcción de la realidad social*. Barcelona, Paidós, 1997, p. 142].

<sup>27</sup> INT, p. 160.

concernientes a los hechos individuales y sociales; el modo en que analiza la acción en *Intentionality* sirve de claro ejemplo de ello.

Dentro de la perspectiva searleana, la intención se convierte en determinante al momento de comprender cualquier acción, lo que otorga certificado de existencia a la acción –continuando los lineamientos que venimos exponiendo– es la intención, si ésta no está presente, no es posible la acción: “no hay acciones sin intenciones. (...) hay muchos estados de cosas sin las creencias que les corresponden y muchos estados de cosas sin deseos que les correspondan, pero no hay en general acciones sin intenciones que les correspondan”.<sup>28</sup> La *intencionalidad* es lo que mueve y dota de viveza al mundo humano en su totalidad, incluso aquellos componentes de la acción que son inintencionales, y no pueden ser reducidos a una intención propia, necesitan poseer una causalidad intencional correspondiente que les dé forma y permita su comprensión: “todas las acciones constan de un componente Intencional y de un componente que es un objeto Intencional “físico” (o de otra clase). Siempre podemos explicar este componente no-Intencional por el componente Intencional”.<sup>29</sup> De aquí la perspectiva internalista e intencionalista que Searle presenta para comprender las acciones humanas (incluido las lingüísticas); es la intención –y sólo la intención– la que otorga sentido y convierte en móviles las convenciones. Toda posible explicación remite a la intención –en cuanto contenido de la mente– que porta el agente que realiza la acción: “explicar una acción es dar sus causas. Sus causas son estados psicológicos. (...) La explicación de una acción tiene que tener el mismo contenido que estaba en la cabeza de la persona cuando realizaba la acción o cuando razonaba hacia su intención de realizar la acción. Si la explicación es realmente explicativa, el contenido que causa la conducta por medio de la causación intencional tiene que ser idéntico al contenido de la explicación de la conducta”.<sup>30</sup> En la explicación de la acción por parte de Searle, las intenciones adquieren una hegemonía absoluta y hay

---

<sup>28</sup> INT, p. 94. Debido a esta premisa –sin intención no hay acción– es que Searle quita el rango de acción a aquellos actos humanos que son inintencionados, es por ello que considera que dormir, estornudar, los actos reflejos, etc. no son acciones. Consideramos que esta división basada en criterios meramente mentales produce un recorte artificioso y puede poner en breves a quien analice casos más complejos (aunque cabe señalar que Searle esgrime una defensa para estos casos también); de todos modos, dejamos nada más que nombrada esta discusión pues escapa a los intereses de la tesis.

<sup>29</sup> INT, p. 117. Esta misma estructura, componente no-intencional físico y componente intencional, veremos más adelante que Searle también la aplica a las emisiones lingüísticas.

<sup>30</sup> MCC, p. 77. La causación intencional es el tipo de causalidad en que la relación causal ocurre como parte del contenido intencional.

una proliferación de ellas en vista de que toda acción en principio debe ser explicada por la intención correspondiente a ese acto y sólo a ese acto –para salvaguardar que toda acción sea intencionalmente causada–, es así que en el ejemplo predilecto de *Intentionality* (levantar el brazo) sostenga reiteradamente que la explicación de que alguien levanta su brazo es que tiene la intención de levantar su brazo.<sup>31</sup>

Según Searle existen dos tipos básicos de intenciones: la intención *previa* a la acción y la intención *en* la acción, y sostiene que todas las acciones intencionales tienen intenciones en la acción pero no todas tienen una intención previa específica; es decir que toda acción necesita de una intención correspondiente, pero ésta no necesariamente tiene que ser previa a la acción, puede darse junto con ella. Ahora bien, en el caso en que concurren los dos tipos de intención en una misma secuencia de acciones, la intención previa es la que determina toda la secuencia de acciones e incluso a la intención en la acción; ésta es subsidiaria o derivada de la intención previa: “la intención previa causa la intención en la acción, la cual causa el movimiento. Por transitividad de la causación Intencional podemos decir que la intención previa causa tanto la intención en la acción como el movimiento y, puesto que esta combinación es simplemente la acción, podemos decir que la intención previa causa la acción”.<sup>32</sup> Esta transitividad de la causación intencional conduce a Searle a sostener que incluso las acciones inintencionadas, aquellas que son realizadas no con la intención que finalmente se realizan (el clásico ejemplo trágico aquí es el de la intención de Edipo de casarse con Yocasta, no con su madre), necesitan de una intención –aunque sea equivocada– y, por lo tanto, son intencionales: “no hay acciones, ni siquiera acciones inintencionales, sin intenciones, porque cada acción tiene una intención en la acción como uno de sus componentes”.<sup>33</sup> Queda en claro que

---

<sup>31</sup> El excesivo apego de Searle a los ejemplos simples e individuales, si bien lo atribuye a una cuestión de exposición metodológica, es un indicador del menoscabo de la función que cumplen los condicionamientos sociales sobre los eventos mentales y las acciones, además de su confianza en que los casos más complejos y colectivos de acción pueden explicarse siguiendo los mismos esquemas que los sencillos e individuales. Por otra parte, en el análisis que realiza a partir del ejemplo del asesinato de Franz Ferdinand por parte de Gavrilo Princip asevera que toda consecuencia que escape al ámbito intencional inmediato de la acción (el asesinato en este caso) se transforma en “ocurrencias inintencionadas que sucedieron como resultado de su acción” [INT, p. 111], con lo cual recorta el funcionamiento de las intenciones a un ámbito micro-espacial y micro-temporal.

<sup>32</sup> INT, p. 106.

<sup>33</sup> INT, p. 118. Al igual que los detectives de los típicos policiales negros franceses ante cualquier crimen ordenaban, siguiendo la frase acuñada por Alejandro Dumas, “cherchez la femme”, aquí ante toda acción parece reclamarse “cherchez l’intention”. Y del mismo modo que a veces no se

nada puede escapar de la intención dentro del ámbito de la acción –sea por acierto o por equívoco– y que aquélla es la que se impone sobre cualquier otro componente y está en la base de la acción. Si bien los planteos teóricos searleanos sobre la posibilidad de intenciones surgidas *en* la acción y de acciones no intencionalmente conscientes abren una vía que brinda renovadas alternativas para los análisis de las acciones –comenzando por las lingüísticas– no centrados en un sujeto fuerte, autoconciente e individualizado, la remisión de todas estas instancias a algún tipo de intención previa dentro de las acciones complejas oblitera cualquier avance debido a que sólo las intenciones incardinadas en, y accesibles al, agente pueden enseñar lo que las acciones verdaderamente son; es decir que éstas pierden espesor y se ven reducidas a ser algo que es empujado, gobernado y definido por las intenciones.

Estos mismos lineamientos sigue el análisis que Searle realiza del lenguaje y de los actos de habla en esta etapa. El lenguaje es una instancia de la filogénesis biológica que aparece tardíamente respecto de otras capacidades en el desarrollo natural de la especie y en forma muy posterior a las intenciones, por ello los niños en sus primeros años de vida –y ciertos animales– poseen y pueden comunicar sus intenciones sin haber desarrollado aún sus habilidades de fonación ni de escritura; en tanto que la capacidad de asociar las intenciones al lenguaje es lo que dota a los seres humanos adultos de la particularidad de expresar la gran mayoría de sus intenciones mediante emisiones lingüísticas. El carácter esencialmente intencional de los procesos simbólicos, en general, queda demostrado para Searle mediante su conocido experimento mental de la “habitación china”.<sup>34</sup> Allí plantea un hipotético caso en el que un sujeto X que no conoce el idioma chino es encerrado en forma solitaria en una habitación y recibe papeles con preguntas en chino por un orificio, este sujeto tiene a su disposición y sigue un manual de instrucciones en su propio idioma nativo que especifica reglas exclusivamente sintácticas para los caracteres chinos, por lo que puede entregar papeles con respuestas coherentes en chino por otro orificio. Esto originaría que un interlocutor chino que se encuentre fuera de la habitación crea que

---

acierta y suelen inculparse personas equivocadas con tal de resolver crímenes urgentes, puede ser que la intención encontrada tras una determinada acción no sea la apropiada para realizar esa acción, pero será al final la que *resuelva* el sentido de la acción.

<sup>34</sup> Searle expone versiones de este ejemplo de la “habitación china” tanto en *El redescubrimiento de la mente* como en *Mentes, cerebros y ciencia* (MCC). Cfr.: *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona, Crítica, 1996 [*The Rediscovery of the Mind*. Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1992].

X es solvente en el idioma chino, pero en realidad X no tiene el más mínimo conocimiento de dicho idioma, sólo ha seguido reglas sintácticas. A través de esto Searle quiere señalar la diferencia entre la mente humana y los procesadores computacionales: estos últimos consisten enteramente en sistemas formales de relaciones sintácticas, carecen de estructura intencional y, por lo tanto, de criterios semánticos para vincular los signos con algo diferente de ellos mismos; en tanto que la mente sí proyecta los signos hacia algo distinto de sí, convierte en intencionales a todas las clases de signos.<sup>35</sup> El contenido semántico de cualquier emisión está dado por la capacidad intencional de la mente, que va más allá de las relaciones entre signos formales (sintáctica) y que es lo que otorga el significado a dicha sentencia; las convenciones que hacen significativa una frase están en dependencia de la *intencionalidad* que se expresa en las emisiones, es decir que el significado de cualquier emisión depende en última instancia de la *intencionalidad* y es ésta la que les confiere su especificidad frente a cualquier otro proceso. Es por ello, justamente, que Searle encuentra en la *intencionalidad* la característica definitoria y la clave de acceso a las acciones lingüísticas, de allí que se centrara en esta noción y entendiera que el lenguaje y los estudios sobre el lenguaje encuentran su fundamento y dependen de la esfera de la filosofía de la mente, en general, y de la *intencionalidad*, en particular, tal como ya lo deja expresado en la Introducción que redactara para *Expression and Meaning*: “estos ensayos representan una continuación de una línea de investigación iniciada en *Speech Acts*. La mayoría de ellos fue proyectada originalmente como capítulos de un trabajo mayor en el cual las discusiones de algunos problemas sobresalientes de la teoría de los actos de habla (...) debían estar incorporadas dentro de una teoría general del significado, a través de la cual esperaba mostrar de qué maneras la filosofía del lenguaje estaría basada en la filosofía de la mente, y en particular como ciertos aspectos de los actos de habla estarían basados en la intencionalidad de la mente”.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Cfr.: “un computador tiene una sintaxis, pero no una semántica. Todo el objeto de la parábola de la habitación china es recordarnos un hecho que conocíamos desde el principio. Comprender un lenguaje, o ciertamente tener estados mentales, incluye algo más que tener un puñado de símbolos formales. Incluye tener una interpretación o un significado agregado a esos símbolos. (...) la sintaxis no es suficiente para la semántica y los computadores digitales en tanto que son computadores tienen, por definición, solamente sintaxis” [MCC, pp. 39-40].

<sup>36</sup> EM, p. vii . También deja en claro la dependencia e inclusión de los procesos lingüísticos dentro de los mentales/intencionales al inicio de *Intencionalidad*: “un supuesto básico que subyace a mi

Los actos de habla son realizaciones intencionales y lo son gracias a aquello que está presente en ellos pero que va más allá de ellos mismos (la *intencionalidad*). Al igual que la composición de los otros tipos de acción –como vimos más arriba–, poseen una doble estructura ya que están integrados por un componente intencional y otro no-intencional; podríamos decir que tienen una doble existencia, por un lado, la materialidad que les sirve de soporte (sonido, grafía, etc.) despojada de intencionalidad y, por el otro, la intencionalidad provista por la capacidad representativa de la mente: “los actos de habla tienen un nivel de materialización física, *qua* actos de habla, que no es intrínsecamente Intencional. No hay nada intrínsecamente Intencional en los productos del acto de emisión, esto es: los ruidos que salen de mi boca o las marcas que hago sobre el papel. (...) la mente impone Intencionalidad sobre entidades que no son intrínsecamente Intencionales confirmando intencionalmente las condiciones de satisfacción del estado psicológico expresado a la entidad física externa”.<sup>37</sup> Incluso la capacidad de representar del lenguaje deriva de la *intencionalidad*, el lenguaje no posee capacidad simbólica-representativa por sí mismo, esto es algo donado por las intenciones: la *intencionalidad* utiliza al lenguaje para lograr determinado tipos de representaciones, éste carece de propiedades representativas intrínsecas y está demarcado por todos lados por la *intencionalidad*: “puesto que el significado lingüístico es una forma de Intencionalidad derivada, sus posibilidades y limitaciones son establecidas por las posibilidades y limitaciones de la Intencionalidad. La función principal que el lenguaje obtiene de la Intencionalidad es, obviamente, su capacidad de representar. Entidades que no son intrínsecamente Intencionales pueden convertirse en Intencionales decretando, por así decir, intencionalmente que son así”.<sup>38</sup> El camino va siempre desde la intención al lenguaje, por ello son necesarios tres pasos para convertir los estados intencionales en actos ilocucionarios según Searle, secuencia en la que queda expresado el carácter derivado y secundario de las acciones lingüísticas respecto de la *intencionalidad*: primero, se deben expresar los estados intencionales para que otros lo sepan (con lo que subyace

---

enfoque de los problemas del lenguaje es que la filosofía del lenguaje es una rama de la filosofía de la mente. La capacidad de los actos de habla para representar objetos y estados de cosas del mundo es una extensión de las capacidades biológicamente más fundamentales de la mente (o cerebro) para relacionar el organismo con el mundo por medio de estados mentales tales como la creencia o el deseo, y especialmente a través de la acción y de la percepción” [INT, p. 13].

<sup>37</sup> INT, pp. 41-2.

<sup>38</sup> INT, p. 182.

la concepción de que esos estados se han formado en forma independiente del lenguaje); segundo, realizar los actos ilocucionarios que comúnmente sirven para alcanzar los objetivos extra-lingüísticos (carácter de vehículo instrumental del lenguaje); y tercero, introducir aquellas convenciones que hagan corresponder los objetos ilocucionarios con objetivos perlocucionarios (recién en este último paso las convenciones toman papel protagónico).

Aquí el punto de suma importancia es que la *intencionalidad* no es esencial ni necesariamente lingüística, sino que es al revés: el lenguaje es enteramente intencional, “el lenguaje deriva de la Intencionalidad y no al contrario”.<sup>39</sup> La capacidad representativa de las emisiones lingüísticas deriva de la intencionalidad de la mente, no le es propia; en tanto que la intencionalidad de los estados mentales sí es propia de esos estados, no es derivada ni necesita de la codificación lingüística para conformarse: “los actos de habla tienen una forma derivada de Intencionalidad y así representan de una manera distinta de la de los estados Intencionales, los cuales tienen una forma intrínseca de Intencionalidad”.<sup>40</sup> Así, los estados mentales son pre-lingüísticos para Searle, no necesitan de los procesos lingüísticos para su conformación y les imponen sus condiciones, al mismo tiempo que sólo la *intencionalidad* es la que transforma los signos en algo más que meros objetos físicos; “en la realización del acto de habla la mente impone intencionalmente las mismas condiciones de satisfacción sobre la expresión física del estado mental expresado, que el estado mental tiene en sí mismo. La mente impone la Intencionalidad sobre la producción de sonidos, marcas, etc., al imponer las condiciones de satisfacción de los estados mentales sobre la producción de los fenómenos físicos”.<sup>41</sup> Además, estados intencionales y actos de habla comparten una misma composición fregeana: los estados intencionales están constituidos por un contenido representativo y el modo psicológico en que éste se da, en tanto que los actos de habla constan de un contenido

---

<sup>39</sup> INT, p. 21.

<sup>40</sup> INT, p. 20. Así señala que “una oración es un objeto sintáctico sobre el que se imponen capacidades representacionales” [INT, p. 13], por supuesto que estas capacidades representacionales provienen del carácter intencional del cerebro.

<sup>41</sup> INT, p. 172. En relación con esto sostiene que “enunciar es un acto a diferencia de creer y querer decir, que no son actos. Enunciar es un acto ilocucionario que, en otro nivel de descripción, es un acto de emisión. Es la realización del acto de emisión con un determinado conjunto de intenciones lo que convierte al acto de emisión en un acto ilocucionario y así impone Intencionalidad a la emisión” [INT, p. 43].



proposicional y la fuerza ilocucionaria con que se presenta el contenido. Por ello, diferentes estados y actos de habla pueden compartir un mismo contenido entre sí pero diferir en el modo y la fuerza ilocucionaria con la que se manifiestan (ej: la orden de que Juan salga de la habitación, el deseo de que Juan salga de la habitación y la información de que Juan sale de la habitación comparten todas el mismo contenido proposicional pero bajo diferente fuerza ilocucionaria y con distintas direcciones de ajuste). Y sea el tipo de acto de habla que fuere, siempre hay para Searle un componente representacional, una representación del contenido de los estados mentales que debe ser satisfecha por la emisión (existir verdaderamente así si es aseverativo, intentar que sea así si es directivo, comprometernos a que sea así si es conmisivo, etc.), con lo que las cualidades representativas del lenguaje vuelven a convertirse en el eje de determinación de los distintos tipos de habla –por sobre cualquier otra cualidad– y a erigirse en el centro de las capacidades lingüísticas.

Así, el lenguaje en general y la cuestión del significado en particular se convierten en asuntos mentales e introspectivos, pues incluso las condiciones auto-referenciales de satisfacción de las emisiones lingüísticas referidas al mundo exterior dependen de su presencia o ausencia en el estado mental intencional correspondiente del emisor. Todo lo exterior (empírico, social, lingüístico, etc.) retrocede y se desdibuja ante el criterio encaramado sobre la intención del hablante y la prioridad otorgada a la capacidad representativa del lenguaje. De esta manera, no es de extrañar que las instancias pre-lingüísticas prevalezcan sobre el lenguaje y sean las que determinan el significado de las emisiones: “una consecuencia natural del enfoque biológico defendido en este libro es considerar al significado, en el sentido en el que los hablantes quieren decir algo por medio de sus emisiones, como un desarrollo especial de formas más primitivas de Intencionalidad. Así interpretado, el significado de los hablantes sería enteramente definible en términos de formas primitivas de Intencionalidad. (...) definimos el significado del hablante en términos de formas de Intencionalidad que no son intrínsecamente lingüísticas”.<sup>42</sup> En la visión de Searle, el significado es un género de *intencionalidad* en el que las intenciones que posee el emisor de producir determinados efectos sobre los oyentes son secundarias respecto

---

<sup>42</sup> INT, p. 168. Por ello sostiene que “el significado existe sólo donde hay una distinción entre el contenido Intencional y la forma de su exteriorización, y preguntar por el significado es preguntar por un contenido Intencional unido a la forma de su exteriorización” [INT, p. 42].

de la intención que él mismo tiene de representar su creencia sobre algún estado de hechos. La prioridad otorgada a la capacidad representativa del lenguaje por sobre la de comunicar lleva a Searle a hacer depender de la primera toda posible comunicación y a criticar implícitamente su propio punto de vista de *Speech Acts*: “comunicar es un asunto de producir ciertos efectos en los propios oyentes, pero se puede tener la intención de representar algo sin preocuparse en absoluto de los efectos sobre los propios oyentes. (...) Hay, por consiguiente, dos aspectos de las intenciones de significar, la intención de representar y la intención de comunicar. La discusión tradicional de estos problemas, incluido mi propio trabajo, adolece del error de no distinguir entre ellas y la suposición de que la explicación total del significado puede darse en términos de intenciones comunicativas. De acuerdo con la explicación presente, la representación es previa a la comunicación y las intenciones de representar son previas a las intenciones de comunicar. (...) Se puede tener la intención de representar sin tener la intención de comunicar, pero no se puede tener la intención de comunicar sin tener la intención de representar”.<sup>43</sup>

Searle defiende una visión fregeana, internalista e intencionalista del significado, los significados residen en la cabeza –como él mismo lo dice–, están dados por estados mentales propios del hablante y del oyente consistentes en captar entidades abstractas o contenidos intencionales, mediante los cuales ambos pueden comprender referencias lingüísticas que, por supuesto dentro de este esquema, son derivadas de la referencia intencional. El significado de los actos de habla se vale de las convenciones vigentes, pero –más influyente que éstas en su definición– el modo en que se entienden las palabras depende de la intención con que los hablantes normalmente las expresan en una determinada emisión; es la intención propia del emisor la que constituye la intencionalidad literal de la frase, la que determina el significado y la que, en definitiva, dota de vida a los signos y las relaciones existentes entre ellos, “el sistema completo de la sintaxis sólo existe en forma relativa a la intencionalidad humana, incluyendo la Red y el Trasfondo”.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> INT, p 173. En este aspecto hay un evidente contrapunto entre el Searle de *Intentionality* y la concepción habermasiana del lenguaje, tal como analizaremos en el próximo capítulo

<sup>44</sup> Searle, John. “Literal Theory and its Discontents”, en: *New Literary History*, 25:3, 1994, p. 654. Los fundamentos de la defensa del intencionalismo e internalismos biológicos en el ámbito del lenguaje por parte de Searle quedan sintetizados con claridad en el siguiente párrafo: “mi supuesto

En cuenta de todo lo antedicho en este párrafo, es preciso resaltar –a modo de cierre provisorio– que el Searle de *Intentionality* culmina dando un salto hacia atrás de ciertos aspectos de los desarrollos teóricos de Wittgenstein y Austin y se ubica en una posición pre-giro lingüístico, ya que aunque concibe al lenguaje en forma institucional termina convirtiéndolo en un mero medio para la expresión de las intenciones, las cuales no sólo se conforman pre-lingüísticamente sino que además imponen y legan sus condiciones, capacidades y limitaciones al lenguaje. Tras haber comenzado sus estudios sobre el lenguaje prestando mayor atención a las reglas estructurantes de los actos de habla, Searle en este período hace notorio hincapié en el carácter intencional del lenguaje y en que las convenciones sólo adquieren significado a partir de la intencionalidad del hablante, soslayando la visión pragmática de que no sólo las formas de estructurar las intenciones sino también el contenido mental que les es propio están en dependencia de las convenciones socio-lingüísticas; las intenciones humanas pueden tomar forma y adquirir sus modalidades únicamente gracias a las condiciones ínsitas en el lenguaje, de las cuales la capacidad representativa es sólo una más y no se encuentra en forma omnipresente. En resumen, en el Searle de *Speech Acts* las intenciones y convenciones conviven al momento de dar significado a los actos de habla y dedica sus mayores esfuerzos a establecer las reglas –en tanto convenciones semánticas– que hacen posible los actos de habla, pero luego las convenciones pasan a ocupar el rol de soportes de las intenciones, son éstas las que determinan el sentido de las emisiones. En sentido metafórico coloquial cabría decir que las convenciones están ahí para que las intenciones se valgan de ellas y determinen el significado; lo importante es *obtener* la intención expresada en la proferencia, con esto se soluciona el *quid* de la cuestión ya que implica tener las condiciones auto-referenciales de satisfacción de la emisión, la forma en que queden expresadas dichas capacidades es sin dudas aquí un asunto secundario.

En esta época, Searle pasa a dar prioridad a las intenciones presentes en el ámbito de la conciencia en la fundamentación de la teoría del significado, esto implica

---

básico es simplemente éste: las relaciones causales y otras clases de relaciones naturales con el mundo real sólo son relevantes para el lenguaje y para otras clases de Intencionalidad en tanto que causan impacto sobre el cerebro (...) y los únicos impactos que importan son aquellos que producen Intencionalidad, incluyendo la Red y el Trasfondo. (...) incluso si hubiese un conjunto de conceptos semánticos externos tendrían que ser parásitos respecto de y enteramente reductibles a un conjunto de conceptos internos” [INT, pp. 234-5].

–más allá de las precauciones que Searle demuestra tener– un retroceso de la pragmática de lenguaje hacia una semántica de neto corte intencionalista (presupuesto básico de la filosofía de la conciencia), es decir, hacia una base pre-wittgensteniana: lenguaje y acción como dependientes de un sentido conformado a partir de estados mentales que gobiernan desde sus propias condiciones –biológicas en este caso–. Todo lo cual resulta absolutamente ajeno al *espíritu* pragmático, que –tal como lo describimos en el capítulo anterior– se caracteriza justamente por lo contrario, por subrayar el modo en que las convenciones sociales corporizadas en reglas, hábitos, instituciones, etc. conforman y preforman las instancias mentales internas, entre ellas las intenciones. Los lineamientos teóricos propuestos por Searle en este período tienen su continuación en la *teoría de los hechos institucionales*, a la que da forma definitiva a mediados de los '90 y en la cual retoma distintos conceptos aquí analizados, a los que les otorga capacidad explicativa respecto de las prácticas colectivas institucionalizadas.

### **c) Hechos institucionales y lenguaje**

Si bien desde los mismos inicios de sus investigaciones sobre los actos de habla Searle defiende una visión institucionalista, no sólo del lenguaje sino de todos los ámbitos de la vida humana,<sup>45</sup> recién con la publicación de *The Construction of Social Reality* brinda una completa *teoría de los hechos institucionales* basada en que el simbolismo es un rasgo fundamental de las estructuras institucionales y en que, por lo tanto, el lenguaje es una institución esencialmente constitutiva –no sólo descriptiva– de toda la realidad social. En este texto, Searle busca responder a la pregunta que deja enunciada ya en su misma Introducción: ¿cómo construimos una realidad social objetiva?, es decir que no pretende reflexionar sobre una posible construcción social de la realidad (tesis constructivista que le parece absolutamente errónea), sino que le interesa establecer cómo se llega a la existencia de una realidad que está dada en forma objetiva y, a la vez, depende de los acuerdos y creencias humanas. Para ello, se

---

<sup>45</sup> Esto ya queda expresado, por ejemplo, en forma palmaria en una nota al pie de *Speech Acts* destinada a criticar la frase “la propiedad es un robo” de Proudhon: “estando situado dentro de algunas instituciones es posible tratar de modificar las reglas constitutivas e incluso rechazar algunas instituciones. Pero, ¿sería posible rechazar todas las instituciones (...)? Sería imposible hacer esto y continuar participando en esas formas de conducta que consideramos característicamente humanas” [SA, p. 186 (AH, p. 189)].

vale del bagaje conceptual desarrollado en torno de la intencionalidad y los actos de habla y lo pone en relación con nuevas distinciones y continuaciones.

Searle parte aquí de la distinción entre dos tipos de hechos: brutos y sociales. Los *hechos brutos o naturales* son aquellos que no requieren de intencionalidad colectiva ni de instituciones humanas para su existencia, acaecen independientemente de cualquier estado mental o representación simbólica que se haga de ellos (ej.: que hoy esté nublado o que el río Paraná sea caudaloso);<sup>46</sup> en tanto que los *hechos sociales* son todos los que entrañan una intencionalidad colectiva y no acaecen independientemente de las ideas de los participantes y de sus sistemas simbólicos. Para Searle no existe mucha diferencia en *sentido epistémico* entre ambos tipos de hechos, suele aceptarse que tanto los naturales como los sociales pueden llegar a cierto grado de objetividad epistémica (predicados de juicios a los que los hechos naturales o sociales convierten en verdaderos); en cambio sí difieren en lo que respecta al *sentido ontológico* (predicados de entidades que imputan modos de existencia): los fenómenos de la naturaleza son objetivos ya que existen con independencia de cualquier estado mental o representación simbólica, mientras que los hechos sociales son ontológicamente subjetivos, no suceden independientemente de las ideas de los participantes y de sus sistemas simbólicos, sino que su existencia depende de creencias y estados subjetivos, es decir que poseen rasgos que existen únicamente en relación con la intencionalidad de los seres implicados. Los hechos brutos tienen primacía lógica sobre los sociales, para que estos últimos puedan ocurrir primeramente deben existir los hechos naturales; el proceso de formación de la realidad social se sustenta en la interacción con y la modificación de entes que son independientes de la intencionalidad humana. Pero en la visión searleana los hechos sociales tienen mayor relevancia que los hechos brutos en nuestra vida, ya que la gran mayoría de nuestras acciones se enmarcan dentro de actividades regladas previamente por nuestros congéneres, e incluso hasta nuestra relación con los hechos de la naturaleza está mediatizada por el modo de ver y actuar que hemos desarrollado dentro de las prácticas sociales en que hemos sido formados y de las que tomamos parte.

---

<sup>46</sup> En este punto vale la aclaración de que aunque los hechos naturales no necesitan de instituciones para suceder, sí necesitan de la existencia de instituciones para su enunciación, pero siempre se debe distinguir entre el hecho enunciado y el enunciado mismo según Searle.

Dentro de los hechos sociales se encuentran los *hechos institucionales*, los cuales constituyen una subclase especial de aquellos y se caracterizan por requerir de la presencia de instituciones, contar con la participación necesaria del lenguaje e implicar la imposición de funciones que sólo puede darse mediante la aceptación o el acuerdo colectivos (ej.: que la expresión “sí, juro” sea una asunción como presidente de una república o que un diálogo sea un examen universitario). Una línea divisoria de importancia entre hechos sociales e institucionales es que para Searle en el mundo animal se dan hechos sociales (muchos animales pueden sincronizar sus conductas en base a compartir una intención colectiva, ej.: ataque de hienas o trabajo de hormigas), en tanto que los hechos institucionales son exclusivos de los seres humanos. Para que un hecho institucional se produzca y tenga la eficacia causal que le es propia es necesaria la participación de cuatro elementos: a) asignación de funciones, b) intencionalidad colectiva, c) reglas constitutivas, y d) el *trasfondo*; el paso de hechos sociales a hechos institucionales está dado por la conjunción de estos componentes: la asignación de una nueva función, a través de la imposición intencional colectiva, a un objeto o fenómeno que por su mera constitución física no tiene la capacidad de llevar adelante tal función da como resultado la creación de una de las reglas constitutivas que conforman el entramado de una institución determinada, dicha función no guarda relación con sus propiedades físicas sino que le es atribuida por las convenciones humanas. A través de la imposición y reconocimiento colectivos se otorga un nuevo *status* al objeto, individuo o situación, *status* que confiere un poder que anteriormente éstos no poseían, es decir que concede propiedades deónticas que no dependen de las propiedades físicas que los constituyen (ej.: el valor del papel como soporte principal para el intercambio monetario no tiene que ver con sus cualidades físicas, sino que depende de la atribución de valor hecha por distintas convenciones humanas reglamentadas).<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Es interesante señalar que en lo que concierne a los procesos de imposición y reconocimiento colectivos, Searle en ningún momento hace referencia al papel que desempeñarían la dominación o sumisión simbólicas y las desigualdades estructurales presentes en toda sociedad, lo cual, en cambio, está incorporado en los análisis de Habermas y, especialmente, de Bourdieu. Por otra parte, cabe mencionar que dentro de los hechos institucionales conviven distintos tipos de actos de habla, los cuales poseen un objetivo o propósito ilocucionario constitutivo propio; Searle reduce los tipos de objetivos a cinco (asertivo, compromisivo, directivo, declarativo y expresivo) y sostiene que los declarativos son los que constituyen propiamente los actos de tipo institucional, ya que se distinguen por producir el estado de cosas incluido en el contenido proposicional gracias a la concreción con éxito del acto de habla (ej.: declarar a alguien culpable, declarar la guerra, declarar abierto el curso

De los cuatro elementos mencionados que participan en la constitución de los hechos institucionales, ya nos hemos explayado en las secciones anteriores sobre los dos últimos de ellos (las reglas constitutivas y el *trasfondo*).<sup>48</sup> En cuanto a la asignación de funciones, ésta no es intrínseca al objeto o fenómeno en cuestión sino que es relativa a los intereses de los observadores o usuarios y la imposición puede ser de funciones *agentivas* (usos que los agentes dan intencionalmente a los objetos y entidades) o *no agentivas* (funciones que ocurren naturalmente en forma independiente de las intenciones de los agentes y a las que luego se les atribuye un propósito); dentro de las primeras se encuentra una categoría especial que es la función de representar o simbolizar, que tiene por resultado el significado y por vehículo especial al lenguaje, “los tipos de significado más famosos se hallan, evidentemente, en el lenguaje. Haciendo uso del lenguaje imponemos una función específica (a saber: representar) a marcas y sonidos”.<sup>49</sup> Aquí nuevamente observamos que Searle ubica a la capacidad representativa del lenguaje por sobre cualquier otra función que pueda serle atribuida, volveremos sobre esto más adelante en la parte final de la presente sección.

En lo que respecta a la intencionalidad colectiva, ésta es un fenómeno biológico primitivo según Searle, toma la forma de un *nosotros tenemos la intención* original compartido por todos los integrantes e implica que los seres humanos “no sólo se comprometen en una conducta cooperativa, sino que comparten también estados tales como creencias, deseos e intenciones”.<sup>50</sup> Existe tanto la intencionalidad individual

---

académico, etc.) [cfr.: Searle, J. y Vanderveken, D. *Foundations of Illocutionary Acts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985].

<sup>48</sup> Searle señala, en consonancia con lo expresado a propósito de la cita correspondiente a la nota al pie n° 180, que si bien los hechos institucionales sólo existen dentro del sistema de reglas constitutivas, para quienes participan en las instituciones no es necesario tener conciencia de esas reglas para cumplirlas; la mayoría de nuestras prácticas sociales se enmarcan dentro de reglas que desconocemos o bien de las que no podemos dar cuenta en términos argumentativos, la adopción de ellas se da en buena parte a través de la repetición de hábitos de manera irreflexiva por haber desarrollado un conjunto de disposiciones –en relación con el *trasfondo*– que “son sensibles” a la estructura de la regla. La vida institucional está gobernada por reglas, pero que los individuos se comporten de acuerdo con ellas no significa que las reconozcan o las sigan conscientemente, sino que poseen mecanismos que son sensibles a ellas. Igualmente, en la perspectiva searleana, el seguimiento de reglas, se cumpla de la forma en que se cumpla, debe ser en principio accesible a la conciencia –al igual que cualquier estado intencional–.

<sup>49</sup> Searle, John. *The Construction of Social Reality*. New York, Simon & Schuster, 1995, p. 21 (a partir de aquí CSRy) [*La construcción de la realidad social*. Barcelona, Paidós, 1997, p. 39 (de aquí en más CRSO)].

<sup>50</sup> CSRy, p. 23 (CRSo, p. 41).

como la colectiva, ésta no sólo es irreductible a la primera (la intención-nosotros no puede reducirse a intenciones individuales más creencias mutuas), sino que además de ella se deriva cualquier intencionalidad individual presente en los fenómenos sociales (*mi* intento se basa y es parte de *nuestro* intento de hacer algo); de no considerarlo así estaríamos cediendo ante las presunciones del individualismo metodológico según Searle, frente al cual sostiene que “es verdad que toda mi vida mental está dentro de mi cerebro, y que toda la vida mental de ustedes está dentro de su cerebro, y lo mismo vale para todo el mundo. Pero de aquí no se sigue que toda mi vida mental tenga que ser expresada en la forma de una frase singular referida a mí. (...) La intencionalidad que existe en cada cabeza individual tiene la forma de «nosotros tenemos la intención»”.<sup>51</sup> Ahora bien, en la visión searleana la intencionalidad de nuestras mentes nos posibilita *crear* la realidad social en que vivimos, toda institución –comenzando por el lenguaje– es intencional, si no creemos en ella no existiría; aquí no hay construcción social de la realidad sino construcción de la realidad social a partir del mundo físico y biológico (la realidad es objetiva, no un constructo cultural) y esto lo realizamos gracias a la intencionalidad colectiva, que se compone de acciones intencionales intrínsecamente cooperativas pero que tienen que manifestarse individualmente en cada cerebro: todo cerebro-mente es un órgano biológico individual y en él se expresan intencionalidad individual y colectiva según sea el modo de actuar. Éste es el punto crucial que las argumentaciones de Searle dejan sin explicar y que consideramos irresoluble en la vía intencionalista que propone, por un lado tenemos el desarrollo ontogenético de la especie que da lugar a un órgano complejo como el cerebro y la remisión a las intenciones del sujeto hablante o actuante para conocer el significado de las acciones, mientras que por el otro, una intencionalidad colectiva irreductible a cualquier otra instancia; en el naturalismo biológico intencionalista defendido por Searle se convierte en problemática y ambigua la ubicación basal que otorga a la intencionalidad colectiva, pues a través de ésta coloca nuevamente –independientemente de sus pretensiones– a los procesos

---

<sup>51</sup> CSRY, pp. 25-6 (CRSo, p. 43, ligeramente modificado). Aquí deseamos realizar una aclaración respecto de la traducción del vocablo inglés *intend*: Domenech en *La construcción de la realidad social* traduce *we intend* por “nosotros intentamos”, en tanto que Ujadón Benítez en su traducción de *Intencionalidad* (revisada por Valdés Villanueva) vuelca *intend* por “tener la intención”, consideramos que esta última es más conveniente ya que se centra en la noción de tener la intención más allá de que realicemos o no la acción correspondiente, mientras que la primera da la engañosa apariencia de referirse a la acción de tratar de hacer algo.



cognitivos particulares en relación preferencial con los hechos sociales y, por lo tanto, acerca sus reflexiones a cierto tipo de internalismo e individualismo –más allá de su oposición– totalmente extraños a la ponderación de las capacidades intersubjetivas y extra-cognoscitivas propia de los planteos pragmáticos sobre el lenguaje.<sup>52</sup>

Dentro de la *teoría de los hechos institucionales* propuesta por Searle, los hechos institucionales necesitan de elementos lingüísticos para su existencia, pues no pueden tener lugar sin mecanismos simbólicos que signifiquen o representen algo más allá de ellos mismos de un modo públicamente comprensible; la función simbolizadora del lenguaje es la que permite que distintos hechos brutos adquieran propiedades deónticas que no están en sus propiedades físicas y logren así el *status* de hechos institucionales, proceso que resume en la fórmula “*X counts as Y in the context C*”: “en primer lugar, tenemos la *institución* que permite la creación de hechos institucionales a partir de hechos sociales y de hechos brutos. Esas instituciones consisten siempre en reglas constitutivas (prácticas, procedimientos) que tienen la forma «X cuenta como Y en el contexto C»”.<sup>53</sup> Esta estructura posee carácter normativo, es regla constitutiva de la realidad social y queda reflejada en instancias tales como un determinado pedazo de papel con el rostro de Belgrano cuenta como billete de 10 pesos en el contexto del sistema monetario argentino o la expresión “sí, acepto” en boca de una mujer soltera cuenta como aceptación de matrimonio dentro de una ceremonia realizada en el registro civil. En este proceso el lenguaje cumple un papel vital, el tránsito de X hacia Y es de carácter lingüístico-simbólico, da un sentido nuevo a un objeto, por el cual éste pasa a simbolizar algo distinto de lo que era (ej.: un trazo caligráfico –firma– deja de ser visto como un garabato y cumple la función de valer como compromiso de lealtad matrimonial). Esta transmutación otorga una capacidad nueva al objeto independientemente de su naturaleza, dicho poder es fijado por medio de una convención simbólica, “el paso de X a Y es ya de naturaleza lingüística porque, una vez impuesta la función del elemento X, éste simboliza algo

---

<sup>52</sup> Si bien Searle en muchos momentos demuestra ser cauto con los alcances intencionalistas o representacionales de sus afirmaciones, también llega al punto de afirmar –valga como muestra– que una guerra (como hecho social) existe si y sólo si la gente piensa que es una guerra o que el bloque soviético cayó en 1989 porque quienes vivían bajo su égida dejaron de creer en el sistema de funciones de *status* que imperaba dentro de él. En estos ejemplos queda en claro la desmedida ascendencia que otorga a los aspectos intencionales y representaciones de los agentes en la determinación de los hechos colectivos.

<sup>53</sup> CSRy, pp. 113-4 (CRSo, p. 125).

distinto, la función Y. (...) la capacidad para vincular un sentido, una función simbólica, a un objeto que no tiene ese sentido intrínsecamente es la condición previa no sólo del lenguaje, sino de toda realidad institucional”.<sup>54</sup> La conversión de X en Y necesita de la función simbolizadora del lenguaje, es por ello que las estructuras institucionales tienen como rasgo principal el simbolismo: los hechos institucionales exigen un lenguaje pues los pensamientos y creencias presentes en ellos no pueden existir independientemente de un sistema verbal que signifique o represente algo públicamente comprensible. Estas estructuras institucionales son las que dotan de una plataforma estable a todos los ámbitos de desenvolvimiento humano y establecen compromisos –o cuando menos predisposiciones– para las acciones futuras.<sup>55</sup>

Para que un objeto o hecho adquiriera una propiedad institucional Y debe ser entendido, visto, usado como Y por los componentes de la comunidad, con lo cual, además de colectivo, el proceso posee el mismo carácter auto-referencial de todos los actos intencionales (incluidos los lingüísticos).<sup>56</sup> Para Searle la auto-referencialidad es un mecanismo importante de la realidad social pero no es el componente excluyente y, por lo tanto, no implica circularidad ni regreso infinito; los hechos institucionales se definen sólo parcialmente por la utilización de la palabra con que se nombran, una noción institucional no está asociada exclusivamente con el término que recibe sino además con la red de diversas prácticas institucionales anexas, mediante las cuales también puede ser explicada –aunque esto no suceda con frecuencia–: “el hecho de

---

<sup>54</sup> CSRY, pp. 74-5 (CRSo, p. 89). La participación necesaria del lenguaje, en cuanto institución él mismo, en la conformación de los hechos institucionales es insoslayable para Searle: “los hechos institucionales necesitan de instituciones humanas especiales para su misma existencia. El lenguaje es una de esas instituciones; en realidad, es el conjunto entero de esas instituciones” [CSRY, p. 27 (CRSo, p. 45)].

<sup>55</sup> En *Razones para actuar*, Searle justamente pone especial énfasis en que la existencia de razones para la acción independientes del deseo momentáneo se debe a que existen estructuras institucionales duraderas que son invariablemente lingüísticas (aunque pueden involucrar también otras instituciones) y actúan como vehículos para la creación de dichas razones. Cfr. Searle, John. *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*. Oviedo, Nobel, 2001 [*Rationality in Action*. Cambridge, MIT Press, 2000].

<sup>56</sup> Esto vale necesariamente para los hechos sociales, no así para lo naturales, y para los *tipos* de hechos, no así para todos los *ejemplares* particulares según Searle. Para graficar esto, pone como ejemplo que no puede existir el dinero sin recurso a la creencia colectiva en él, pero que puede darse el caso de un billete que se cae de la prensa impresora sin que nadie lo vea o use como dinero y sin embargo es un ejemplar de dinero, o un billete falsificado que todos toman por bueno y no obstante no es un ejemplar de dinero, con lo cual queda abierta la posibilidad de que la comunidad entera esté equivocada respecto de la existencia y propiedades de un ejemplar de un hecho institucional. Esta posibilidad de que la comunidad entera esté equivocada es un asunto para nada menor en las respuestas que dan Bloor y Kripke a la *paradoja escéptica* en el seguimiento de reglas, tal como veremos más adelante.

que un conjunto de actitudes sea parcialmente constitutivo de las condiciones de verdad de un determinado concepto, y el hecho de que esas actitudes hallen normalmente su expresión más sumaria en el uso de ese mismo concepto (...) no tiene por consecuencia el que la palabra con que se expresa ese concepto no pueda definirse sin circularidad o regreso infinito”.<sup>57</sup> En la visión de Searle, el uso de un mismo concepto para nombrar distintas funciones o prácticas es sólo una cuestión de comodidad, de ahorrarnos energía, de no extender en demasía nuestro vocabulario cotidiano; la regresión puede ser evitada a través de la definición de ese concepto mediante otros conceptos institucionales. El círculo lógico se rompería por la inclusión de términos que hacen referencia a las prácticas institucionales que generalmente se compendian por medio del término en cuestión pero que no se reducen a él (ej.: para comprender qué es dinero no necesitaríamos inevitablemente recurrir a la palabra dinero, podríamos explicarlo como el soporte de las prácticas de compra, venta, pago, deudas, etc.). Dejamos aquí nada más que mencionado el modo en que Searle encuentra una salida frente a la posible circularidad de los procesos lingüístico-institucionales, ya que es una cuestión que abordaremos más en detalle cuando analicemos –en la segunda parte de este capítulo– la respuesta que le da Bloor al tema.

La tesis que el lenguaje es esencialmente constitutivo de la realidad social tiene una versión débil y una versión fuerte, ambas son correctas para Searle e intenta dotarlas de una fundamentación adecuada dentro de su sistema teórico. La versión débil sostiene que “el lenguaje es la institución social básica en el sentido de que todas las demás presuponen el lenguaje, pero el lenguaje no las presupone a ellas para existir; ustedes pueden tener lenguaje sin tener dinero ni matrimonio, pero no al revés”;<sup>58</sup> mientras que la versión fuerte afirma que cada institución necesita de elementos lingüísticos de los hechos que la integran, es imposible que exista un componente dentro de un sistema institucional que carezca de representación simbólica para los integrantes de esa institución. En esta segunda tesis, que es la que le interesa defender particularmente a Searle –ya que implica a la primera–, la intervención del lenguaje en la conformación de los hechos institucionales se plasma

---

<sup>57</sup> CSRy, p. 52 (CRSo, p. 69).

<sup>58</sup> CSRy, p. 60 (CRSo, p. 75).

a través de la presencia necesaria de las representaciones que se dan en el lenguaje: “para que un *hecho* dependa del lenguaje es condición suficiente que se cumplan dos requisitos. Primero, las representaciones mentales, como los pensamientos, deben ser parcialmente constitutivas del hecho; y segundo, las representaciones en cuestión deben depender del lenguaje. (...) Nuestra tesis original, a saber: que los hechos institucionales dependen del lenguaje, se funde con las tesis de que los pensamientos que son constitutivos de los hechos institucionales son dependiente del lenguaje”.<sup>59</sup> Aquí, por un lado, Searle reafirma la función basal del lenguaje, en cuanto sistema de reglas constitutivas, como proveedor de significaciones de pensamientos y hechos institucionales –por lo que parecería hacer retroceder la dependencia que mantiene respecto de la intencionalidad–, pero, por el otro, sigue colocando en la capacidad representacional del lenguaje la posibilidad de desenvolver dicha función.

El lenguaje en sí mismo es una institución y, por lo tanto, los hechos lingüísticos son hechos institucionales basados en idéntica capacidad de simbolización, por ello la estructura institucional «X cuenta Y en el contexto C» también es la que conforma todas las acciones lingüísticas en la visión searleana: “el lenguaje mismo es una estructura institucional, porque entraña la imposición de un tipo especial de función a entidades físicas brutas que no guardan relación natural con esa función. Ciertos tipos de sonidos o de marcas *cuentan como* palabras y sentencias, y ciertos tipos de expresiones *cuentan como* actos de habla”.<sup>60</sup> La distinción entre entidades físicas no intencionales y funciones/significados representacionales constituidos a partir de la intencionalidad es la que vuelve a reproducirse aquí. Es por eso que, según Searle, la existencia del lenguaje se basa en la función simbolizadora (capacidad representativa), es decir que en la base del lenguaje no se encuentran capacidades lingüísticas sino la capacidad pre-lingüística de representar o simbolizar.<sup>61</sup> Esta concepción del lenguaje lo conduce a Searle a sobredimensionar la función representativa del lenguaje en desmedro de las demás funciones, que de esta manera se transforman en secundarias y dependientes de ella –sobre todo la realizativa–, y a

---

<sup>59</sup> CSRY, pp. 62-4 (CRSo, pp. 78-9, ligeramente modificado).

<sup>60</sup> CSRY, p. 228 (CRSo, p. 232).

<sup>61</sup> Cfr.: “la capacidad para vincular un sentido, una función simbólica, a un objeto que no tiene ese sentido intrínsecamente es la condición previa no sólo del lenguaje, sino de toda realidad institucional. La capacidad preinstitucional para simbolizar es la condición de posibilidad de la creación de todas las instituciones humanas”[CSRY, p. 75 (CRSo, p. 89)].

convertir al lenguaje en mero vehículo de las representaciones: “el paso que media entre el *status* bruto y el institucional es *eo ipso* un paso lingüístico, pues el término X simboliza ahora algo que va más allá de él mismo. Pero este paso simbólico necesita de pensamientos. Para poder pensar el pensamiento que constituye el paso del término X al *status* Y, tiene que haber algún vehículo del pensamiento. (...) Los objetos que mejor sirven para pensar son las palabras, porque para eso están diseñadas. En realidad, una de las condiciones para que algo sea una palabra es que sea pensable. (...) De manera que nos servimos de palabras reales, o usamos marcadores análogos a las palabras, a modo de vehículos del pensamiento”.<sup>62</sup>

Mediante un extraño recorrido, teniendo en cuenta el punto de partida de su trayecto teórico, Searle termina por concebir el lenguaje –aún sosteniendo su carácter constitutivo– como soporte de intenciones pre-lingüísticas, que además son las que determinan su significado, y como vehículo de representaciones que se conforman a partir de capacidades representativas que, si bien yacen en forma primordial en el lenguaje, dependen asimismo de funciones extra-lingüísticas. Es decir, dentro de la concepción searleana el lenguaje aparece, en cierto modo o con las especificaciones del caso, como un ropaje de intenciones y representaciones que se conforman *por fuera* del lenguaje, con lo cual se posiciona, en último término y más allá de los reparos que esgrime contra ella, en una perspectiva muy cercana a los planteos sobre el lenguaje previos al *giro lingüístico*. Desde una perspectiva pragmática, como la sostenida en la presente tesis, los hechos institucionales, en general, y los lingüísticos, en particular, dependen de y remiten primordialmente a mucho más que las intenciones, representaciones y reconocimientos de sus agentes. Vale reiterar que Searle no niega o se opone a estas consideraciones en forma terminante (es más, en la mayor parte de sus escritos parece esmerarse por integrarlas en su esquema teórico), pero su insistencia en colocar a la intencionalidad y la representación pre-lingüísticas como fundamentos y factores determinantes de todas las acciones humanas, comenzando por las lingüísticas, hace que sus propios esfuerzos entren en conflicto con los avances que logró el pragmatismo lingüístico al haber desenmascarado las falencias del moderno paradigma mentalista y representacionista del lenguaje. Si bien, dado que Searle reconoce el carácter constitutivo e institucional del lenguaje,

---

<sup>62</sup> CSRY, p. 73 (CRSo, p. 88).

cabría afirmar que es una diferencia de grado más bien lo que separa a su teoría respecto de las perspectivas institucionalistas de mayor corte pragmático que constituyen nuestra base, la posición dominante y el notorio rol otorgados a entidades mentales internas vuelve difícil de transitar el sendero teórico elaborado por Searle en algún otro sentido que no sea el que él mismo propuso y que adolece de las debilidades que hemos expuesto a lo largo de estas secciones.

## II) BLOOR: lenguaje como institución circular

El seguimiento de reglas y la concepción del lenguaje como institución social adquieren relevancia a partir de las reflexiones de Wittgenstein, tal como hemos visto. En la segunda etapa wittgensteniana, los *juegos de lenguaje* se caracterizan por el entrelazamiento entre las conductas lingüísticas y no-lingüísticas de sus participantes, lo que es posible debido a que comparten una *forma de vida* común que se manifiesta en el modo semejante en que siguen las reglas establecidas por su comunidad; este seguimiento de reglas no puede darse según un modelo privado, independiente de la posible comprensión de los demás integrantes, sino que es una cuestión comunal, una práctica social, de aquí que las reglas presentes necesariamente en el uso del lenguaje convierten a éste en una institución en la que se condensan las actitudes, costumbres y hábitos propios de cada *juego de lenguaje*.<sup>63</sup> La naturaleza del seguimiento de reglas en Wittgenstein dio lugar a dos tipos básicos de interpretaciones: individualista y colectivista. El individualismo sostiene, en resumidas cuentas, que las reglas dependen en última instancia de las intenciones o disposiciones internas de carácter duradero, estable, que posee cada individuo; en tanto que el colectivismo hace de este asunto una cuestión de convenciones y de instituciones compartidas socialmente. Entre aquellos que se sitúan claramente del lado de la postura colectivista se encuentra el escocés David Bloor. Lo que nos interesa aquí en especial es analizar sus elaboraciones en lo que respecta a la naturaleza e implicaciones del seguimiento de

---

<sup>63</sup> Los detalles sobre estos aspectos de la teoría wittgensteiniana ya los hemos desarrollado con detenimiento en el capítulo II de la tesis, ver especialmente las secciones b) y c) de la segunda parte de dicho capítulo.

reglas en las acciones lingüísticas, en cuanto acciones institucionales, y entrever ciertas consecuencias que encierra su reapropiación de la teoría wittgensteniana y su respuesta a los problemas planteados por la *paradoja escéptica* de Kripke.

Con el objeto de ganar en claridad, hemos dividido la exposición en tres secciones: a) en el primer tramo presentamos ciertos fundamentos y objetivos centrales del *programa fuerte* en sociología del conocimiento, en la versión blooriana, con el propósito de que ayuden a dimensionar mejor ciertas características del proyecto teórico general dentro del que Bloor realiza sus reflexiones sobre los aportes wittgenstenianos en las cuestiones atinentes al lenguaje; b) luego abordamos la respuesta auto-referencial que propone Bloor ante la argumentación de Kripke sobre el seguimiento de reglas, por lo que incluimos en su primera parte un breve desarrollo del planteo de la *paradoja escéptica* en pos de comprender el marco específico de discusión en que se dan las reflexiones de Bloor; y c) por último, nos detenemos particularmente en el análisis de sus elaboraciones sobre reglas, lenguaje e instituciones en clave wittgensteiniana.

#### **a) Programa fuerte y base wittgensteniana según Bloor**

Dentro de los postulados que el *programa fuerte* en sociología del conocimiento mantiene desde sus comienzos en la década del '70, encontramos algunos elementos teóricos de suma importancia que resulta pertinente abordar sintéticamente debido a que tienen conexión directa con el modo en que Bloor se aproxima e interpreta la teoría wittgensteiniana. En especial aquí nos interesa tratar sólo lo concerniente a dos puntos claves de dicha línea: a) el carácter necesariamente social e institucional de todos los conocimientos y formas de clasificación –incluidos los científicos– y b) la defensa que hace del naturalismo en el estudio de las ciencias sociales.<sup>64</sup> Ambos

---

<sup>64</sup> Estos dos puntos y otros básicos del *programa fuerte* están expuestos y revisados en: Barnes, B., Bloor, D. y Henry, J. *Scientific Knowledge: A Sociological Analysis*. London, Athlone, 1996. Aclaramos que la mayor parte de los principios característicos del *programa fuerte* (defensa de realismo, materialismo, contextualismo, relativismo metodológico, imparcialidad, reflexividad, simetría, etc.) no será siquiera mencionada en esta breve presentación ya que no es de incumbencia para nuestro desarrollo, al igual que no discutiremos puntualmente la corrección o no de sus pretensiones teóricas, aunque –como se desprende de nuestros análisis– consideremos que su posicionamiento naturalista respecto de la investigación social no representa una continuación apropiada de las reflexiones wittgenstenianas. Del mismo modo, en las próximas secciones no analizaremos la amplia gama de conceptos y temas de Wittgenstein de la que se reapropia Bloor (de

rasgos constituyen el eje central del programa teórico de la escuela de Edimburgo y toman como punto de apoyo más fuerte a la filosofía del segundo Wittgenstein, en la que Bloor encuentra tanto un lado sociológico como otro naturalista, los cuales representan la fuente teórica respectiva de sendos ítems a abordar y no deben ser descuidados ni priorizado uno en desmedro del otro según la visión del escocés.<sup>65</sup>

Respecto del primer punto, el *programa fuerte* parte de considerar que todo conocimiento es un fenómeno esencialmente colectivo que busca dar respuestas a contingencias prácticas según determinados parámetros culturales y que posee un componente social que no todas las veces es el dominante pero que ineludiblemente forma parte de él, “el programa fuerte dice que el componente social está siempre presente y siempre es constitutivo del conocimiento. No dice que sea el *único* componente, o que sea el componente que necesariamente debe localizarse como el desencadenante de cualquier cambio: puede ser una condición de fondo”.<sup>66</sup> Para comprender el conocimiento en cuanto fenómeno propiamente humano es necesario atender al complejo entramado de conductas, reglas e interacciones colectivas dentro del que se da y que, en definitiva, lo hace posible; el carácter institucional de los conceptos –señalado señeramente por Wittgenstein dentro de la línea pragmática– se demuestra a través de la incorporación de éstos vía las prácticas educativas y de entrenamiento que socialmente establecen las formas de apropiación y utilización de los conocimientos. Esto también se refleja en el campo científico, en el cual está puesto el interés específico del *programa fuerte*, por lo que presta especial atención y resalta el carácter colectivo, activo e interesado de las prácticas y conocimientos científicos, independientemente del área de conocimiento del que se trate (de allí que

---

hacerlo, tendríamos sólo con ello una tesis completa), sino únicamente aquellos que guardan relación directa con la temática de nuestro trabajo.

<sup>65</sup> Cfr.: Bloor, David. *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. London, MacMillan, 1983 (de aquí en más WST). Justamente en este libro Bloor reclama a varios intérpretes de Wittgenstein no haber prestado suficiente atención a ambos aspectos, u otorgado prioridad excesiva al costado sociológico de su pensamiento, y tiene por objetivo dejar en claro sendos componentes de la teoría wittgensteniana para la conformación de una sociología del conocimiento: “mi intención es brindar una descripción y un análisis de todos los temas principales de su filosofía tardía de tal manera que el Wittgenstein sociológico y el naturalista queden claramente a la vista. (...) Delinear las consecuencias profundas de esta penetración teórica condujo a Wittgenstein a establecer lo que debería denominarse una «teoría social del conocimiento»” [WST, p. 2].

<sup>66</sup> Bloor, David. *Knowledge and Social Imagery*. Chicago and London, University of Chicago Press, 1991, p. 166 (a partir de aquí KSI) [*Conocimiento e imaginario social*. Barcelona, Gedisa, 1998, p. 243 –ligeramente modificado– (de aquí en más CIS)].



Bloor se preocupe por lidiar con temas diversos procedentes de sociología, antropología, psicología, matemática, lógica, etc.).

En relación con esto, Bloor señala, también en clave wittgensteiniana, que el carácter convencional de teorías, métodos y resultados de las ciencias no implica que sean arbitrarias: “ni cualquier cosa está en condiciones de convertirse en una convención, ni las decisiones arbitrarias juegan un gran papel en la vida social. Se exige tanto credibilidad social como utilidad práctica para que algo llegue a ser una convención, una norma o una institución. (...) Esas convenciones no son ni auto-evidentes, ni universales, ni estáticas”.<sup>67</sup> Las convenciones encuentran su fundamento en el modo de apropiación, particular de cada cultura, de las capacidades y necesidades naturales y en la forma en que éstas adquieren el rango de intereses socialmente dirigidos; la complementación de los aspectos sociales y naturales es lo que dota de vigor a los conocimientos/convenciones y es lo que permite luego, de acuerdo con la apreciación blooriana, la engañosa instauración de dominios prácticos y áreas del conocimiento que se muestran como entidades independientes en base a presentarse o bien como meros recortes de fenómenos naturales o bien como dependientes de construcciones exclusivamente sociales. El señalamiento de esta conexión entre los aspectos socio-culturales y naturales que se conjugan en las prácticas cognitivas es algo que no se puede separar de las enseñanzas de la filosofía wittgensteiniana según Bloor, para remarcarlo no duda en apoderarse de todo el bagaje conceptual del vienés: “retornando a los principios sobresalientes de los trabajos de Wittgenstein podemos ver que si algunos conceptos son usados en el territorio delimitado de una disciplina especializada, esto sólo puede suceder en virtud de un conjunto de convenciones locales. La exposición al mundo no produce conceptos por sí misma, ni explica sus usos. No hay significado sin juegos de lenguaje; y no hay juegos de lenguaje sin formas de vida. (...) Por esotérica que sea la cultura, y por incesante que sea su ajuste al mundo natural, los dos procesos son inseparables. Cualquiera sea, entonces, el modo o asunto de cognición, es imposible que éste pierda su carácter esencialmente social”.<sup>68</sup> Ante esto, Bloor aboga por mantener una actitud

---

<sup>67</sup> KSI, p. 43 (CIS, p. 85).

<sup>68</sup> WST, p. 156. Respecto de la relación entre condicionamientos naturales, intereses colectivamente establecidos y convenciones, en el tratamiento de Bloor en este texto es basal la

descriptiva en los acercamientos teóricos al mundo de las convenciones/conocimientos; la teoría social del conocimiento debe centrarse en presentar explicaciones de tipo causal acerca de las condiciones que generan las creencias y conocimientos en los diversos ámbitos de la vida y, en especial, de las ciencias. Por lo tanto, la sociología del conocimiento tiene por objetivo elaborar sus conclusiones teóricas bajo la forma de enunciados empíricos, descriptivos, explicativos y causales al estilo de las ciencias naturales.

Esto último nos conecta con la segunda característica que hemos seleccionado del *programa fuerte* en sociología del conocimiento, su defensa del naturalismo. El *programa fuerte* se basa en estudiar el conocimiento científico como si se tratase de un fenómeno natural, no es que lo considere nada más que como tal –esto es imposible según lo expresado en los párrafos precedentes–, sino que la aproximación teórica es la que debe tratarlo como si lo fuera; “el sociólogo se ocupa del conocimiento, incluso del conocimiento científico, como de un fenómeno natural (...). En lugar de definirlo como una creencia verdadera (...), para el sociólogo el conocimiento es cualquier cosa que la gente tome como conocimiento. Son aquellas creencias que la gente sostiene con confianza y mediante las cuales vive”.<sup>69</sup> A partir de la interpretación de las reflexiones wittgenstenianas, en las que entreve una teoría social del conocimiento de neto corte naturalista, causal y descriptivo-explicativo, Bloor hace devenir su posición naturalista en lo que concierne específicamente a las ciencias sociales; dado que los condicionamientos naturales y las convenciones sociales están relacionadas mutuamente en la producción de conocimiento y que tanto ciencias naturales como sociales cuentan con bases naturales y se desarrollan entre convenciones e intereses sociales, es impropio establecer un hiato insalvable entre los procedimientos de ambos tipos de ciencias. Esta postura sustenta una confianza total en que la relación y desarrollo entre modelos teóricos y hallazgos empíricos debe darse exactamente del mismo modo en todas las ciencias empíricas particulares, por lo que defiende la unidad metodológica de las diferentes ciencias y aboga por la utilización por parte de la sociología del conocimiento científico de los mismo métodos y objetivos que las ciencias naturales: “en lo fundamental, la ciencia

---

rectificación de la concepción de *necesidades* en los textos wittgenstenianos y su conversión en *intereses* socialmente establecidos.

<sup>69</sup> KSI, p. 5 (CIS, p. 35).

es causal, teórica, neutral, a menudo reduccionista, hasta cierto punto empirista, y en último extremo materialista como el sentido común. (...) La estrategia global ha sido unir las ciencias sociales lo más estrechamente posible con los métodos de otras ciencias empíricas. De una manera muy ortodoxa he dicho: basta con proceder como lo hacen las otras ciencias y todo irá bien”.<sup>70</sup> Así, se opone en forma clara a los modelos anti-naturalistas que postulan que las ciencias sociales tienen por misión ofrecer explicaciones comprensivas y propugna que éstas deben perseguir la explicación causal de los fenómenos que estudian (en este caso, el conocimiento científico). A su vez, al reflexionar sobre el conocimiento, según Bloor la sociología reflexiona indirectamente sobre los principios que organizan la sociedad y debido a que éstos tienden a ser percibidos de un modo supra-terrenal, sagrado –de acuerdo con su analogía durkheimiana–, tiene que vérselas con las ideologías que estructuran en forma *invisible* todas nuestras representaciones. Es por ello que la sociología del conocimiento adquiere una función basal, sólo comparable con la que alguna vez se concedió pretéritamente a la filosofía; es así que Bloor, siguiendo la afirmación hecha por Wittgenstein en *Blue Book* en cuanto a que sus esfuerzos eran uno de los posibles herederos de eso que solía llamarse filosofía, no duda en sostener que “mi tesis entera podría ser resumida como el derecho a haber revelado la verdadera identidad de esos herederos: pertenecen a la familia de actividades denominada sociología del conocimiento”.<sup>71</sup>

Es indudable que la lectura blooriana de los textos wittgensteinianos introduce en éstos un claro sentido naturalista y causalista, lo cual lejos está del modo en que Wittgenstein plantea sus reflexiones sobre el conocimiento y las prácticas individuales y sociales implicadas en el modo de comprender nuestras conductas, sobre todo en las *Investigaciones* y en *Sobre la certeza*. La posibilidad de que una

---

<sup>70</sup> KSI, p. 157 (CIS, p. 233). Por otra parte, en relación con la reapropiación que hace de Wittgenstein para la sociología del conocimiento, Bloor en diversas partes de sus escritos encuentra afinidad entre ciertas derivaciones conceptuales de Wittgenstein y Durkheim sobre el tema de las ciencias (califica al primero como “un miembro inconsciente e impresionantemente sutil de la tradición durkheimiana” en *Wittgenstein, Rules and Institutions*, p. 157) y en *Knowledge and Social Imagery* propone una teoría sobre el origen y naturaleza de los sentimientos en torno de las ciencias recurriendo a una analogía entre ciencia y religión en base al estudio de Durkheim sobre las formas elementales de la vida religiosa, ya que entiende que funciona la misma distinción entre lo sagrado y lo profano (las ciencias son tratadas como algo sagrado y el resto pertenece a lo profano). En relación con esto, posibles continuaciones no anti-positivistas de Wittgenstein vinculadas con la tradición durkheimiana son exploradas por Bloor en el capítulo VIII de *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*.

<sup>71</sup> WST, p. 183.

disciplina guiada por un modelo único, al estilo explicativo-causal de las ciencias naturales, pueda constituirse en la vía regia para explicar las prácticas colectivas colisiona en forma abierta con la multiplicidad metódica recomendada en base al particularismo y pluralismo pragmáticos y al reconocimiento de la singularidad de dichas prácticas y su imbricación con las distintas formas de integración social y de otorgamiento de sentido. Contrariamente a lo sostenido por Bloor, Wittgenstein se opone a la causalidad como principio básico de nuestra racionalidad y nuestras conductas, por lo que resulta indebido hacer una lectura naturalista o externalista de sus conceptos; es notorio el rechazo de Wittgenstein a la noción de causalidad como recurso para explicar las prácticas sociales en general y el seguimiento de reglas en particular. En esto cabe señalar que, en disidencia con lo sostenido por Bloor, las interpretaciones colectivistas de seguir una regla tienden a coincidir en el carácter no naturalista de ello –Winch y Anscombe, los más renombrados entre estos autores–.<sup>72</sup> Es por eso que también resulta extraña la presunción blooriana de que a partir de lecturas wittgensteinianas pueda concluirse que una disciplina dedicada al estudio del conocimiento, tal el caso de la sociología del conocimiento, sea la destinada a desempeñar un rol basal en el análisis de las prácticas sociales, al modo en que alguna vez la filosofía se arrogó la función de establecer los primeros principios de toda realidad; en todo caso, en la perspectiva wittgensteniana es mucho más plausible que las disciplinas vinculadas a los *acuerdos* logrados en la acción y plasmados en los actos lingüísticos logren convertirse en las legítimas herederas de semejantes aspiraciones.

De todos modos, estos puntos lejos están de convertirse en determinantes por sí mismos en nuestra aproximación al abordaje de Bloor en lo referido a la temática de la tesis, pero estas posturas respecto del conocimiento y de la sociología de las ciencias encuentran su fundamento, en particular, en lo expresado por Wittgenstein respecto del carácter colectivo del seguir una regla, de allí el interés especial que tiene este tema para nuestros análisis –y lo que vincula a éste y los demás tratados hasta

---

<sup>72</sup> Cfr.: Winch, Peter. *Ciencia social y filosofía*. Bs. As., Amorrortu, 1972 [*The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London, Routledge & Kegan Paul, 1958] y Anscombe, G.E.M. *Collected Papers I-III*. Oxford, Blackwell, 1981, especialmente “The Question of Linguistic Idealism” (vol. I) y “Rules, Rights and Promises” (vol. III). En cuanto a las características metodológicas de la propuesta de Wittgenstein en su segunda etapa filosófica, éstas han sido abordadas específicamente en nuestra tesis en la sección II-a) del Capítulo II.

aquí con la problemática de la tesis—. En vista de ello, a continuación, antes de abocarnos de lleno al tema de lenguaje e instituciones, abordamos la solución propuesta por Bloor frente el desafío escéptico planteado por Kripke en el seguimiento de reglas.

## **b) Paradoja escéptica y respuesta auto-referencial**

Para dimensionar de mejor manera la línea de análisis de Bloor en lo que concierne a la relación entre lenguaje e instituciones es crucial el tratamiento que hace del seguimiento de reglas en defensa de una versión particular de la postura colectivista; por ello, en esta sección repasamos sumariamente la *paradoja escéptica* de Kripke y la respuesta y correcciones que esgrime Bloor ante ella y luego, en la próxima sección, desarrollamos los principales tópicos de la concepción del lenguaje de Bloor y realizamos el consiguiente análisis crítico. Aclaremos que en nuestra exposición invertimos el orden en que son presentados estos temas en el texto que Bloor dedica específicamente a la problemática de las reglas e instituciones en relación con el lenguaje —*Wittgenstein, Rules and Institutions*, donde primero desarrolla su teoría y luego analiza y responde el desafío escéptico de *Kripkenstein*—, ya que de este modo se nos presentará en forma más clara el nudo de los planteos de *Bloorenstein* sobre el tema y nos permitirá confrontar sus aspectos salientes.<sup>73</sup>

Kripke lleva más allá la oposición wittgensteiniana al modelo privado en el seguimiento de reglas y el otorgamiento de sentido en el lenguaje y plantea que la imposibilidad de seguir privadamente una regla conduce al problema de cómo podemos saber si estamos siguiendo correctamente una regla (aplicado al lenguaje: cómo sabemos si otorgamos significado a una palabra en forma adecuada). Frente a esta cuestión, Kripkenstein analiza y rechaza sucesivamente como posibles respuestas a su planteo escéptico la postulación de hechos externos, de hechos internos, de nuestras prácticas pasadas, de disposiciones individuales y de otras o nuevas reglas

---

<sup>73</sup> *Kripkenstein* es el modo usual en que se hace referencia dentro de la literatura específica a la interpretación y continuación de la teoría wittgensteiniana por parte de Kripke, en tanto que *Bloorenstein* es el modo que utilizamos en esta tesis para referirnos a la interpretación y continuación de la teoría wittgensteiniana por parte de Bloor. A partir de aquí recurriremos indistintamente a estos términos para referirnos a sendos autores respectivamente, con el objetivo de resaltar el modo derivado, pero a la vez original, en que elaboran sus teorías a partir de las lecturas de Wittgenstein.

que expliquen a la regla objeto de indagación, todos estas instancias no pueden desempeñarse como criterios de corrección específicos y definitorios. En la visión kripkensteiniana, la regla, por un lado, no determina por sí misma y en forma unívoca el modo en que debe ser cumplida, pues existen diferentes cursos de acción que pueden hacerse coincidir con su formulación, sino que también sostiene, por otro lado, que carecemos de indicadores externos (hecho, prueba, etc.) o internos (sensación, recuerdo, etc.) a los que tengamos acceso en forma individual y que nos sirvan de reaseguro o justificativo definitivo para sostener que la estamos cumplimentando correctamente. Es decir que no existen *condiciones necesarias y suficientes* para que alguien afirme que está siguiendo adecuadamente una regla y elimine, por errónea, cualquier otra alternativa. Esta situación deja planteada una paradoja acerca del seguimiento de reglas, la conocida *paradoja escéptica*, producto de que constantemente seguimos reglas y fijamos ciertas conductas como el modo apropiado de observar una regla pero que carecemos de una instancia singular, única, sea interna o externa, que sirva de fundamento definitivo para establecer su corrección.

Esta *paradoja escéptica*, en tanto problema filosófico, puede recibir según Kripkenstein una *solución directa* o una *solución escéptica*. La *solución directa* desconfía de la validez del desafío escéptico, descarta lo aseverado por el escéptico acerca de la inexistencia de un criterio concluyente basado en condiciones de verdad fuertes y postula la correspondencia con una realidad independiente que sirve de referencia para el cumplimiento de las reglas; en tanto que la *solución escéptica*, por su parte, “empieza concediendo que las afirmaciones negativas del escéptico son incontestables. Sin embargo, nuestra práctica o creencia ordinaria está justificada porque –a pesar de las apariencias en sentido opuesto– éstas pueden no necesitar la justificación que el escéptico mostró insostenible”.<sup>74</sup> A partir de allí, la *solución escéptica* da por buena la inexistencia de algo en el mundo (regla o hecho primitivo)

---

<sup>74</sup> Kripke, Saul. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Blackwell, Oxford, 1982, p. 66 (de aquí en más RaPL) [*Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*. México, UNAM, 1989, p. 70 (a partir de aquí RyLP)]. Y agrega a continuación: “mucho del valor del argumento escéptico consiste precisamente en el hecho de que muestra que una práctica ordinaria, si se le ha de defender en absoluto, no puede ser defendida de cierta manera”. Éste es precisamente el objetivo de Kripke, defender que hay continuaciones adecuadas en las prácticas de seguir una regla sin comprometerse con la defensa de la existencia de una instancia externa o interna que sirva a modo de piedra de toque indubitable para la consecución correcta.

que nos sirva de referencia y enarbola una explicación en términos de las prácticas o usos habituales, en detrimento de una basada en condiciones veritativas robustas y definitivas, por lo que se opone a quienes resuelven la observancia de reglas mediante el recurso a instancias físicas o metafísicas o la convierten en una cuestión de cadenas de interpretaciones sucesivas que se fundamentan unas a otras. Esta *solución escéptica*, que es la respuesta correcta a la paradoja en la óptica de Kripkenstein, se funda en las *condiciones de aseveración* o *condiciones de justificación* comunales que toman como base la premisa condicional del tipo “si alguien X sigue tal regla, entonces debería hacer tal cosa en tal ocasión” (remanido ejemplo: si alguien sigue la regla de la adición, entonces debería contestar 125 a la ecuación  $68 + 57$ ), la cual sirve para corroborar el acuerdo entre la manera en que un individuo sigue reglas y el modo en que la comunidad lo hace y a partir de allí atribuirle el dominio de las reglas y conceptos implicados: “inclusive si, cuando jugamos este juego y atribuimos conceptos a los individuos, no describimos ningún «estado» especial de sus mentes, de todos modos estamos haciendo algo importante. De manera provisional, los introducimos en la comunidad en tanto una ulterior conducta divergente no los excluya. (...) Es, pues, en dicha descripción del juego de atribución de conceptos que consiste la solución escéptica de Wittgenstein. Ésta proporciona las condiciones bajo las cuales estamos justificados a atribuir conceptos a otros y da cuenta de la utilidad de este juego en nuestras vidas”.<sup>75</sup> Aquí no existe una instancia particular que verifique la corrección en el seguimiento de reglas y en el otorgamiento de sentido a las palabras y acciones, todo con lo que contamos es con una premisa condicional, sustentada en la coincidencia dada en las prácticas comunales, como modo de justificar nuestro accionar y las atribuciones de creencias y conceptos que realizamos. De este modo, Kripkenstein pone el foco más allá de la esfera interior (recuerdos, representaciones, etc.) y del terreno de la correspondencia pura entre regla y hecho externo particular (sea físico o comunal), para situar la mirada en las prácticas e interacciones con los otros integrantes de la comunidad y poder dar cuenta de los procesos por los cuales los individuos son aceptados, o no, como participantes competentes en las prácticas grupales según sus respuestas y conductas concuerden con, o se desvíen de, las de los demás miembros.

---

<sup>75</sup> RaPL, p. 95 (RyLP, p. 92, ligeramente modificado).

En lo que hace específicamente al ámbito del lenguaje, la *solución escéptica* implica defender la postura de que el significado no se determina mediante las condiciones de verdad y la conexión con algún hecho semántico definitorio (pues no existen hechos de este tipo), sino a través de indagar y precisar las condiciones de uso propias de los hablantes que sirven de justificación para la atribución de determinado sentido a las reglas y expresiones de un lenguaje; “todo lo que se necesita para legitimar las aseveraciones de que alguien quiere decir algo es que haya circunstancias suficientemente especificables bajo las cuales ellas sean legítimamente aseverables y que el juego de aseverarlas bajo tales condiciones tenga un papel en nuestras vida. No se necesita ninguna suposición de qué “hechos corresponden” a esas aseveraciones”.<sup>76</sup> El problema del lenguaje privado para Kripkenstein justamente depende de la inexistencia de un criterio singular de corrección lingüística que sirva para determinar la adecuación o no en la utilización del lenguaje; esto únicamente puede hacerse a través de las prácticas comunales, ya que si consideramos aisladamente a un individuo no existe otro parámetro más que aceptar en forma incondicional su creencia o parecer, y creer o pensar que se está siguiendo una regla no es para nada equivalente a seguir una regla –tal lo expuesto por Wittgenstein–. No se niega aquí la capacidad que posee un individuo para reconocer determinada sensación, experiencia, signo o lo que fuere como igual a otros, lo que se afirma es que aquellos procesos o criterios que únicamente sirven para una determinada persona carecen totalmente de relevancia para la comunidad en su conjunto; no es que los reconocimientos individuales no existan, sino que carecen de significatividad social en tanto no estén entrelazadas ni sean demostrables intersubjetivamente. De esta oposición a la posibilidad de seguir privadamente una regla se desprenden tanto el argumento completo contra el lenguaje privado como la relevancia de la utilidad social para el otorgamiento de sentido.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> RaPL, pp. 77-8 (RyLP, p. 77). La inexistencia de un hecho definitorio resalta la vinculación entre la respuesta escéptica y el carácter institucional de las prácticas lingüísticas en su conjunto; al respecto, Cabanchik al analizar la solución kripkeana sostiene que: “*el lenguaje es visto aquí como una institución de la que jamás se sale una vez que se entró en ella, excepto con la muerte o la locura. (...) Entonces, podemos responder al escéptico que es cierto que el lenguaje no tiene fundamento, pero al mismo tiempo indicarle que no necesita tenerlo para ser eficaz respecto de sus usuarios, para que se mantenga la regularidad y el acuerdo básico que le son propios*”. Cabanchik, Samuel. *El revés de la filosofía. Lenguaje y escepticismo*. Bs. As., Biblos, 1993, p. 169.

<sup>77</sup> Cfr.: “usualmente se define a un «lenguaje privado» como un lenguaje que es lógicamente imposible para otro comprenderlo. Se considera que el argumento del lenguaje privado arguye en



Pues bien, poniéndonos ahora nuevamente en el sendero de las reflexiones de Bloor, éste acompaña a Kripke en tanto defensor del colectivismo en la interpretación del seguimiento de reglas wittgensteniano –lo considera como el autor más representativo y brillante de la corriente colectivista–, de allí que tome sus elaboraciones como base para la discusión sobre la cuestión y reconozca el acierto de buena parte de sus planteos, aunque, a su vez, realiza diferentes señalamientos a las argumentaciones kripkeanas y difiere de ellas en varios puntos de importancia. En lo que aquí nos interesa en particular, Bloorestein otorga validez y da por buena la elaboración de la *paradoja escéptica* de Kripkenstein, pero se opone a la solución en la línea escéptica planteada por éste. Según el parecer de Bloorestein, el análisis kripkensteiniano comete el error de trasladar la imposibilidad de establecer un hecho o descripción individual del significado –resultado de su argumento escéptico– hacia cualquier tipo de hecho que pueda producir significado –consecuencia de su respuesta escéptica– y deja así sin explorar la posibilidad de producir un hecho social del significado, que es el tipo de hecho al que apuntan las reflexiones de Bloorestein. Bloor sostiene que limitar la posibilidad de respuestas, tal como lo hace Kripke, a la dicotomía entre la *solución directa*, sostenida por la correspondencia con un hecho que sirva de referencia independiente, y la *solución escéptica*, que niega esta posibilidad y se basa en las *condiciones de aseveración* sin referencia alguna, es erróneo debido a que “presentarnos una elección entre correspondencia y condiciones de aseveración no es satisfactorio. La dicotomía es falsa porque pasa por alto una tercera posibilidad. Entre la referencia a una realidad independiente y no tener referencia alguna, poseemos la auto-referencia, es decir la referencia a una realidad, pero una realidad que depende de los propios actos de referencia que les son

---

contra de la posibilidad de un lenguaje en este sentido. Esta concepción no es errada, pero a mí me parece que, de alguna manera, el énfasis está mal puesto. Lo que realmente se niega es lo que podría llamarse el *modelo privado* de lo que es seguir una regla, que la noción de una persona que siga una regla dada ha de analizarse simplemente en términos de hechos acerca de quien sigue la regla y sólo de ella, sin referencia a su membresía a una comunidad más amplia” [RaPL, p. 109 (RyLP, p. 101)]. La distinción entre seguimiento de reglas de un individuo en forma aislada físicamente y *considerado aisladamente* es defendida por Kripke en la ejemplificación en que recurre a la figura de Robinson Crusoe; tomar en cuenta los distintos tipos de prácticas de reconocimiento implicados en cada modo de seguimiento es una respuesta a la clásica defensa de la existencia de lenguajes privados que hace Ayer a través del reconocimiento e identificación de sensaciones [Ayer, Alfred. “Can there be a Private Language”, en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, n° 28, 1954, pp. 63-94], la cual alguna vez atrajo a Kripke pero que finalmente considera necesaria atacar de manera decidida, según lo expresa en la extensa nota al pie n° 47 de *Wittgenstein on Rules and Private Language*.

dirigidos”.<sup>78</sup> La auto-referencialidad es la esencia de la institución social y, por lo tanto, Bloorestein afirma resolver la *paradoja escéptica* en el seguimiento reglas elaborada por Kripkenstein a través de la *respuesta auto-referencial*, a la cual considera tanto *escéptica*, porque rechaza junto con ésta la existencia de un hecho particular que establezca el significado de la regla (y por ende se opone al individualismo), como *directa*, pues señala la correspondencia con una realidad independiente, el fenómeno social de las prácticas colectivas auto-referenciales, que sirve para esclarecer significado y reglas.

Desde nuestra perspectiva, es inadecuado entender la *solución auto-referencial* propuesta por Bloorestein como superadora de los desafíos escépticos en el seguimiento reglas planteados por Kripkenstein debido a ciertas endebles incluidas en ella, para demostrarlo procedemos primero a realizar la exposición de algunos rasgos salientes de la argumentación de Bloor y luego planteamos nuestras críticas sobre estos puntos, las cuales complementamos y prolongamos en la sección siguiente hacia la visión institucionalista del lenguaje que este autor presenta.

En su análisis sobre las reglas, Bloor rechaza tanto el individualismo, ya que el seguimiento es esencialmente social y no se lo puede realizar en forma individual e independiente de las interacciones sociales, como el *determinismo del significado*, ya que no hay un significado que fije por adelantado el seguimiento de las reglas, y se apoya en Wittgenstein para realizar una defensa del *finitismo del significado*; es decir, rechaza la noción de que preexista algún significado de la regla que sea necesario captar y que una vez captado por el individuo determina su conducta, para lo cual toma como base y combina los aspectos naturalistas y sociológicos que encuentra en la teoría wittgensteiniana –conjugación de la que también hecha mano para fundamentar su sociología del conocimiento según vimos en la sección anterior–. La acción de seguir una regla aquí no consiste en desarrollar un concepto o una interpretación que poseamos con anterioridad, sino que respondemos de forma espontánea de acuerdo con nuestra dotación biológica, la cual adquiere regularidad-objetividad, a su vez, mediante el control colectivo basado en el consenso generado por la interacción social: “al seguir una regla nos movemos automáticamente de un

---

<sup>78</sup> Bloor, David. *Wittgenstein, Rules and Institutions*. London, Routledge, 1997, p. 68 (de aquí en más WRI).

caso a otro, guiados por nuestro sentido instintivo (pero socialmente educado) de *igualdad*. Tal sentido no es suficiente por sí mismo para crear un parámetro de correcto e incorrecto. Es necesario introducir un elemento sociológico para explicar la normatividad. Los parámetros normativos provienen del consenso generado por un número de seguidores de regla interactuantes y es mantenido por monitorear, controlar y sancionar colectivamente sus tendencias individuales”.<sup>79</sup> La dotación biológica actúa como fundamento para el seguimiento de reglas, éstas están estructuradas a partir de las tendencias instintivas a establecer regularidades en nuestras prácticas en base a las regularidades físicas ya existentes en la realidad; el aprendizaje de conductas institucionales se da, en un nivel inicial, a través del entrenamiento y de la constitución de hábitos, por lo que no es necesario buscar un momento originario ni seguir una secuencia lineal de definiciones en su desarrollo. Pero la normatividad de la regla responde a un consenso tácito generalizado, del tipo “así como lo hacemos” (*as we do it*), basado en la coincidencia en torno de aquellas conductas que son entendidas como correctas porque todos o casi todos las siguen. Bloorestein hace hincapié en que el consenso de la mayoría (de personas y de casos en los que participa la regla) es lo que fija la objetividad de la norma, estar equivocado equivale a apartarse de lo que sigue el grupo mayoritariamente.

De acuerdo con esto, el seguimiento de reglas posee tres rasgos fundamentales según la interpretación de Bloorestein: a) naturalismo (o disposicionalismo natural): aspecto común dado por las respuestas de carácter automático e instintivo compartidas; b) aspecto sociológico o colectivista: concerniente a la organización de las tendencias biológicas individuales mediante control y sanción social; y c) *finitismo del significado*: en oposición a un significado o interpretación que determine por adelantado la regla y la infinidad de casos que puedan presentarse, “dicho crudamente, el significado se construye sobre la marcha. Es el residuo de aplicaciones pasadas, y sus aplicaciones futuras no están completamente determinadas por lo que ha acontecido anteriormente. (...) el finitismo (...) muestra el carácter social de lo más básico de todos los procesos cognitivos: el paso de una instancia de aplicación

---

<sup>79</sup> WRI, p. 17. Y agrega: “no debemos pensar los mecanismos para mantener el consenso como una cosa y la regla como otra. La idea de regla forma parte de la comprensión, aprehensión y mantenimiento del consenso mismo”.

del concepto a la siguiente”.<sup>80</sup> De estos tres componentes, el costado sociológico o colectivista es el que entrelaza reglas, prácticas comunales e instituciones y convierte el seguir una regla en participar de una institución establecida mediante actividades auto-referenciales, en las que la consideración conjunta de los participantes vuelve correcta a un determinado tipo de conducta en desmedro de otras: “la continuación correcta de una serie de números (que también define lo que se entiende por regla) es la continuación que es colectivamente llamada correcta. (...) La corrección a la que refiero está constituida por las referencias a su corrección, y mi referencia, por supuesto, contribuye al fenómeno al que todos los demás hablantes refieren a su turno”.<sup>81</sup>

Si bien la cuestión del *finitismo del significado* defendido por Bloor no genera grandes disidencias en los dos autores que conforman el marco de su discusión –sin dudas está presente en Wittgenstein y también Kripke lo acepta–, pues ubica el seguimiento de reglas al nivel de las prácticas sociales y no en un estrato externo o anterior a ellas, la *solución auto-referencial* de Bloorstein se encuentra en dificultades, en principio, debido a dos motivos *internos* referidos al planteamiento de la *paradoja escéptica*.<sup>82</sup> En primer lugar, a) Kripke se opone expresamente a cualquier explicación vía recurrencia a alguna forma de *disposicionalismo*, no considera adecuada la invocación de una disposición (sea natural o cultural) como justificación de un determinado accionar; si bien Bloor toma cuenta de ello, y sostiene que Kripke desestima una respuesta a la paradoja escéptica basada en un hecho social porque tendría como fundamento una versión de la teoría disposicional que rechazó previamente y porque la respuesta institucional estaría expuesta a muchas de las objeciones esgrimidas contra las teorías de disposiciones individuales, termina por

---

<sup>80</sup> KSI, pp. 164-5 (CIS, p. 241, ligeramente modificado). Al introducir el término *finitismo* en *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*, Bloor señala que “es la tesis de que el significado establecido de una palabra no determina sus futuras aplicaciones. El desarrollo de un juego de lenguaje no está determinado por su forma verbal pasado. El significado es creado por los actos de uso. (...) El uso determina el significado; el significado no determina el uso. El rótulo «finitismo» es apropiado porque nos permite extender el significado tan lejos como sea el rango de circunstancias en las cuales la palabra ha sido usada, pero no más allá de él” [WST, p. 25].

<sup>81</sup> WRI, p. 33.

<sup>82</sup> El planteamiento de sólo estos dos señalamientos *internos* al marco específico de discusión de la *paradoja escéptica* no implica que la propuesta finitista y auto-referencial blooriana no esté expuesta a otras críticas de mayor peso y generalidad, pero esto lo realizaremos en la próxima sección cuando ya hayamos presentado los demás componentes centrales del corpus conceptual con que analiza la relación entre lenguaje e instituciones.

proponer su respuesta auto-referencial basada en una teoría de disposición comunal que entiende a los usos colectivos como hechos sociales que cumplen la función de criterios decisivos de corrección, lo que vuelve a colocar la respuesta al desafío escéptico en términos de condiciones de verdad robustas, cuando el punto central del argumento escéptico kripkensteiniano es la elaboración en base a *condiciones de aseveración* para evitar los compromisos ontológicos y epistemológicos derivados de la inclusión de las condiciones veritativas como componentes necesarios. Y en segundo lugar, b) una interpretación de corte similar a la blooriana está incluida dentro de los argumentos atacados por Kripke en la nota 87 de la versión inglesa (de la cual sólo está incluida una pequeña parte, correspondiente a su párrafo final, en la traducción castellana), allí Kripke crítica una posible visión de tipo circular basada en tomar al *acuerdo* de una comunidad como condición o hecho necesario y suficiente para establecer la corrección, pues esta respuesta incluye la utilización de una segunda regla para interpretar la primera regla y queda expuesta a las dificultades e irresoluciones que le caben en tanto regla que fija el significado de otra regla en un determinado nivel y que, a su vez, necesitará de una nueva regla que la especifique en el nivel subsiguiente –tal cual ya lo había planteado Wittgenstein en las *Investigaciones*–,<sup>83</sup> y asocia los problemas propios del modelo privado en el seguimiento individual con los que se presentan cuando la comunidad es tomada como una totalidad completa y en la que el acuerdo cierra sobre sí las posibilidades de acierto y error, convirtiendo en inexplicables o absurdas las posibles dudas y enmiendas de las equivocaciones cometidas en un momento dado por la comunidad entendida como un todo homogéneo en sus apreciaciones y procedimientos. Es evidente que la respuesta blooriana no queda exenta ni sale indemne de estos ataques, su argumentación vía recurso a la auto-referencialidad circular sigue enfrentándose con estos problemas que el desafío escéptico trata de evitar.

En relación con estos señalamientos, pero de mayor importancia y alcance aún que ellos, están los problemas que debe afrontar la teoría blooriana debido a su

---

<sup>83</sup> Cfr.: “si Wittgenstein hubiera intentado suministrar una condición necesaria y suficiente para mostrar que «125» y no «5» es la respuesta «correcta» a «68+57», se lo podría acusar de circularidad. Por cuanto se podría considerar que sostiene que mi respuesta es correcta si y sólo si concuerda con la de los otros. (...) En verdad, proponer reducir la adición a otra regla –“Responde a un problema de adición exactamente como los otros lo hacen”– choca contra la severa crítica de Wittgenstein a “una regla para interpretar una regla” tanto como cualquier otra reducción propuesta” [RaPL, p. 146, nota 87 (p. 112)].

postulación de la existencia de una completa circularidad en las prácticas institucionales. Por ello, a continuación analizamos la cuestión de la circularidad y las consecuencias aparejadas a ella, ya en conexión con las instituciones y el lenguaje.

### **c) Reglas, lenguaje e instituciones: circularidad completa**

Como hemos visto en la sección precedente, en la disputa entre interpretaciones individualistas y colectivistas del planteo sobre el seguimiento de reglas en la filosofía wittgensteniana, Bloor toma partido abiertamente por la visión colectivista –aunque sostiene que Wittgenstein no tuvo éxito en refutar con contundencia el individualismo–, es decir que entiende la cuestión como algo a resolverse en el ámbito de las convenciones e instituciones compartidas y no en el de las intenciones duraderas, estabilizadas. Dentro de estos lineamientos generales y en pos de presentar con claridad los argumentos e ir estableciendo divisiones que ayuden a precisar nuestro tratamiento conceptual, conviene comenzar aquí realizando una confrontación esquemática entre aquello que Bloorenstein reconoce en su teoría como procedente de las reflexiones de Wittgenstein y aquello que corresponde más a sus propias elaboraciones. El corazón de la lectura de Bloor sobre la cuestión de las reglas en Wittgenstein es sencillo y él mismo lo expone en forma directa desde un inicio: “Wittgenstein rechaza el determinismo del significado y las diversas imágenes y suposiciones que lo acompañan. (...) Su teoría es una forma de colectivismo y es extremadamente simple en sus líneas generales. Puede ser resumida en las dos proposiciones siguiente: 1) las reglas son instituciones sociales o costumbres sociales o convenciones sociales; 2) seguir una regla es por consiguiente participar en una institución y adoptar o ajustarse a una costumbre o convención. (...) Esto es lo que una regla es, y todo lo que ella es”.<sup>84</sup> En tanto que las nociones fundamentales del propio Bloorenstein, que explicita en la parte final de su libro, se devienen de estas dos premisas pero incluyen un agregado: “las principales conclusiones por las que he argumentado son: 1) una regla es una institución social, 2) seguir una regla es participar de una institución social, y 3) una institución puede ser analizada en

---

<sup>84</sup> WRI, p. 5. También resume esto más adelante de manera más sencilla aún: “la existencia auténtica, independiente o «extrínseca», de una regla –independiente o extrínseca, esto es, para cualquier consciencia individual– consiste en ser una institución social” [WRI, p. 55].

términos de procesos colectivos que poseen un carácter auto-referencial o performativo”.<sup>85</sup> De estas tres afirmaciones, es evidente que las dos primeras las toma directamente del corpus wittgensteiniano –como se infiere mediante la simple confrontación entre las dos últimas citas– y desde nuestra perspectiva no presentan dificultades ya que son congruentes con las líneas del análisis institucionalistas en que nos venimos moviendo. Ahora bien, las dificultades que encontramos, o el inicio de las dificultades, están en relación con el contenido de la tercera conclusión, que al fin y al cabo es la única de las tres de cosecha propia de Bloor. Nuestros análisis y críticas en el presente tramo, entonces, están dirigidos en particular hacia las implicaciones y consecuencias de esta última afirmación –principalmente la circularidad que atribuye a la auto-referencialidad de los procesos institucionales– debido a la gran relevancia que ella presenta dentro del esquema blooriano.

Los análisis de Wittgenstein suscitan en Bloor el interés por los problemas de infinitud y normatividad (compulsión) de las reglas, ya que ponen el foco de atención en la enseñanza y aprendizaje de reglas y en el pasaje desde los casos finitos conocidos, en los que hemos ejecutado la regla o a través de los cuales la hemos aprendido, a la infinita posibilidad de nuevos casos con los que nos podemos enfrentar, es decir, de cómo pasamos de las instancias anteriores de la regla a nuevas instancias de ella: el problema del *paso al próximo caso* (problema que es teórico, se presenta al investigador del tema, no a quien sigue la regla generalmente). Para responder a estas cuestiones, Bloorestein rechaza los caminos conceptualistas o mentalistas recorridos por el determinismo del significado (y, por ende, por el individualismo)<sup>86</sup> y por el interpretacionismo (que interpone la interpretación como instancia intermedia entre la regla y los casos particulares) y, en una línea opuesta, se sustenta en una aproximación que incardina, como hemos visto, en aspectos biológicos de nuestras reacciones y conductas y en los consensos reflejados en las

---

<sup>85</sup> WRI, p. 134.

<sup>86</sup> Cabe señalar aquí con afán comparativo, respecto de esta postura defendida por Bloorestein, que la reapropiación hecha por Searle, al postular una instancia pre-lingüística anterior a la regla (la intención) como aquello que define el significado de la regla, se opone a la noción de finitismo y acepta una versión del determinismo del significado. Y, por otra parte, más allá de que Searle intente subrayar el carácter colectivo de los procesos lingüísticos y se oponga al individualismo metodológico, Bloor lo considera un defensor del individualismo tanto en la nota n° 5 del capítulo III de *Wittgenstein, Rules and Institutions* (WRI, p. 150) como en: “Idealism and the Sociology of Knowledge”, en: *Social Studies of Science*, n° 26, 1996, pp. 839-856.

convenciones y costumbres sociales; de allí que haga una cerrada defensa de la presencia tanto de una teoría naturalista como de otra sociológica en el tratamiento wittgensteiniano del seguimiento de reglas. La ausencia de dudas en quien enfrenta un nuevo caso sin más trámites, en forma automática, es el producto de ciertas capacidades instintivas y la forma en que éstas han sido moldeadas en el seno de una sociedad a través de las diferentes instituciones vigentes. Reaccionamos de una determinada manera porque espontáneamente estamos capacitados y entrenados para eso, no subyace algún criterio o justificación racional definitivo ni idea de la regla detrás de ello: “cuando somos confrontados con un conjunto finito de ejemplos no extraemos de ellos ninguna idea general, más bien, pasamos instintivamente a aquello se nos aparece como el próximo paso o el próximo caso. No hay base racional para esto, ninguna que pueda ser formulada en términos de proposiciones asentidas por quien sigue la regla. No hay suposiciones, presuposiciones, hipótesis, interpretaciones o «significados» que puedan ser adjuntados a los ejemplos”.<sup>87</sup> Esto sirve como respuesta acerca del modo en que avanzamos de caso en caso, en que *sentimos* que lo que hacemos se corresponde sin dudas con la regla, pero aún no dice nada de la capacidad de las reglas de ser instancias normativas, de establecer lo que es correcto e incorrecto; para responder a ello, Bloorestein recurre al consenso tácito dado en la acción que expresa el acuerdo con todos los demás, o bien con la mayoría, y que actúa como una precondition para el seguimiento de reglas. Las reglas no compelen por sí mismas, sino que nos compelemos unos a otros colectivamente; la sociedad como un todo es lo que yace detrás de la normatividad de las reglas. La inexorabilidad de las reglas, su capacidad de obligarnos a actuar de cierta manera, es producto de la forma en que hemos sido socializados, en que hemos sido introducidos en conductas institucionalizadas, de aquí la suma importancia que toma el entrenamiento en las prácticas que son socialmente aceptadas.

Para Bloor es válida la distinción entre seguir una regla y actuar conforme a la regla, para seguirla el agente no sólo debe conformar su acción a ella sino que ésta tiene que servirle como guía y objetivo y debe tratar de ajustarse a ella, esto es lo que denomina *condición de conciencia*. A su vez, las explicaciones acerca del seguimiento de reglas son posibles porque somos socializados en prácticas donde

---

<sup>87</sup> WRI, pp. 13-14.



seguir una regla y los pensamientos acerca de que estoy siguiendo una regla van conjuntos, es un aprendizaje holístico para Bloorestein. Esto lo conduce a señalar que podemos seguir, gracias a la estructura social en que nos desenvolvemos, de modo *ciegamente consciente* una regla, lo cual significa continuar las acciones en forma habitual, mecánica, pero no que se lo haga sin pensar, inconscientemente; a través de ello, intenta reunir la *condición de conciencia* y el carácter ciego del seguimiento de reglas: un agente, socializado suficientemente en costumbres e instituciones y guiado por el dominio de habilidades promedio de cualquier miembro competente, es capaz de cumplir reglas en forma correcta sin necesidad de reflexionar o tener conocimiento expreso de lo que está realizando.<sup>88</sup> De esto queremos retener especialmente la afirmación blooriana de que cualquier explicación acerca de seguir una regla implica necesariamente que el agente piense que está siguiendo una regla, ya que esta condición desemboca en un proceso circular según Bloorestein: “déjennos decir que para obedecer una regla se debe (al menos) *pensar* que se está obedeciéndola. Obediencia sin el acompañamiento necesario del pensamiento sería mera conformidad. (...) Seguir una regla involucra pensar que se está siguiendo una regla, por lo que para explicar el seguimiento de reglas debemos mencionar el pensar que se está siguiendo una regla. Para explicar “pensar que se está siguiendo una regla” debemos explicar acerca de qué tratan los pensamientos, lo cual nos lleva de regreso al seguimiento de reglas, que era nuestro punto de partida”.<sup>89</sup> Aquí vemos con claridad el camino erróneo que toma Bloorestein para justificar la circularidad en el seguimiento de reglas: según su punto de vista la explicación sólo puede darse en términos de un agente consciente de la regla, convierte en necesario el pensamiento de que se está siguiendo una regla para explicar esta acción, cuando –como él mismo lo señala– buena parte de las reglas pueden ser cumplidas sin tomar en cuenta ni tener pensamientos expresos acerca de ello, e incluso desconociéndolo, por lo que la

---

<sup>88</sup> Aquí vuelve a manifestarse la capacidad de seguir reglas en forma irreflexiva, una constante anti-intelectualista wittgensteniana presente en todos los autores de esta tesis, más allá de sus divergencias teóricas. En el caso de Bloorestein, es el entrenamiento y la interacción social lo que otorga a las respuestas la inmediatez y automaticidad propias de todo seguimiento ciego, lo cual está en dependencia de la educación social de las disposiciones naturales, que nos aporta una segunda naturaleza [WRI, p. 85]. Esta segunda naturaleza es lo que permite, en la visión blooriana, que un Robinson Crusoe pueda seguir reglas, ya que más allá de su aislamiento es un agente social y puede reconocer y utilizar las circunstancias externas para el seguimiento de reglas.

<sup>89</sup> WRI, pp. 45-6. Y agrega un poco más abajo: “adquirimos las ideas de 'seguir una regla' y 'pensar que estamos siguiendo una regla' al mismo tiempo, como un par conexo con todas sus interconexiones dadas junto con ellas”.

explicación de la acción en términos de reglas puede hacerse, por lo tanto, sin recurrir a la conciencia de la primera persona ni a la necesidad de que ésta crea que está siguiendo la regla. La introducción de la cláusula de que es necesario pensar que se está siguiendo una regla para seguir una regla responde a la necesidad de *blindar* la circularidad que asigna a las prácticas institucionalizadas de seguir reglas antes que a describir efectivamente el modo en que las reglas actúan y son útiles en nuestra vida práctica.

Las instituciones aquí están en intrínseca relación con la normatividad de las reglas ya que la conducta que se espera de parte de los integrantes de una institución depende de lo que colectivamente se entiende por correcto en la continuación de una acción; la interacción es lo que provee las bases normativas para la acción de los individuos dentro de una institución. Y las instituciones para Bloor consisten en actos auto-referenciales externos y observables, no internos ni mentales, pues esos actos de referencia son los que otorgan existencia a lo que refieren. El punto crucial en las prácticas auto-referenciales, las cuales constituyen la esencia de las reglas, prácticas lingüísticas e instituciones según Bloorestein, reside en que existe una circularidad total en ellas debido a que se basan en acuerdos colectivos y el contenido y los objetos de dichos acuerdos se implican mutuamente, se definen unos por otros: no hay independencia entre contenido, objetos y acuerdo. Un objeto cualquiera no existe como tal por su soporte físico sino por el modo en que es usado por los integrantes de una comunidad; más específicamente, la práctica grupal de llamar a cierto objeto de una determinada manera es lo que convierte a ese objeto en lo que es denominado. Tomando el ejemplo de las monedas, Bloor afirma que “descubrimos el carácter de una moneda, como una moneda, no por examinarla a *ella* (...) sino por ver como la gente se relaciona con ella. (...) Debemos prestar atención, no a la cosa misma, la cosa que llamamos una «moneda», sino a la gente que llama a esa cosa una «moneda». Expresaré esto diciendo que los discos metálicos *son* monedas porque son *llamados* «monedas». Mis referencias a cosas que son *llamadas* «monedas» es una abreviatura tipográfica para el repertorio entero de conductas asociadas con su percepción de, o ser vistas como, o tratadas como, monedas. En este uso, hablar de una cosa como una moneda no significa referirse a un acto puramente verbal, sino al modelo completo de conductas con las cuales dichas explicitaciones verbales están

entrelazadas”.<sup>90</sup> A través de resaltar la ascendencia de las prácticas colectivas por sobre las cualidades físicas de los objetos que detentan cualidades que van más allá de sus características empíricas, las que poseen gracias al *empoderamiento* producido por dichas prácticas, Bloor incluye –tan firme como indebidamente– la condición de completa circularidad como única posibilidad de asignación de sentido y de funcionamiento de las estructuras institucionales.

La circularidad en el seguimiento de reglas, en la conformación de instituciones y en las prácticas lingüísticas se debe a que en la visión blooriana todas ellas consisten en actividades auto-poiéticas, que por sí mismas fijan las condiciones para su establecimiento y su funcionamiento. Esta circularidad es absoluta en el planteo de Bloor, las instituciones se generan, desarrollan y bastan a sí mismas debido a su carácter auto-referencial, únicamente mantienen relación con sus componentes internos y actúan performativamente sobre y en base a los mismos. El entrelazamiento entre las distintas prácticas y componentes de una institución es llevado más allá por Bloor y deviene en un mecanismo cerrado sobre sí mismo que no admite más referencia que los actos de reconocimiento de la propia institución: “no puede ser erróneo salvo que sea erróneo tratar como dinero lo que todos tratan como dinero, o contemplar como propiedad lo que todos contemplan como propiedad, o considerar casados a quienes todos consideran como casados. No puede ser erróneo porque es una institución, y las instituciones son auto-referenciales, auto-creadas, y por lo tanto auto-validadas”.<sup>91</sup> Al igual que la comunidad tiende a ser tomada como un entero completo e indiviso, cada institución es entendida aquí como una totalidad autosuficiente que puede prescindir sin inconvenientes de sus relaciones y referencias a elementos externos. Todo es intra-institucional, no en el sentido amplio y general de que cuanto existe colectivamente necesita cierto grado de institucionalización, sino en sentido micro-institucional referido a las instituciones particulares. Nada existe fuera de las instituciones individuales, éstas actúan como fuerzas con propiedades omnipotentes que se ponen y validan a sí mismas, son entequeias que todo lo devoran –referencialmente– dentro de sus propios confines; por lo que se vuelve imposible

---

<sup>90</sup> WRI, p. 29. Y agrega más adelante para reafirmar el entrelazamiento circular entre prácticas e instituciones: “los discos sólo devienen en monedas, y en consecuencia dinero, en el contexto de la institución del dinero. No es una exageración, entonces, insistir en que si abandonásemos las referencias al dinero, el dinero efectivamente desaparecería” [WRI, p. 30].

<sup>91</sup> WRI, p. 38.

establecer el modo en que incorporan nuevos componentes desde lo que es externo a su propia configuración y referencialidad.

De esta perceptible dificultad con que se enfrenta para explicar la constitución de las instituciones dado su planteo circular, se deviene la máxima que Bloor se ve obligado a introducir para explicar el surgimiento de las instituciones: “a condición de que algún disparador o estímulo externo pueda ser hallado para «cebar» el sistema, las instituciones sociales pueden ser analizadas como sistemas auto-referenciales de habla y pensamiento”.<sup>92</sup> Pero extrañamente Bloor no aclara el modo en que el elemento externo interviene en el sistema cerrado auto-referencial, ni cómo hace para originarlo o potenciarlo, su función parece limitarse a ser un catalizador que desaparece o es consumido en el acto de dar impulso a las estructuras institucionales. Ahora, una vez producido este *pase mágico* por el cual el estímulo externo actúa en forma misteriosa pero decisiva sobre el sistema institucional, para Bloor es imposible salir de la circularidad adjudicada a todas las prácticas institucionales; es decir, las instituciones pasan a convertirse en entidades cerradas sobre sí mismas, sustentadas por una circularidad inexpugnable y, por lo tanto, autofágicas de sus propios componentes. Además, en este punto la argumentación de Bloor parece basarse en una lectura despreocupada de la *teoría de los actos de habla* de Austin (a quien invoca expresamente): “una emisión realizativa se convierte a sí misma en verdadera por ser emitida. Esto nos provee una manera simple de resumir los análisis precedentes de instituciones sociales. Podemos tratarlas como emisiones realizativas gigantes, producidas por el colectivo social. (...) ¿Qué es una institución? Es un modelo colectivo de actividad auto-referencial”.<sup>93</sup> En esto se refleja el plano absolutamente secundario en que ubica las condiciones contextuales y las relaciones sociales que hacen posible que una emisión realizativa logre cumplir su cometido y tenga los efectos buscados; tanto el análisis de Austin como el de Searle dejan muy en claro que la posibilidad de que una emisión realizativa sea exitosa no depende para nada de su sola enunciación, sino también, de igual manera, de la presencia de las condiciones necesarias para que ella *funcione* y que van mucho más allá de los actos de enunciación. La desatención y subestimación de las funciones cumplidas por los

---

<sup>92</sup> WRI, p. 32.

<sup>93</sup> WRI, pp. 32-3.

factores no verbales en los actos lingüísticos aquí son análogas a las que están presentes en el análisis de las prácticas institucionales, en ambos planos Bloor otorga a las enunciaciones una capacidad autosuficiente para producir sistemas totalmente auto-referenciales y circulares.

Esta circularidad tiene como fundamento y a su vez implica las características del lenguaje, que consiste básicamente, en tanto institución él mismo, en prácticas lingüísticas auto-referenciales: “no hay manera de racionalizar o justificar el patrón de conducta sin circularidad. Este círculo lógico deriva del hecho que el discurso entero (...) es una práctica auto-referencial. En virtud de ser una práctica auto-referencial es también una práctica auto-creativa”.<sup>94</sup> Este análisis del lenguaje –y de las instituciones en general– está sustentado en lo que Bloor conviene en llamar, retomando la denominación dada por Anscombe, como *idealismo lingüístico*, que tiene por principio que ninguna entidad existe ni es definible sino es a través de los pensamientos y referencias colectivos dirigidos hacia ella y según el cual no hay separación entre acto de referencia, término y objeto: “si una institución es una práctica auto-referencial, el objeto del habla, es decir el que provee de realidad a aquello que refiere, es una y la misma cosa con los actos de referencia”.<sup>95</sup> Según Bloor, el *idealismo lingüístico* no implicaría ningún tipo de platonismo ni de idealismo abstracto, sino que sería consistente con un realismo fuerte, sólo eliminaría la subsistencia por sí de entidades espirituales; pero, más allá de que esto pueda llegar a ser así o no, el punto crucial y criticable aquí es que en esta visión idealista no sólo se produce una fusión entre los distintos componentes de las acciones lingüísticas, sino que también –y sobre todo– el lenguaje termina por *devorar* y convertir en parte propia subordinada las condiciones, convenciones, costumbres, etc. que lo hacen posible. Esto se conjuga con el tipo de defensa del realismo que esgrime Bloorestein: los objetos naturales se diferencian de los sociales en que preexisten a nuestra mirada, tienen existencia material independiente, en tanto que los segundos no existen independientemente, están constituidos por las descripciones de los actores, pero

---

<sup>94</sup> WRI, p. 31. Aquí observamos la clara diferencia entre la auto-referencialidad no circular de las acciones lingüístico-institucionales defendida por Searle (invocada en la primera mitad del capítulo) y la auto-referencialidad que implica circularidad en la visión de Bloor; de todos modos, por distintos motivos –ya expuestos en el caso del primero y en trámite de ser expuestos en el caso del segundo–, ambas definiciones de las prácticas lingüísticas no resultan descripciones acertadas de acuerdo con el marco pragmático en que pretendemos movernos.

<sup>95</sup> WRI, p. 34.

Bloor da un paso más allá e impelido por la circularidad de las prácticas auto-referenciales afirma respecto de los objetos sociales que “porque son auto-referenciales no hay nada detrás de ellos”.<sup>96</sup> En busca de que el círculo sea perfecto y nada escape de él, para Bloor todos los condicionamientos y relaciones previas a la existencia de cualquier objeto social o bien deben ser dejados de lado o bien deben ser tomados como integrados en la existencia particular de cada objeto; es así que atribuye a la auto-referencialidad del lenguaje la extraña y desmedida capacidad de borrar o subsumir la inmensa cantidad de condiciones que preceden y coexisten a las prácticas lingüísticas instituyentes de objetos sociales. En este punto no hay dudas que el *idealismo lingüístico* es tan idealista como los anteriores idealismos de los que Bloor pretende tomar distancia.

Es justamente el intento de conjugar el *idealismo lingüístico* con un realismo robusto lo que conduce a Bloorenstein a construir su respuesta a la *paradoja escéptica* en términos de condiciones veritativas y postular que el uso de una palabra es “la clase de hecho que constituye el significado”.<sup>97</sup> Si bien esta respuesta está expuesta a las dificultades ya señaladas en la parte final de la sección anterior, consideramos que las mayores complicaciones de todo el planteo blooriano provienen de su defensa a ultranza de la circularidad absoluta de las prácticas lingüísticas. Recurrir a un proceso circular no puede constituirse en una respuesta satisfactoria a la problemática de los actos lingüísticos institucionales, pues entender los actos auto-referenciales del propio grupo como cerrados por completo sobre sí mismos y, a la vez, tomarlos como vía exclusiva de solución de los desafíos que suscita la complejidad de las interacciones regladas dificulta, en principio, dar cuenta de las distintas prácticas o características presentes en una comunidad incluidas bajo un mismo acto referencial, o bien de las prácticas similares que van acompañadas de diferentes actos referenciales, y, sobre todo, es incapaz de explicar los mecanismos de incorporación de elementos externos en la comunidad tomada como una totalidad, así como de la presencia e influencia que pueden tener sobre los integrantes de la comunidad los elementos que aún no son objeto de actos referenciales por parte de ellos. Además, más allá de las salvedades que intenta hacer, Bloor subordina en forma uniforme todas las demás prácticas

---

<sup>96</sup> WRI, p. 35.

<sup>97</sup> WRI, p. 73.

sociales a las lingüísticas, por lo que ninguna práctica u objeto social puede formar parte de la realidad sino es mediante la correspondiente denominación, lo que resulta insuficiente cuando, por ejemplo, nos enfrentamos con la adopción de hábitos novedosos o extraños que pueden permanecer largo tiempo sin que sean acompañados por una explicación consciente y simbólicamente circular dentro de la comunidad.

La defensa de esta visión circular de los discursos y hábitos institucionales tiene por correlato, en un nivel más amplio, la afirmación de que no es posible establecer si una comunidad está en lo acertado o no respecto del conjunto de sus propias prácticas; al ser una totalidad autosuficiente no encuentra nada fuera de sí misma que tenga derecho a enjuiciarla, y la teoría social tampoco puede resolver esta cuestión: “la teoría sociológica claramente no tiene recursos para explicar cómo un colectivo social, tomado como un todo, puede estar en lo correcto o equivocado. La única posibilidad sería ponerlo en el contexto de otros colectivos, estableciendo un orden creciente de colectivos, pero el mismo problema se presentaría en el siguiente nivel. En último término, no hay parámetros fuera del colectivo social de acuerdo con los cuales éste pueda ser juzgado”.<sup>98</sup> En este punto el problema al que se expone la teoría blooriana no es tanto que el conjunto de las prácticas de un colectivo social no pueda ser juzgado externamente, sino que según su modelo en último término tampoco puede ser entendido por nada que se encuentre fuera de él, y dado que entonces la acción, práctica o individuos que intenten explicarlo ya deben estar incluidos dentro de él, necesariamente serán uno con los actos de referencia dirigidos hacia dicho conjunto, debido a la circularidad completa que presentan todos los fenómenos sociales e institucionales.

Pues bien, a modo de síntesis evaluativa final, la relación existente entre seguimiento de reglas, procesos institucionales y lenguaje es resuelta por Bloor mediante la hipostatización de los usos lingüísticos como criterio último de verdad auto-referencial y circular para explicar las prácticas institucionales. Aquí cabe,

---

<sup>98</sup> WRI, p. 71. En relación con esta inconmensurabilidad de las prácticas culturales, Bloor califica a la teoría de Habermas basada en la *situación ideal de habla* como una concepción no-wittgensteiniana debido a que primero separa totalmente las condiciones de habla del contexto de producción para luego universalizar una visión particular de racionalidad en las prácticas lingüísticas [capítulo VIII de *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*] y termina afirmando que “representa una forma muy especial de creencia pensar que nuestra vida intelectual puede sobrevivir una vez que ha sido despojada, como Habermas lo hace, de toda tradición, y de toda la autoridad y poder necesarios para sostenerla” [WST, p. 179].

entonces, formular en forma retórica la pregunta acerca de si las prácticas lingüísticas institucionales son necesariamente circulares o bien poseen la capacidad de interactuar e incorporar elementos y significados de otros *juegos de lenguaje* y, por lo tanto, pueden constituirse y definirse en parte mediante la intervención de factores e instancias que van más allá de ellas. Frente a esto, hemos argumentado en favor de que las prácticas lingüístico-institucionales no son meramente auto-referenciales y circulares; si bien se comprenden y definen en gran parte por los usos y hábitos que se hacen puertas adentro de un *juego de lenguaje*, un juego depende también de condiciones extra-lingüísticas y puede entrar –y generalmente lo hace– en relación y adoptar términos, significados e instituciones de otros juegos. En estos *préstamos*, no exentos de imposiciones y sometimiento simbólicos, se evidencia que los *juegos de lenguaje*, más allá de que puedan actuar en forma auto-suficiente en un momento dado, no son prácticas completamente cerradas sobre sí mismas, son permeables a significaciones y elementos provenientes de un exterior que no puede ser caracterizado nada más que por la indefinición debida a la falta de actos de referencia por parte de los elementos internos. Aquí vale recurrir a la situación de diferentes cursos de acción acerca de una regla, el acuerdo con la mayoría no es sin más la pauta normativa de corrección en el seguimiento de la regla, sino que generalmente está en relación con lo que se entiende como forma apropiada de seguirla para quienes han acumulado mayor entrenamiento y dominio en esa práctica, más allá de que en algún determinado momento la mayoría no la siga; la existencia del error en el cumplimiento de una regla siempre es posible, incluso de una equivocación generalizada, sólo que entonces el problema de cuál continuación es la correcta no se presentará hasta tanto no se incorporen nuevos elementos provenientes de otras prácticas que se muestran como alternativa al modo instituido. Esto implica, a su vez, que la diversidad de los *juegos de lenguaje* no conduce necesariamente a la inconmensurabilidad, no ya de juicio sino de entendimientos parciales, entre el conjunto de prácticas de distintas comunidades. Las distintas críticas presentadas aquí sirven de fundamento para sostener esta postura, pero también está guiada por la convicción de que una perspectiva como en la que nos venimos desarrollando no puede desembocar en la resignación pasiva ante la imposibilidad de comprender las interacciones entre diferentes *juegos de lenguaje*, pues es exactamente lo contrario de



lo que sucede en nuestras prácticas cotidianas, y son estas prácticas las que no deben perderse de vista, las que constituyen la principal prioridad del enfoque pragmático-institucional.

Para concluir nuestros análisis sobre las argumentaciones bloorianas, sólo nos queda señalar que, al igual que en la teoría intencionalista de Searle encontramos los demás componentes de las acciones lingüísticas desdibujados tras la *intencionalidad* como entidad máxima dadora de sentido, en las reflexiones de Bloorenstein todo retrocede ante el entramado auto-referencial y la circularidad lingüística que atribuye a las prácticas institucionales. Si en Searle es la intención de corte mentalista, representacional y pre-lingüística la que reina por sobre los otros elementos, en Bloor es la práctica lingüística de carácter auto-referencial, cerrada y circular la que se impone sobre los demás componentes. Es evidente que Bloor se aparta radicalmente de los planteos que ligan los procesos simbólicos a instancias que se definen en el ámbito individual, ya que ubica el sentido y la normatividad de las prácticas lingüísticas institucionales a nivel de las interacciones y convenciones sociales antes que remitirlas al foro interno o mental –lo cual constituye el único modo válido de proseguir el camino iniciado por el *giro pragmático* según nuestra apreciación–, pero a partir de allí avanza hasta desembocar en un posicionamiento teórico en el que la realidad toda se aparece como una inmensa incógnita a la espera de ser referida, definida e incluida sólo a través de los actos lingüísticos de referencia, en forma absolutamente independiente de situaciones, condiciones e incluso pensamientos. Por ello, si ante la propuesta de Searle concluíamos que nos hace retroceder a una instancia pre-giro pragmático, frente a la teoría de Bloor no cabe más que afirmar que en ella el *giro pragmático* inicia una carrera desbocada en la que sus fundamentos lingüísticos se cierran sobre sí mismos y se apartan de todas las demás instancias: las prácticas lingüísticas terminan por devorar los otros componentes, someten las demás prácticas y quedan *girando en el vacío* cual rueda circular, sólo ligada a un vaporoso *acuerdo* comunal y a disposiciones instintivas nunca precisadas –pero pasibles de ser explicadas causalmente según las pretensiones bloorianas–.<sup>99</sup>

---

<sup>99</sup> En este punto podría esgrimirse como posible defensa que el interés de Bloor en la filosofía de Wittgenstein, tal como lo expresa en el final de *Wittgenstein, Rules and Institutions*, pasa en realidad por lo que éste le suministra para construir su sociología del conocimiento (por ello en la última nota al pie sostiene que escribió los dos libros sobre Wittgenstein en el orden inverso: *Wittgenstein, Rules and*

---

*Institutions* aporta los fundamentos para la construcción de la sociología del conocimiento que había expuesto en *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*), pero esta sociología del conocimiento termina desembocando –como hemos visto– en una teoría de la explicación causal y naturalista que tampoco es acorde con el *espíritu* de los textos wittgensteinianos.

## CAPÍTULO IV

### ***Habermas: la acción comunicativa como apuesta pragmática para afrontar los procesos de institucionalización modernos***

En este cuarto capítulo nos abocamos a la exposición, análisis y crítica de las elaboraciones sobre el lenguaje y los procesos de institucionalización de Jürgen Habermas, en cuyas teorizaciones el bagaje conceptual proveniente de las reflexiones iniciadas por Wittgenstein y Austin está puesto en relación con un amplísimo abanico de corrientes intelectuales que ligan con un contexto de discusión filosófica y sociológica mucho más extendido –conceptual y temporalmente– que el del pragmatismo lingüístico y al que esta corriente se suma para aportar nuevos fundamentos y posibles soluciones a los problemas con que se enfrentan las tradiciones de las que abreva Habermas. El eje de nuestro abordaje está puesto en distintos aspectos de su *teoría de la acción comunicativa*, ya que en ella están expuestos y sistematizados los principales aportes a la temática del lenguaje y su relación con los procesos de institucionalización modernos, pero dado el vastísimo registro teórico de las reflexiones habermasianas nos vemos en la obligación, y el desafío, de realizar en este capítulo un recorrido conceptual bastante amplio en pos de estar en condiciones adecuadas de comprender y evaluar los puntos más específicos de las elaboraciones de Habermas acerca de nuestro tema de tesis.

La propuesta habermasiana se caracteriza por ser una crítica de la racionalización mediante el despliegue de una teoría de la racionalidad en términos reconstructivos, o dicho de manera más grandilocuente: una crítica de la razón para defender y salvar a la razón –de otras críticas más devastadoras–. En este marco, los análisis de Habermas se caracterizan por mostrar una concepción del lenguaje que cabría denominarse *consensualista*, debido a que la significación que otorga a los actos de habla depende de su orientación a lograr el entendimiento y acuerdos entre los participantes de la comunicación. Aquí se considera al lenguaje como el medio donde se puede lograr el consenso entre los integrantes de una comunidad, comunidad

que en última instancia tiene alcance universal ya que el hecho lingüístico de la argumentación es irrefutable –no puede ponerse en duda sin presuponerlo a la vez, sin caer en *autocontradicción performativa*–. El interés de Habermas está puesto en la relación específica entre el lenguaje y las instituciones legadas por la modernidad, es decir, en la interrelación entre la función del lenguaje como reaseguro de la racionalidad ya destrascendentalizada y los procesos de institucionalización que son producto de la modernización occidental, relación en la que encarnan las posibilidades de avanzar en los logros positivos de dicha modernidad según Habermas. Si bien en la *teoría de la acción comunicativa* el mayor peso de los argumentos está dirigido hacia el lenguaje, vale aclarar que en ella no hay una marcada inclinación hacia uno de estos dos componentes teóricos: el interés por el lenguaje se da en tanto y en cuanto está en relación con las instituciones generadas al calor de la modernización, y éstas interesan en tanto y en cuanto sirven de base y encuentran sus mayores potencialidades en la función emancipatoria del lenguaje.

El propósito general de este capítulo reside, entonces, en lograr una exposición clara de la concepción habermasiana y de nuestro posicionamiento en lo referido específicamente al tema de tesis, que no reduzca el multifacético pensamiento del autor alemán y que, por consiguiente, sea capaz de dar cuenta de las muy variadas fuentes y corrientes de las que abrevan sus elaboraciones teóricas. El hilo problemático está dado por desentrañar la imbricación señalada por Habermas entre el lenguaje y la institucionalización de la racionalidad moderna, en relación con su análisis de las sociedades contemporáneas y las potencialidades que otorga al lenguaje frente al desacoplamiento de *mundo de la vida* y sistemas de acción, con el objetivo de reconducir sus reflexiones sobre el lenguaje hacia una confrontación con sus propios fundamentos teóricos y metodológicos de raigambre crítica-pragmática e indagar la viabilidad de la estricta separación que establece entre acciones estratégicas y acción comunicativa en base a considerar el entendimiento como función inmanente del lenguaje. Es decir, el desafío pasa por acompañar a Habermas en su largo recorrido argumentativo hasta poder poner en discusión, por un lado, la postulación del habla comunicativa como único modelo válido de acción intersubjetiva y, por el otro, la universalización de la función comunicativa en los procesos de institucionalización de la razón y en la lógica evolutiva que los guía; lo cual nos

permitirá sopesar las implicaciones de su concepción institucionalista del lenguaje en clave pragmática universal.

En vista de lo señalado, hemos estructurado el capítulo en cuatro partes. En la primera parte, (I) abordamos la matriz teórica desde la que Habermas elabora su *teoría de la acción comunicativa* a través de la exposición de su relación con aquellas teorías afines de las que se reapropia parcialmente (*teoría crítica* y pragmatismo lingüístico principalmente) y de precisar los objetivos reconstructivos y metodológicos de la teoría comunicativa; estas especificaciones responden a que sin ellas no se puede comprender cabalmente el trasfondo y, sobre todo, los alcances de la propuesta habermasiana sobre el lenguaje. Luego, (II) especificamos y analizamos la concepción del lenguaje y sus relaciones con las acciones y esferas del mundo social en la teoría habermasiana; mediante esto buscamos precisar los rasgos y alcances del *pragmatismo universal* de Habermas y realizar una exposición de las características y funciones atribuidas al lenguaje en el marco de los demás tipos de acción social dentro de la *teoría de la acción comunicativa*. Tras esto, en el tercer tramo, (III) nos abocamos al tratamiento del análisis y diagnóstico que realiza Habermas de las sociedades contemporáneas a partir de las categorías de *mundo de la vida* y sistemas de acción y de su tesis fundamental acerca del desacoplamiento y colonización del *mundo de la vida*, ya que ello es necesario para dimensionar el rol clave e indelegable que le cabe a la acción comunicativa dentro de esta dinámica social. En tanto que en la cuarta y última parte, (IV) nos detenemos en particular en las funciones y posibilidades asignadas al lenguaje en la *teoría de la acción comunicativa* en relación con los procesos de integración e institucionalización que gobiernan la modernización occidental; a través de lo cual podemos analizar y evaluar en forma crítica los elementos específicos de la propuesta habermasiana más relevantes para nuestra temática. Cabe aclarar que de estas cuatro partes, la segunda y la cuarta son las que más especialmente están ligadas con nuestro tema tesis y, por ello, son a las que mayor atención dedicamos, aunque sin las precisiones volcadas en la primera y tercera secciones aquellas no podrían ser comprendidas en toda su dimensión.

Teniendo en cuenta que el interés específico de nuestro abordaje está puesto en analizar la *teoría de la acción comunicativa*, nos centramos preferentemente en los volúmenes que Habermas dedica a desarrollar dicha teoría (es decir: *Teoría de la*

*acción comunicativa I, Teoría de la acción comunicativa II y Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*),<sup>1</sup> si bien en numerosas ocasiones, en pos de alcanzar los propósitos descritos en los párrafos anteriores, incorporamos reflexiones y precisiones desarrolladas en otras partes del corpus habermasiano ligadas a la temática y a su plataforma conceptual. Esta elección teórica no se debe sólo a que los textos dedicados a la TAC son los que refieren directamente a nuestro tema de tesis y constituyen sin duda alguna los más reconocidos de la producción habermasiana, sino también porque en ellos se produce la sistematización de gran parte de sus escritos precedentes –por lo que incluye continuaciones, rectificaciones y ampliaciones de sus elaboraciones previas– y a la vez sienta las bases teóricas definitivas para sus escritos posteriores; por lo que, en cierto modo, se puede considerar a los textos sociológico-epistemológicos anteriores a la TAC como pasos preparatorios –luego precisados, potenciados o revisados en forma parcial– en la elaboración de dicha teoría y a los textos ético-políticos posteriores, como especificaciones y continuaciones en ámbitos más acotados o particularizados del gran programa teórico que es la TAC.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> De aquí en más en este capítulo, en busca de simpleza y brevedad, cuando en nuestra redacción nos refiramos a la teoría de la acción comunicativa lo haremos mediante la sigla TAC y cuando mencionemos los volúmenes de la *Teoría de la acción comunicativa* lo haremos con la abreviatura TAC –en cursiva–.

<sup>2</sup> Muestra clara de esto último, por citar un solo ejemplo, es la aplicación de la TAC a la teoría del derecho que realiza Habermas en *Facticidad y validez*, donde toma como plataforma lo afirmado sobre el derecho en la TAC y sitúa su teoría del derecho dentro de la teoría del discurso. Habermas señala allí específicamente que “los supuestos básicos de la teoría de la acción comunicativa se ramifican también en diversos universos de discurso; y en tales universos han de poder acreditarse entrando en los contextos de argumentación que se desarrollan en ellos”. Habermas, Jürgen. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático del derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid, Trotta, 1998, p. 58 (de aquí en más FyV) [*Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1992]. Y esto es justamente lo que se propone realizar en este libro: hacer *andar* la TAC dentro de la teoría del derecho, de allí que persiga similar objetivo de carácter reconstructivo (reconstrucción conceptual de la génesis lógica del sistema de derechos, es decir, de la idealidad propia de la facticidad de la realidad que –al igual que la situación ideal de habla en las acciones comunicativas– funcionaría como un elemento de tensión ya operante en la facticidad de la realidad) y elabore un *paradigma procedimental del derecho*, al igual que en la TAC propone un *concepto procedimental de racionalidad*.

## **I) Matriz teórica de la *teoría de la acción comunicativa***

En esta primera parte del capítulo abordamos determinadas cuestiones conceptuales referidas a la matriz teórica desde la que parte el pensamiento habermasiano. Esta recortada presentación de confluencias y objetivos teóricos de la teoría de Habermas no tiene para nada pretensiones de exhaustividad –intentar hacerlo sería francamente descabellado dado el amplísimo acervo teórico que demuestran sus elaboraciones–, sino que modestamente intenta convertirse en una selección de influencias, reelaboraciones y propósitos afines al tema de tesis que consideramos que dotan de mayor comprensibilidad y envergadura a lo expuesto en el resto del capítulo. Para ello, hemos estructurado esta parte inicial en dos secciones: a) la primera, dedicada a reconstruir el modo decisivo en que Habermas reasume la herencia teórica de ciertas corrientes (en especial de la *teoría crítica* y el pragmatismo lingüístico) en la elaboración de su propia teoría; y b) la segunda, destinada a desandar los principales objetivos teóricos y metodológicos que guían su TAC y la perspectiva desde los cuales los aborda.

### **a) Confluencias críticas y pragmáticas en la teoría habermasiana**

Habermas deja en claro que los problemas de racionalización y cosificación que son de su interés central pertenecen a la línea alemana del pensamiento que sigue el derrotero Kant-Hegel-Marx-Weber-Lukács y desemboca en la *escuela de Frankfurt*; por ello, lo que Habermas intenta es renovar y poner en nuevos senderos ciertos aspectos de esta amplia línea teórica, tal como fue el intento de la *teoría crítica* frankfurteana en sus inicios, pero a su vez corrigiendo las desviaciones en que habría incurrido la propia *teoría crítica*. Para hacerlo, decide sumar los aportes dados en otras corrientes en clave de teoría de la comunicación –básicamente la *teoría de los actos de habla*, el segundo Wittgenstein y G.H. Mead–, en pos de retomar el sendero de la tradición alemana pero liberándola ya de las aporías de la filosofía de la conciencia. Es por eso que en este apartado nos centramos en estas continuaciones y rectificaciones y sólo hacia el final apuntamos determinados ejes de discusión que nos son útiles respecto de algunas líneas teóricas con las que se enfrenta al mismo tiempo (funcionalismo, posmodernismo, etc.) y de las que no extrae elementos teóricos en

forma particular, sino que las varias páginas que les dedica consisten mayormente en argumentaciones en su contra –aparte, si intentáramos un tratamiento más detallado de estas discusiones nos desviaríamos del tema específico de nuestra investigación y nos veríamos desbordados espacialmente–.

Desde los mismos inicios de Habermas, el grueso de sus preocupaciones está al amparo de los lineamientos weberianos y marxistas críticos de la *escuela de Frankfurt* y se sitúa en directa relación con los problemas que debieron enfrentar los neogehelianos a mitad del siglo XIX, en el período que va desde Kant (a quien Habermas critica por las limitaciones individualistas y ahistóricas de su crítica trascendental) hasta Marx (a quien lo hace por el cientificismo y productivismo ínsitos en su teoría), pasando centralmente por Hegel (a quien achaca los desbordes idealistas de su filosofía absoluta). Ya en los escritos de la década del '60, Habermas intenta rehabilitar las nociones de razón comprensiva e interés emancipatorio a partir de la senda a la vez abierta y obstaculizada por el pensamiento de Hegel y Marx; hay desde dicho período un objetivo persistente: dotar de fundamentos metodológicos crítico-normativos a la teoría social.<sup>3</sup> Los primeros intentos de Habermas están relacionados con fundamentar una teoría crítica de la sociedad mediante una teoría del conocimiento, en este sentido, *Conocimiento e interés* representa el primer esbozo de una exposición sistemática de las líneas maestras del pensamiento habermasiano en la década del '60, referidas a la producción del conocimiento, el progreso técnico y la organización de la vida práctica en las sociedades avanzadas –y los diversos intereses y funciones de cada uno de ellos–. Pero su fundamentación en base a los alcances y potenciales de las *ciencias crítico-reflexivas* (que, a diferencia de las *ciencias empírico-analíticas* asociadas al interés técnico y de las *ciencias histórico-hermenéuticas* vinculadas al interés práctico, están ligadas al interés emancipatorio pues buscan la emancipación de las coacciones pseudo-naturales) pronto le resulta insuficiente; se auto-atribuye haber quedado atrapado aún dentro del paradigma de la conciencia al centrarse en el conocimiento y pasa a distinguir en forma clara entre reflexión trascendental y reflexión crítica: la primera se encarga de la reconstrucción

---

<sup>3</sup> Vale señalar que si bien a lo largo del trayecto teórico seguido por Habermas en pos de dicho objetivo se mantienen constantes ciertos fundamentos, también existen claras reformulaciones y cambios conceptuales hasta desembocar en la TAC, varios de los cuales se irán haciendo evidentes a través de nuestro desarrollo.



racional de las condiciones de posibilidad de las competencias socialmente adquiridas y la segunda está contextualmente situada y busca la emancipación práctica.<sup>4</sup> Tras esto, las búsquedas de Habermas se orientan a la elaboración de una teoría de la sociedad en términos de teoría de la comunicación, tránsito en el cual se dan distintas transformaciones que quedan reflejadas en determinadas connotaciones y disputas de las que dan cuenta los textos habermasianos y que van implicando progresivamente la crítica y abandono parciales de los fundamentos más propios del marxismo y la *teoría crítica* para dar paso a la formulación de un programa de investigación sustentado en las competencias comunicativas.<sup>5</sup>

A lo largo de sus elaboraciones teóricas, Habermas retoma la pretensión de la *teoría crítica* de la década del '30 de proveer un suelo normativo a partir del cual establecer la conexión entre pensamiento crítico y transformación de la sociedad occidental y comparte con Horkheimer y los primeros frankfurteanos, no sin poner

---

<sup>4</sup> Cfr.: Habermas, Jürgen. “Conocimiento e interés”, en: *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid, Tecnos, 1994 [*Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1968]; y Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus, 1990 (a partir de aquí CeI) [*Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1968, 1973], sobre las propias críticas que vierte Habermas a su modelo original ver en especial el Epílogo que redacta en 1973 a esta última obra. En este sentido también es clara la siguiente afirmación que hace en 1980: “hoy pienso que la tentativa de fundamentar una teoría crítica de la sociedad por vía de una *teoría del conocimiento*, si no representó una vía sin salida, sí que supuso un rodeo innecesario”. Habermas, Jürgen. “Réplica a objeciones”, en: *Teoría de la acción comunicativa: complemento y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1994, p. 417 (de aquí en más TAC:CE) [*Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1984].

<sup>5</sup> Estas transformaciones y avances teóricos se reflejan en forma especial en sus análisis de la estructuración del mundo social, el propio Habermas resume su derrotero en este aspecto en el prefacio de 1990 a *Historia y crítica de la opinión pública*: “en *Ciencia y Técnica como “Ideología”* (1968) todavía intenté deslindar, en términos de una teoría de la acción, los sistemas de acción del Estado y de la economía, y propuse como criterio la distinción entre la acción orientada al éxito o racional conforme a fines, por una parte, y la acción comunicativa, por la otra. Este simplificado paralelismo de sistemas de acción y tipos de acción condujo a algunos resultados absurdos. Estos me motivaron, ya en *Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío* (1973), a reagrupar junto al concepto del sistema que conserva sus límites el concepto del mundo de la vida, que introduje en *La Lógica de las Ciencias Sociales* (1967). A partir de ahí surge, en *Teoría de la Acción Comunicativa* (1981), el concepto a dos bandas de sociedad, como mundo de la vida y sistema”. Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona, Gustavo Gili, 1994, p. 24 (de aquí en más HCOP) [*Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gessellschaft*. Hermann Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied, 1962, 1990]. Por otra parte, Thomas McCarthy, en su reconocido libro dedicado a la teoría habermasiana, sintetiza de forma acertada el núcleo que permanece constante, dentro de estas variaciones, en la teoría de Habermas: “sin embargo, ciertos rasgos generales de la concepción original todavía son reconocibles en sus últimas reformulaciones: la teoría crítica de la sociedad es empírica sin ser reducible a ciencia empírico-analítica; es filosófica pero en el sentido de crítica y no de filosofía primera; es histórica sin ser historicista; es práctica, no en el sentido de poseer un potencial tecnológico, sino en el sentido de estar orientada a la ilustración y a la emancipación” McCarthy, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Tecnos, 1998, p. 155 [*The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1978]

ciertos reparos, la tesis de que es ineludible la crítica a la razón instrumental y, por ello, prosigue en parte la crítica, pasándola por el tamiz de la pragmática del lenguaje. Así, la crítica a la razón científica devenida en razón técnico-cognitiva toma la forma de crítica al proceso de racionalización basado en los criterios de la racionalidad con arreglo a fines y a la incapacidad de ésta para dotar de sentido a la vida humana, incapacidad que ya había sido señalada en forma señera por Weber –como vimos en el capítulo I– y es retomada en esa clave por Habermas.<sup>6</sup> Pero Habermas considera que tras la crítica hiperbólica y auto-devastadora realizada por Adorno y Horkheimer el proyecto iluminista quedó sumido en un verdadero *impasse*, situación de parálisis en la que la única posibilidad de escape pasa a estar constituida por las contribuciones de la pragmática lingüística contemporánea; de allí los intentos habermasianos de retomar varios objetivos modernos y propósitos de la *teoría crítica*, renovándolos a partir de dichas contribuciones, y el cariz de su propuesta teórica, en la que hace residir en la racionalidad comunicativa las potencialidades emancipatorias del género humano. En relación con este encuadre teórico, Habermas se auto-alinea dentro del *giro lingüístico* de la filosofía contemporánea<sup>7</sup> y entiende que el reaseguro de la racionalidad humana no se encuentra en ninguna instancia ajena o trascendente, sino que reside en lo que los seres humanos decimos y hacemos en nuestras acciones compartidas;<sup>8</sup> el lenguaje desplaza a la conciencia u otras entidades trascendentes del centro de las investigaciones filosóficas, los seres humanos ya no nos distinguimos por poseer una razón en abstracto sino por ser sujetos capaces de lenguaje y acción.

En la perspectiva de Habermas es posible retornar a la clave de interpretación de Marx en conjunción con la recepción de Weber que laten en el corazón de la *teoría crítica*, pero evitando tanto los errores previos de Lukács (más afín a Marx y las

---

<sup>6</sup> Respecto de la continuidad en la búsqueda normativa y de su distanciamiento de las elaboraciones posteriores de la *teoría crítica*, Habermas sostiene que “mi propia tentativa puede entenderse, desde luego, como un intento de proseguir la empresa que la teoría crítica se vio en la necesidad de *interrumpir* a principios de los años 40. Lo que intento es renovar una teoría crítica de la sociedad que pueda asegurarse de sus propios fundamentos normativos (...). Se trata de articular un concepto de razón que ni sea víctima del historicismo o de la sociología del conocimiento, ni tampoco se opongá abstractamente a la historia y a los contextos de la vida social” [Habermas, Jürgen. “Réplica a objeciones”, en: TAC:CE, p. 416].

<sup>7</sup> Cfr.: Habermas, Jürgen. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid, Taurus, 1990 (a partir de aquí PP) [*Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1988], en especial los artículos compilados en las dos primeras partes: “¿Retorno a la metafísica?” y “Giro pragmático”.

<sup>8</sup> Cfr.: Habermas, Jürgen. *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Bs. As., Paidós, 2003 [*Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 2001].

consecuencias hegelianas *insostenibles* en su teoría de la conciencia de clase) como los de Adorno y Horkheimer (más cercanos a Weber, quienes comparten la equivocación de *demonizar* la racionalidad en tanto totalización de la racionalidad con arreglo a fines). Por un lado, para Habermas la *teoría crítica* en términos generales tiene la doble capacidad –y por lo tanto la doble misión– de ofrecer una explicación de la evolución social que dé cuenta tanto del contexto estructural de constitución y surgimiento como del contexto potencial de utilización para orientar la acción de los destinatarios de la propia teoría; pero, por el otro lado, atribuye la actitud de resignación de Horkheimer y Adorno al hecho de que quedaron atrapados en la filosofía de la conciencia y su afán de totalización. De aquí que para Habermas resulte de vital importancia dejar atrás el paradigma de la filosofía de la conciencia, con su modelo arquetípico de la acción teleológica, y pasar al paradigma de la filosofía del lenguaje, que encuentra en la acción comunicativa su base; la incapacidad para dar este salto teórico es lo que detuvo el potencial de la *teoría crítica*: “el programa de la primera Teoría Crítica fracasó, no por este o aquel azar, sino por el agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia. Voy a tratar de mostrar que el abandono de ese paradigma, su sustitución por una teoría de la comunicación, permite retornar a una empresa que en su momento *quedó interrumpida* con la «Crítica de la Razón Instrumental»; este cambio de paradigma permite un replanteamiento de las tareas que *tiene pendientes* la Teoría Crítica de la sociedad”.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid, Taurus, 2003, p. 493 (a partir de aquí TAC I) [*Theorie des kommunikativen Handelns I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1981]. Su gradual distanciamiento de la *teoría crítica* queda de manifiesto en la siguiente afirmación de Habermas en 1980: “cuando considero la perspectiva desde la que hace diez años compuse la primera edición de los perfiles filosófico-políticos, constato dos desplazamientos. El primero es la mayor distancia que me separa ahora de la tradición en la que crecí durante mi época de Francfort. El segundo desplazamiento afecta a mi visión de la filosofía en su conjunto. (...) ahora (...) mi relación con la tradición francfortiana es analítica y (...) puedo entender mis propias intenciones como una vuelta al período de formación de la teoría crítica”. Habermas, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, 2000, p. 11 (a partir de aquí PFP) [*Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1971]. En relación con este cambio de horizonte teórico durante la década del '70, Habermas reconoce en el prefacio a la edición de 1982 de *La lógica de las ciencias sociales* la influencia que tuvo su contacto con las dos principales líneas de la filosofía del lenguaje contemporánea: “mi apropiación de la hermenéutica y de la filosofía analítica me condujo entonces a la convicción de que la Teoría Crítica de la Sociedad tenía que liberarse de la conceptualización de la filosofía de la conciencia, de las categorías básicas de la tradición filosófica que se remonta a Kant y Hegel”. Habermas, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, 1988, p. 13 (de aquí en más LCS) [*Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1970].

Los ataques de Habermas a la filosofía del sujeto y su paradigma de la conciencia se deben a que están basadas en la relación sujeto-objeto, su aproximación a los fenómenos intramundanos se da a partir de una conciencia cognoscente que tendría la facultad de conocer la verdad y guiar la acción de acuerdo con sus propios parámetros y está directamente ligada con la introspección y la intuición como instancias claves de nuestra relación con el mundo, por lo que da prioridad al análisis de las percepciones y orientaciones subjetivas por sobre las estructuras sociales (normas, instituciones, etc.). Frente a esto, Habermas toma como base los modelos que postulan la intersubjetividad como punto de partida; con la superación del paradigma de la conciencia se renuncia a un acceso directo a la conciencia –y, por ende, a considerar a éste como base de toda elaboración teórica sobre los fenómenos cognitivos e intersubjetivos– y a la introspección reflexiva como vía regia para esclarecer el saber intuitivo de los agentes acerca de sus acciones y del mundo. Al superarse este paradigma de la conciencia en favor del paradigma de la acción comunicativa, se puede reconducir la actitud pesimista, en la que desembocan dentro de la tradición crítica las reflexiones de Adorno y Horkheimer, hacia una teoría de la sociedad que no caiga en la resignación frente al devenir de la modernización occidental. De aquí que las bases de la TAC sólo son posibles si no se incurre en el mismo error en que quedaron atrapados los planteos de los primeros frankfurtianos y “se abandona el paradigma de la filosofía de la conciencia, es decir, el paradigma de un sujeto que *se representa* los objetos y que *se forma* en el enfrentamiento con ellos por medio de la acción, y se lo sustituye por el paradigma de la filosofía del lenguaje, del entendimiento intersubjetivo o comunicación, y el aspecto cognitivo-instrumental queda inserto en el concepto, más amplio, de *racionalidad comunicativa*”.<sup>10</sup> Por ello el centro de interés de las indagaciones habermasianas no está puesto en la racionalidad cognitivo-instrumental, en la forma en que conocemos y dominamos el mundo objetivo, sino en la racionalidad comunicativa, en la forma en que se establecen relaciones lingüísticas en búsqueda del entendimiento y se pueden alcanzar acuerdos válidos intersubjetivamente. De esto se desprende una de las principales

---

<sup>10</sup> TAC I, p. 497. En este sentido, Albrecht Wellmer, en un artículo publicado por primera vez en 1974, ya considera entonces que la elaboración de Habermas da como resultado un *giro lingüístico* de la teoría crítica [Wellmer, Albrecht. “Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el «giro lingüístico» de la Teoría Crítica”, en: *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, n°1, 1990, pp. 15-48].

críticas de Habermas a Weber, ya que este último entiende la acción según un modelo teleológico, concibe el sentido de la acción a partir de las intenciones de un sujeto que se dirige primeramente al mundo objetivo y que en él encuentra, además, las intenciones, expectativas y acciones de otros sujetos. A la conexión intrínseca entre acción y sentido que establece Weber para el concepto básico de acción sólo con posterioridad se le suman las especificaciones de orientarse en función del comportamiento de otros sujetos y de reflexividad para dar lugar a la interacción social, por lo que el entendimiento es visto desde la perspectiva weberiana como algo derivado; mientras que Habermas considera las relaciones intersubjetivas y el entendimiento como componentes basales y configuradores de todas las acciones humanas.

De la línea de análisis que va de Weber a la *teoría crítica*, Habermas retoma el planteo de los problemas centrales de la modernización, pero se aparta del diagnóstico de neto corte pesimista en base a las inconsistencias que encuentra en el abordaje de este proceso. No comparte la visión *desde arriba* que Weber adopta del proceso de modernización, debido a que se centra en el anclaje motivacional y la encarnación institucional de las estructuras de conciencia modernas y enfoca su mirada en la economía capitalista y el Estado en cuanto complejos institucionales en los que se materializa la racionalidad con arreglo a fines en la gestión económica y administrativa surgida de la racionalización ética de las imágenes del mundo. A Habermas también le resulta estrecha y equívoca la crítica a la modernización en la línea frankfurteana de Horkheimer y Adorno, en tanto crítica de la razón instrumental, por carecer de un fundamento suficientemente autónomo de la totalidad que enjuicia y no poder desprenderse de las ataduras de la filosofía de la conciencia.<sup>11</sup> Por ello, Habermas opta por retomar la problemática de la racionalización planteada dentro de la tradición alemana pero a través de la óptica de distintas elaboraciones acaecidas en el seno del pragmatismo lingüístico de cuño anglosajón, además de recuperar e

---

<sup>11</sup> Además, Habermas se enfrenta fervientemente a las consecuencias que se derivan de ambas posturas: tanto a las tesis weberianas de que sólo son posibles liderazgos políticos y económicos fuertes encarnados en caudillos carismáticos que logren —a expensas de su dominación— la mayor libertad posible, como a la *salida* a través de los ámbitos religiosos y estéticos en los que devienen los planteos de Horkheimer y Adorno. Sobre la crítica al modo en que Weber entiende la institucionalización de la racionalidad moderna en tanto racionalidad con arreglo a fines, que le sirve a Habermas para configurar su propia noción de institucionalización comunicativa, volveremos más en detalle en la parte IV de este capítulo.

integrar los planteos de Durkheim acerca de la interrelación entre integración social y sistémica en la constitución de la solidaridad social; combinación a partir de la cual Habermas encuentra los elementos teóricos para romper con el primado de la filosofía del sujeto y abandonar los presupuestos trascendentales de la teoría del conocimiento, para dar lugar así a una teoría de la comunicación que fundamente normativamente la teoría de la sociedad. En particular, Habermas encuentra la base adecuada para escapar a las aporías del paradigma de la conciencia en una complementación entre el punto de vista filogenético de los estudios sobre la religión de Durkheim y la fundamentación de la sociología en forma de teoría de la comunicación en términos ontogenéticos de G.H.Mead, las que deben tomar como base los aportes sobre el estudio y funcionamiento del lenguaje dados por la *teoría de los actos de habla* y las reflexiones del segundo Wittgenstein.

En lo que respecta a la ascendencia de la *teoría de los actos de habla* sobre sus reflexiones, Habermas encuentra en la teoría del significado propuesta dentro de la filosofía analítica el punto de partida para una teoría que conciba al entendimiento lingüístico como el mecanismo de coordinación de la acción –tal como lo hace su TAC–, pero rechaza la teoría del significado de la semántica intencional (en las coordenadas de H.P.Grice) y toma como base la estructura de las expresiones lingüísticas (en la línea iniciada por Austin), con el objetivo de dotar de una plataforma pragmática sistemática y universal a las distintas funciones del lenguaje, no sólo a la expositiva. Por ello es que Habermas recurre a la *teoría de los actos de habla* de Austin y Searle como fundamento para sus elaboraciones sobre el lenguaje, al acto de habla como unidad básica de la comunicación y al estudio del mismo de acuerdo con las precisiones volcadas por Searle en *Speech Acts*. Así, en su *pragmática universal*, Habermas defiende la perspectiva pragmática frente a la absolutización de la perspectiva semántica y establece que el habla también es accesible a un análisis formal y que es posible realizar una combinación entre el análisis semántico-formal del contenido proposicional de los enunciados y el análisis ilocucionario de las interacciones en los actos de habla, si bien este último es el que ocupa el plano principal y determinante en el análisis. Para ello, Habermas se basa en el *principio de expresabilidad* de Searle y la reducción del análisis a la forma estándar de los actos de habla, en la que puede establecerse con claridad el significado literal

de una emisión de acuerdo con las necesarias asunciones del trasfondo; además, le resultan de mayor interés los actos de habla que no están ligados a instituciones particulares sino que pueden encajar con múltiples instituciones, por lo que se aproxima más al modo de análisis de Searle que el de Austin.<sup>12</sup>

Es interesante señalar, en pos de introducir mayores precisiones entre los autores de la tesis, que si bien Habermas toma como base las *teorías de los actos de habla* de Austin y Searle, sostiene que éstos todavía se encuentran influidos por la perspectiva de la semántica filosófica y, por lo tanto, se aparta de su comprensión en diversos puntos. Principalmente, no comparte la distinción introducida por Austin que reserva *significado* para los actos locucionarios y *fuerza* para los ilocucionarios; para Habermas existe tanto el significado lingüístico de la oración como el significado pragmático de la emisión, el primero hace abstracción de la realidad en que es emitida y de las pretensiones de validez entabladas, en tanto que el segundo se define por sus posibles usos en actos ilocucionarios. El componente ilocucionario de un acto de habla no es reducible ni a una proposición ni al componente semántico que adquiere una oración cuando es empleada en un contexto dado y, por otra parte, señala que “la diferencia entre significados originalmente ilocucionarios y significados originalmente proposicionales (*force* y *meaning* en el sentido de Austin) puede hacerse derivar de las diferencias de situaciones de aprendizaje posibles. El significado de los actos ilocucionarios sólo lo aprendemos en la actitud realizativa de participantes en actos (acciones) de habla; el significado de oraciones de contenido proposicional, en cambio, lo aprendemos en la actitud no realizativa de observadores que reproducen correctamente en oraciones enunciativas sus experiencias. Los significados originalmente ilocucionarios los aprendemos cuando entramos en el plano de la intersubjetividad y establecemos una relación interpersonal”.<sup>13</sup> Vemos como aquí Habermas ya introduce como decisiva la actitud realizativa dada en la intersubjetividad, la cual no habría recibido la suficiente atención por parte de Austin y Searle y habría quedado reducida tras los *desvíos* institucionalistas del primero e

---

<sup>12</sup> Cfr.: Habermas, Jürgen. “¿Qué significa pragmática universal?”, en: TAC:CE. Para el *principio de expresabilidad* y las indicaciones metodológicas de Searle, ver la sección a) de la parte I del capítulo III de la tesis.

<sup>13</sup> Habermas, Jürgen. “¿Qué significa pragmática universal?”, en: TAC:CE, p. 348.

intencionalistas del segundo al momento de encarar los modos de funcionamiento del lenguaje.

En cuanto a la influencia wittgensteniana en las reflexiones de Habermas, ella queda de manifiesto especialmente en que este último también vincula la racionalidad al ámbito de la lingüística y la intersubjetividad, remite el sentido compartido a la capacidad basal de seguir reglas comunitariamente –no a la esfera de la intencionalidad ni de la conciencia privada– y coincide en que es totalmente erróneo postular la existencia de una razón trascendente y de procesos de argumentación o crítica con pretensiones de fundamentación última. Además, también para Habermas el lenguaje ordinario es el ámbito de intersubjetividad que hace posible la interacción, el entendimiento y la comprensión mutua y debido a su reflexividad constituye su propio meta-lenguaje y es el marco de referencia para la interpretación del mundo histórico; en todos estos puntos es notable la ascendencia de Wittgenstein ya desde los escritos tempranos habermasianos: “en el marco de los mundos sociales de la vida la comunicación lingüística no está nunca aislada de las interacciones habituales y de la expresión concomitante o intermitente de vivencias. (...) El significado de los símbolos lingüísticos puede esclarecerse mediante nuestra propia participación en interacciones habituales. Lenguaje y acción se interpretan recíprocamente; es lo que desarrolla Wittgenstein en su concepto de juego de lenguaje”.<sup>14</sup> Asimismo, Habermas encuentra en Wittgenstein las elaboraciones pioneras en dos puntos de suma importancia para el armado de su propio sistema teórico: en primer lugar, la inclusión de la dimensión pragmática del empleo de las oraciones en la teoría del significado como uso, y, en segundo lugar, la sustitución del paradigma de la conciencia por el del lenguaje y el tratamiento reductivo que hace de la intencionalidad frente a las propiedades del lenguaje: “Wittgenstein efectuó sin vacilación alguna el paso desde la filosofía de la conciencia a la teoría del lenguaje. Trata de entrada a los contenidos

---

<sup>14</sup> CeI, p. 175. Respecto de la importancia de las implicancias del seguimiento de reglas en Wittgenstein para los sentidos compartidos, Habermas afirma que “los significados idénticos no se forman en la estructura intencional de un sujeto solitario situado frente a su mundo. Sólo en la validez idéntica que poseen para diversos sujetos cabe afirmar, en algún sentido inteligible, que los significados cobran identidad. Para explicar la identidad de las convenciones semánticas Wittgenstein propuso como modelo las reglas, que a lo menos han de poder seguir dos sujetos. (...) Evitan como concepto básico esa conciencia privada que sólo *a posteriori* entra en contacto con otras conciencias” [Habermas, Jürgen. “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, en: TAC:CE, p. 57].



intencionales con independencia de las vivencias intencionales. De entrada nada tienen que ver con actos de conciencia o episodios internos: en el lenguaje mismo se tocan intención y cumplimiento de la intención. (...) Algo es una oración sólo en una lengua; entender una intención significa, por tanto, entender el papel de una oración en un sistema de lenguaje”.<sup>15</sup> Por otra parte, la importancia de Wittgenstein para Habermas no se reduce al ámbito del lenguaje y el modo en que éste actúa en las acciones intersubjetivas, sino que considera que el análisis de las reglas, el lenguaje y las *formas de vida* en las *Philosophische Untersuchungen* da de lleno en el ámbito objetual de la sociología y conecta la comprensión del lenguaje con los procesos de socialización.<sup>16</sup>

También es interesante señalar aquí que las reflexiones de Wittgenstein presentan para Habermas ventajas respecto de otros análisis del lenguaje pero también notables limitaciones; éstas, principalmente, están en relación con el particularismo de los juegos de lenguaje y con no tener en cuenta el carácter singular de las reglas lingüísticas. En la visión de Habermas, Wittgenstein incurre en el error de unificar las reglas lingüísticas con aquellas propias de otros tipos de juegos, cuando, por el contrario, las reglas gramaticales –a diferencia de las demás reglas– constituyen la posibilidad de la experiencia y están unidas de forma más íntima con los hablantes ya que estructuran simbólicamente su personalidad. Al no haber captado la singularidad de las reglas lingüísticas, Wittgenstein se apresura a equiparar las convenciones semánticas con las convenciones sociales e identifica indebidamente lenguaje y sociedad según Habermas, por lo que no está en condiciones de desarrollar una teoría acorde a la especificidad de dichas reglas, que es lo que le reprocha e intenta saldar

---

<sup>15</sup> Habermas, Jürgen. “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, en: TAC:CE, pp. 64-5. Sobre la forma en que Habermas se relaciona con la teoría del significado wittgensteniana, cabe resaltar que rescata su énfasis pragmático pero se aparta de sus aspectos particularistas y sostiene que la *pragmática universal* se diferencia de las teorías del significado como uso en cuanto a que considera que “el significado de las expresiones lingüísticas sólo entra en consideración en la medida en que viene determinado por las propiedades *formales* de las situaciones de habla *en general* pero no por las situaciones de empleo típicas e incluso contingentes” [Habermas, Jürgen. “¿Qué significa pragmática universal?”, en: TAC:CE, pp. 330-1].

<sup>16</sup> Cfr.: LCS, pp. 203 y ss. La lectura de Wittgenstein por parte de Habermas –en éste y en otros escritos– no está exenta de controversias; en este texto, por ejemplo, sostiene la discutible posición de que en el segundo Wittgenstein hay una concepción instrumental del lenguaje que considera a éste como un sistema de signos en que predomina la transmisión de información unidireccional por sobre la comunicación dada en el diálogo (LCS, pp. 234-5). Dejamos nada más que mencionada esta cuestión sobre el lenguaje en el presente tramo introductorio, ya que trataremos en detalle la concepción del lenguaje de Habermas en el próximo apartado.

Habermas con la tarea que emprende a través de su propia teorización: “si Wittgenstein hubiera desarrollado una teoría de los juegos del lenguaje, ésta hubiera tenido que adoptar la forma de una pragmática universal. Este programa teórico que por mi parte voy a tratar de introducir y recomendar como base para una teoría de la sociedad en términos de teoría de la comunicación, Wittgenstein ni siquiera lo tomó en consideración”.<sup>17</sup>

Para cerrar esta primera sección, nada más queremos dejar apuntadas brevemente tres líneas teóricas con las que se enfrenta Habermas y que constituyen el trasfondo de oposición en el cual se conforma la TAC; ellas son: a) crítica contra-ilustrada, b) funcionalismo, y c) posmodernismo. Habermas rechaza la posición contra-ilustrada nostálgica (que asocia principalmente con Schmitt, Gehlen y Heidegger) que arremete contra la racionalización moderna bajo la forma de una crítica *cultural* de la sociedad burguesa, detractora de las condiciones legadas por la modernidad y que encuentra en las formaciones sociales premodernas la respuesta a los problemas devenidos de la modernización, de allí la añoranza y revitalización de las instituciones rectoras de dichas formaciones presentes en los escritos de estos autores. En cuanto al funcionalismo, la oposición de Habermas está en conexión con las insuficiencias que encuentra en él debido a su carácter de investigación empírico-analítica, la problemática de la cosificación se debería al legado de una razón funcionalista al servicio de la autoconservación sistémica, de aquí que critique especialmente a Niklas Luhmann –en medio del conocido debate que sostuvieron a lo largo de la década del '70– por el carácter autoconservador de los sistemas sociales,

---

<sup>17</sup> Habermas, Jürgen. “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, en: TAC:CE, p. 66. Unas líneas antes, avanzando en los principios de su propia construcción teórica, sostiene que “la «gramática» de un juego de lenguaje no debe confundirse por tanto con la gramática de una lengua. Esa gramática comprende las reglas conforme a las cuales se generan también situaciones de entendimiento posible: la estructura de un juego de lenguaje establece cómo puede emplear oraciones en manifestaciones susceptibles de consenso”. Por otra parte, es interesante, a modo de registro radiográfico de los posteriores cambios teóricos de Habermas, la afirmación que hace en 1965 sobre los escritos de período intermedio de Wittgenstein: “sin embargo, Wittgenstein no emprende una reflexión sobre la conexión de las formas de vida con los juegos del lenguaje. Sigue siendo lo bastante positivista como para no pisar la dimensión de la historia, que es en la que se establece esa conexión. Renuncia así al lado crítico que sus análisis comparativos siguen, empero, presuponiendo implícitamente” [Habermas, Jürgen. “El retorno de Wittgenstein”, en: PFP, p. 198]. Lo particular es que luego, con las variaciones que va introduciendo a su teoría a lo largo de la década del '70, Habermas termina optando por tampoco *pisar la dimensión de la historia* en la construcción de su TAC y realiza un análisis del lenguaje en términos exclusivamente reconstructivos a-históricos, aunque esto no haya significado ninguna concesión al positivismo que ataca en esta sentencia.

en general, y de la teoría social, en particular, a la cual también califica de anti-ilustrada y reduccionista de los procesos sociales, “frente al universalismo de una teoría de sistemas establecida de una manera abarcadora, la sociología crítica se guarda de la reducción de todos los conflictos sociales a problemas no resueltos que atañen a la dirección de sistemas autorregulados”.<sup>18</sup> Y en lo que respecta a los posmodernos, por último, Habermas se enfrenta debido a que la actitud de denuncia que prevalece en ellos ante los conceptos centrales de la cultura occidental se transforma directamente, en la visión habermasiana, en renuncia a la razón y complacencia frente a los avatares del mundo contemporáneo –con lo que se impondría la fuerza del hecho consumado y no se podrían oponer alternativas–, es por ello que los asocia con posiciones neoconservadoras en el campo filosófico, cultural y político y mantiene durante la década del '80 su también célebre disputa con autores ligados al posestructuralismo francés.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Habermas, Jürgen. *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid, Tecnos, 1987, p. 23 (a partir de aquí TyP) [*Theorie und Praxis*. Hermann Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied, 1963]. La *superación* de Habermas del funcionalismo, en la TAC, consiste en integrar las cuestiones conceptuales propias de la teoría de sistemas con las de la teoría de la acción pero otorgando primado metodológico a esta última, subsumiendo así la problemática sistémica a los componentes simbólicos estructurales de la vida humana.

<sup>19</sup> Cfr. especialmente: Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Bs. As., Katz, 2008 (de aquí en más DFM) [*Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1985]; y Habermas, Jürgen. *Ensayos políticos*. Barcelona, Península, 2003 (a partir de aquí EP) [*Kleine politische Schriften I-IV*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1981 y *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1985], en particular los 3 artículos del capítulo “Variantes de la Ilustración” y el muy conocido “La modernidad: un proyecto inacabado”. Esta defensa del legado de la modernidad por parte de Habermas y su controversia con los posmodernos dió lugar a numerosas publicaciones, dentro de las cuales encontramos particularmente ricas –por el nivel y proximidad investigadora de sus participantes– las siguientes: Honneth, Axel, McCarthy, Thomas, Offe, Claus y Wellmer, Albercht (ed.). *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge (Massachusetts) and London, MIT Press, 1992; Honneth, Axel, McCarthy, Thomas, Offe, Claus y Wellmer, Albercht (ed.). *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge (Massachusetts) and London, MIT Press, 1992; Passerin, Maurizio y Benhabib, Seyla (ed.). *Habermas and Unfinished Project of Modernity. Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1997; y Guiddens, Anthony, Habermas, Jürgen, Jay, Martin y otros. *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 1991 [*Habermas and Modernity*. Oxford, Basil Blackwell, 1985].

Vale señalar que en esta visión trágica de las consecuencias de la racionalidad moderna puede establecerse una cierta línea de continuidad entre los planteos de Weber y la postura de Horkheimer, Adorno, Lukács y varios de los pensadores posmodernos combatidos por Habermas, aunque es necesario aclarar que la corriente posmoderna no presta especial atención a esta tradición y abreva mayormente de la crítica de la razón moderna hecha en clave nietzscheana, heideggeriana y foucaultiana. Si bien en este último autor se da un caso particular de intento de conjunción en escritos de su última etapa: en *¿Qué es la ilustración? (1983 y 1984)*, Foucault pretende sortear la divergencia entre estas líneas teóricas y afirma moverse en la forma de reflexión que va del Kant de *¿Qué es la ilustración?* hasta la Escuela de Frankfurt, pasando por Nietzsche y Weber, en cuanto a considerar el presente como acontecimiento filosófico y la filosofía como problematización de la actualidad y

## b) Objetivos reconstitutivos del *pragmatismo universal* y la *teoría de la acción comunicativa*

En este segundo tramo de la primera parte vamos a abordar los principales objetivos teóricos y metodológicos que guían la TAC en relación con la perspectiva que hemos venido y continuaremos desarrollando en este capítulo. Para ello, primero nos dedicamos a analizar las precisiones que sobre estos aspectos realiza Habermas en su programático y central artículo *¿Qué significa pragmática universal?* y luego hacemos lo correspondiente con la TAC.

Habermas en *¿Qué significa pragmática universal?* parte de sostener que tanto la filosofía analítica del lenguaje como la lingüística estructuralista recaen en una *falacia abstractiva*, ya que tras la división válida entre lengua (*language, langue*) y habla (*speech, parole*) proceden a reservar, en forma indebida, el análisis formal sólo al primer componente de la díada; por el contrario, Habermas considera que “la separación de los niveles analíticos «lengua» y «habla» no debe hacerse de suerte que la dimensión pragmática del lenguaje quede abandonada a un análisis exclusivamente empírico (...). Voy a sostener la tesis de que no sólo el lenguaje sino también el habla, es decir, el empleo de oraciones en emisiones, es accesible a un análisis formal. Al igual que las unidades elementales del lenguaje (oraciones), también las unidades elementales del habla (emisiones) pueden analizarse en la actitud metodológica de una ciencia reconstitutiva”.<sup>20</sup> Ya en este artículo, escrito en 1976, Habermas fundamenta su postura metodológica en la convicción de que tanto los rasgos semánticos y sintácticos de las competencias lingüística como los rasgos pragmáticos de las realizaciones dadas en el habla pueden recibir una reconstrucción racional en términos universales. En vista de ello, la *pragmática universal* se pone por objetivo la

---

ontología crítica del presente y de nosotros mismos, y concluye que “el trabajo crítico todavía implica la fe en la Ilustración” [Foucault, Michel. *¿Qué es la ilustración?*. Madrid, La Piqueta, 1996, p. 111]. Aunque esta decisión foucaultiana de auto-encolumnarse detrás de los padres de la modernidad no convence a Habermas, quien sostiene que “sorprendentemente, en la última frase de su lección [se refiere a la de 1983], Foucault se considera comprendido en esa tradición” [Habermas, Jürgen. “La flecha en el corazón del presente”, en: EP, p. 140], dado que, según Habermas, ello implicaría para Foucault entrar en contradicción con su producción anterior, en la que veía a la voluntad de saber moderna decididamente como medio de opresión y no como “impulso crítico digno de preservación y necesitado de renovación” [pp. 123-4].

<sup>20</sup> Habermas, Jürgen. “¿Qué significa pragmática universal?”, en: TAC:CE, p. 304.

reconstrucción sistemática de las estructuras generales presentes en los actos de habla, pero, además, persigue el establecimiento de las condiciones de posibilidad para el logro de todo acuerdo posible en el lenguaje ordinario, por lo que no es una ciencia analítica ni trascendental, sino empírica –en el sentido que debe versar sobre las condiciones empíricas del contexto de las emisiones– y de allí que se trate de una reconstrucción racional en términos universales. Desde el inicio mismo del artículo, Habermas delimita con claridad este objetivo y los principales supuestos de la *pragmática universal*: “la pragmática universal tiene como tarea identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible. En otros contextos se habla también de «presupuestos universales de la comunicación»; pero prefiero hablar de presupuestos universales de la acción comunicativa porque considero fundamental el tipo de acción orientada al entendimiento. Parto, pues (...) de que otras formas de acción social, por ejemplo, la lucha, la competencia y en general el comportamiento estratégico, pueden considerarse derivados de la acción orientada al entendimiento. Como en el nivel sociocultural de la evolución el lenguaje representa además el medio específico del entendimiento, voy a dar un paso más, entendiendo por acciones comunicativas actos de habla explícitos”.<sup>21</sup> Es decir que todo el análisis del lenguaje es reconstructivo y está dirigido a las condiciones que posibilitan el entendimiento, pues ésta es considerada la función primordial y original del lenguaje.

El análisis que propone Habermas está orientado hacia las condiciones pragmáticas del habla pero es de tipo formal ya que busca la reconstrucción sistemática racional de las reglas, criterios y conceptos presentes en los actos de habla cotidianos, tarea reconstructiva que tiene por fin transformar el *know how* implícito e irreflexivo de los hablantes competentes en un *know that* de segundo nivel, objetivo y explícito. La universalidad de esta tarea se debe a que se dirige a las capacidades genéricas de los sujetos capaces de lenguaje y acción, “las reconstrucciones se

---

<sup>21</sup> Habermas, Jürgen. “¿Qué significa pragmática universal?”, en: TAC:CE, p. 299. Aquí es conveniente señalar que en el prefacio de TAC:CE, redactado en 1983, Habermas mismo aclara que en el artículo que hemos citado hay un solapamiento indebido entre los actos de habla en general y las acciones específicamente comunicativas –tal como queda reflejado en la última oración de la cita textual que acabamos de hacer–: “en el artículo sobre pragmática universal no se distingue, empero, suficientemente todavía entre actos de habla y acciones comunicativas, es decir, interacciones en el que el entendimiento sirve de mecanismo a la coordinación de los planes de acción de los distintos actores” [TAC:CE, p. 16]. Este es un punto sobre el que Habermas trabaja minuciosamente en los dos tomos de la *TAC*, tal como veremos en la próxima sección.

refieren a un saber preteórico de tipo universal, a una *capacidad universal*, y no a competencias particulares de este o aquel grupo (...). Cuando el saber preteórico que ha de reconstruirse representa una capacidad universal, es decir, una competencia cognoscitiva, lingüística o interactiva, lo que empieza siendo una explicación de significados tiene como meta la reconstrucción de competencias de la especie”.<sup>22</sup> Lo que corresponde a la *pragmática universal* es el estudio de las emisiones tanto en clave de una teoría de la gramática universal, interesada en la reconstrucción no de las reglas de una determinada lengua o de un hablante particular sino de las reglas que subyacen a la capacidad de proferir oraciones en cualquier situación, como de una teoría de los actos ilocucionarios centrada en el establecimiento de relaciones intersubjetivas orientadas a lograr el entendimiento. De aquí que Habermas considere que la denominación de *pragmática universal* sea más adecuada que cualquier otra para describir este programa de investigación destinado a la reconstrucción de la base universal de la validez del habla; incluso, en una cuestión que no es meramente terminológica, Habermas defiende su preferencia por el nombre de *pragmática universal* sobre el de *pragmática trascendental* propuesto por Apel debido a que considera que: a) toda investigación trascendental se dirige principalmente a la experiencia ya constituida a partir de categorías invariantes que actúan sobre una realidad preexistente, en tanto que “las estructuras universales del habla han de investigarse ante todo bajo el aspecto de entendimiento, no bajo el aspecto de experiencia”,<sup>23</sup> y b) el rótulo trascendental ocultaría la ruptura con toda forma de apriorismo que se propone Habermas, ya que en la *pragmática universal* no se establece un abismo insalvable entre saber *a priori* y *a posteriori*: el saber *a priori* para los hablantes se conjuga con una reconstrucción *a posteriori* a partir de sujetos empíricos.

Habermas especifica que la unidad analítica de la *pragmática universal* son las acciones comunicativas proposicionalmente diferenciadas, lingüísticas, no ligadas institucionalmente, de forma verbal explícita y no dependientes de un contexto

---

<sup>22</sup> Habermas, Jürgen. “¿Qué significa pragmática universal?”, en: TAC:CE, pp. 312-3. Cabe señalar que en la *TAC*, Habermas reduce ciertas ansias de formalización y de neutralización del contexto presentes en *¿Qué significa pragmática universal?* mediante la incorporación del *mundo de la vida* como acervo organizado lingüísticamente que provee de un trasfondo ya interpretado de los mundos objetivo, social y subjetivo.

<sup>23</sup> Habermas, Jürgen. “¿Qué significa pragmática universal?”, en: TAC:CE, p. 323.

particular; para ello toma como base el *principio de expresabilidad* de Searle, que permite reducir el análisis sólo a estos casos en base a considerar que lo que el hablante quiere decir puede ser dicho en forma explícita, literal y exacta –tal como vimos en el capítulo anterior–. La base de análisis de la pragmática habermasiana es, entonces, el acto de habla estándar y debe ponerse atención siempre en la *doble estructura del habla*, consistente en tener por componentes básicos a la fuerza ilocucionaria y el contenido proposicional, elementos que refieren a los dos planos en que se mueve la comunicación: entenderse acerca de algo y entenderse mutuamente. En relación con esto, cuando en la descripción de los actos de habla se desatiende y pasa por alto la doble estructura del habla se incurre en falacia descriptiva según Habermas, en tanto y en cuanto “la tarea de una pragmática universal consiste, precisamente, en una reconstrucción racional de la doble estructura del habla”.<sup>24</sup> Así, a partir del inseparable entrelazamiento entre ambos componentes de los actos de habla en los casos estándar y la conjunción de las diferentes funciones lingüísticas en el rendimiento pragmático de las emisiones, Habermas defiende la división y complementación entre las tareas propias de la semántica (análisis de las estructuras de las oraciones) y las inherentes a la pragmática (análisis de las estructuras de las emisiones), teniendo en cuenta que “el análisis de las estructuras universales del habla puede muy bien partir de las estructuras universales de las oraciones. (...) También la pragmática universal puede entenderse como un análisis semántico”.<sup>25</sup>

Este programa metodológico expuesto por Habermas en *¿Qué significa pragmática universal?* tiene su continuación y ampliación en la *TAC*, donde recibe nuevas especificaciones e incorporaciones y es puesto en marcha. Antes de introducirnos en éstas, conviene recordar que ya en *La reconstrucción del*

---

<sup>24</sup> Habermas, Jürgen. “¿Qué significa pragmática universal?”, en: *TAC:CE*, p. 344. Respecto del doble plano en que se desempeña la *pragmática universal*, Habermas precisa que “una situación de entendimiento posible exige que a lo menos dos hablantes oyentes establezcan una comunicación simultáneamente en *ambos* planos: en el plano de la intersubjetividad, en que los sujetos hablan *entre sí*, y en el plano de los objetos (o estados de cosas) *sobre* los que se entienden. La pragmática universal sirve a la reconstrucción del sistema de reglas que un hablante competente ha de dominar para cumplir ese postulado (de la simultaneidad de comunicación y metacomunicación)” [Habermas, Jürgen. “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, en: *TAC:CE*, p. 83].

<sup>25</sup> Habermas, Jürgen. “¿Qué significa pragmática universal?”, en: *TAC:CE*, p. 330. Y aclara a continuación: “pero se distingue de las teorías del significado que se desarrollan en lingüística porque los significados de las expresiones lingüísticas sólo resultan relevantes en la medida en que esas expresiones se emplean en actos de habla que satisfacen las pretensiones de validez que son la verdad, la veracidad y la rectitud normativa”.

*materialismo histórico* (en 1975-76), Habermas en su crítica al materialismo histórico rechaza las pretensiones empíricas, historizantes y científicas de corte absolutista que encuentra en su seno y, para desembarazarlo de estas aspiraciones excesivas, entiende al materialismo histórico como una empresa teórica que ya no debe tomar como objeto de estudio el desarrollo histórico de las formaciones sociales, sino convertirse en una teoría de la evolución social en términos reconstructivos y normativos de la racionalidad. En esta tarea, es clave la diferenciación entre la dinámica evolutiva y la lógica evolutiva de los procesos sociales, es decir, entre, por un lado, el modo efectivo en que se desarrollaron las formaciones y hechos históricos concretos con su dinámica propia y, por el otro, la lógica de desarrollo, de neto corte formal, que puede abstraerse de ese desarrollo histórico y que se expresa en estructuras cognitivo-racionales.<sup>26</sup> Tanto esta línea de crítica al marxismo como la distinción entre dinámica evolutiva y lógica evolutiva se mantienen y son centrales en la conformación de las prescripciones metodológicas y de la propuesta teórica de la TAC: “la teoría de la acción comunicativa puede asegurarse del contenido racional de estructuras antropológicas profundas en un análisis que *inicialmente* es sólo reconstructivo, esto es, que viene planteado en términos ahistóricos. Ese análisis describe estructuras de la acción y del entendimiento, que pueden inferirse del saber intuitivo de los miembros competentes de las sociedades modernas. Ese análisis cierra todo camino de vuelta hacia una filosofía de la historia que, por fuerza, no puede ser capaz de distinguir entre problemas de lógica evolutiva y problemas de dinámica evolutiva. Con esta distinción he tratado por mi parte de liberar al Materialismo Histórico de su lastre de filosofía de la historia”.<sup>27</sup>

Pues bien, la TAC se configura como el ámbito teórico donde Habermas persigue la consecución de un doble objetivo reconstructivo ya indicado en los textos

---

<sup>26</sup> Cfr.: Habermas, Jürgen. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid, Taurus, 1981 (de aquí en más RMH) [*Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1976], en especial sobre el tema que estamos abordando, los artículos “Introducción: Materialismo histórico y desarrollo de las estructuras normativas” y “La reconstrucción del materialismo histórico”. Allí Habermas sostiene que dado el carácter cientista y volcado hacia el saber objetivo y técnico-estratégico de la teoría marxista, la TAC puede aportar a la reconstrucción del materialismo histórico mediante la clarificación de los fundamentos normativos de la teoría social y de lo concerniente al saber práctico-comunicativo y la regulación consensual de los conflictos de la acción.

<sup>27</sup> Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid, Taurus, 2003, p. 541 (de aquí en más TAC II) [*Theorie des kommunikativen Handelns II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1981].



anteriores mencionados: la reconstrucción de las competencias comunicativas y pretensiones de validez presentes en los actos de habla –incluida en *¿Qué significa pragmática universal?*– y la reconstrucción de la lógica evolutiva que guía los procesos de modernización social hasta desembocar en la actualidad –señalada en *La reconstrucción del materialismo histórico*–. Abordada desde el punto de vista habermasiano –y buscando expresarlo de modo esquemático–, la TAC puede entenderse nada más, ni nada menos, que como el resultado de la conjunción de estos dos amplios objetivos teórico-metodológicos, en relación con el interés por una sociedad emancipada en la que se integren la acción y la auto-determinación solidarias de sus integrantes.

A través de la TAC, Habermas se propone brindar un fundamento teórico-normativo a la investigación social, para lo cual es ineludible desplazar el centro de atención desde la dimensión teleológica de las acciones sociales hacia la dimensión comunicativa y, por lo tanto, se convierte en necesario analizar el lenguaje como medio básico de comunicación para sentar las bases de su teoría de la sociedad en tanto teoría de la comunicación que parte de la intersubjetividad, ya no de la conciencia monádica, y que redefine las funciones de la teoría social y de la filosofía. En este sentido, sobre el final de la *TAC*, Habermas resume la finalidad de su teoría afirmando que “el propósito de la presente investigación ha sido por mi parte introducir una teoría de la acción comunicativa que dé razón de los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad. La teoría de la acción comunicativa representa una alternativa a la filosofía de la historia; ésta se ha vuelto insostenible, y, sin embargo, a ella permaneció ligada todavía la vieja Teoría Crítica. (...) La teoría de la sociedad (...) con el concepto de razón comunicativa, de una razón inmanente al uso del lenguaje cuando este uso se endereza al entendimiento, vuelve a considerar a la filosofía capaz de cumplir tareas sistemáticas y a exigirle ese cumplimiento”.<sup>28</sup> Dado este amplio abanico de pertenencias, la TAC excede con holgura el campo de la teoría del lenguaje y de la comunicación y es, a su vez, una teoría de la racionalidad,

---

<sup>28</sup> TAC II, pp. 562-3. Respecto de la función que otorga aquí a la filosofía, a la que asigna una tarea preliminar en el establecimiento de una teoría de la racionalidad, para Habermas es claro que ésta debe abandonar su auto-asignación de ciencia primera o de los orígenes y sus pretensiones de totalidad e inapelabilidad, pero debe conservar algunas aspiraciones relacionadas con aquella antigua concepción de la filosofía en el dominio de la esfera práctica, como modo de proteger la razón contra los avances irracionistas contemporáneos.

de la modernidad y de la sociedad, ya que versa tanto sobre las estructura y funciones del lenguaje y las características y posibilidades de la razón, como sobre la configuración e implicaciones de la modernidad y la evolución y estructuración sociales.<sup>29</sup> En la visión de Habermas, toda sociología que pretenda presentarse como una teoría de la sociedad debe enfrentarse con el problema de la racionalidad en los planos meta-teórico, metodológico y empírico, pero de estos tres, sin duda alguna, Habermas privilegia el primero a lo largo de sus análisis, ya que sus mayores preocupaciones están vinculadas a asentar el suelo normativo desde el cual elaborar la teoría social y ejercer la crítica, él mismo lo deja en claro al inicio de la *TAC*: “he escrito este libro para aquellos que estén interesados en cuestiones de fundamentos de la teoría de la sociedad”.<sup>30</sup>

La *TAC* no tiene pretensiones fundamentalistas, sino que, por el contrario, se opone a todo intento de fundamentación última y se sustenta sobre las pretensiones de validez susceptibles de crítica que, en cuanto universalizables, son pretensiones que no se refieren a un determinado contexto particular sino que tienen la capacidad de trascender las demarcaciones espaciales y temporales. La racionalidad discursiva, en base a las pretensiones de validez que se entablan en toda acción discursiva, es universal y, por ello, las competencias comunicativas son iguales para todo el género humano según Habermas. En este sentido, la validez de las condiciones normativas es universal, éstas deben estar presentes en toda acción orientada al entendimiento, de modo que el seguimiento de reglas en la interacción lingüística no está restringido a

---

<sup>29</sup> Esto queda reflejado en el triple objetivo que Habermas atribuye a la *TAC* ya desde el Prefacio, que podemos sintetizar de la siguiente manera: a) desarrollar un concepto de racionalidad comunicativa que supere aspectos reduccionistas de la filosofía moderna, b) construir un concepto de sociedad articulado en dos niveles: sistemas de acción y mundo de vida, y c) elaborar una teoría crítica de la modernidad que permita explicar y rectificar las patologías del proyecto moderno [*TAC I*, p. 10].

<sup>30</sup> *TAC I*, p. 13. Según Habermas la búsqueda de base normativa se encontraría desde los inicios de la teoría crítica: “esta dificultad de dar cuenta de sus propios fundamentos normativos venía atormentando desde sus comienzos a la Teoría Crítica; pero desde que Horkheimer y Adorno consuman a principio de los años cuarenta el giro hacia la crítica de la razón instrumental, esa dificultad se hace drásticamente visible” [*TAC I*, p. 47]. La interrelación entre los fundamentos que aporta la acción comunicativa y la teoría de la sociedad ya están claramente bosquejados en las “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje” de 1970-71, donde Habermas considera el sentido como un concepto sociológico básico y la comunicación lingüística como constitutiva del ámbito objetual de la sociología y expresa su objetivo de “circunscribir qué puede ser una teoría de la sociedad planteada en términos de teoría de la comunicación” [*TAC:CE*, p. 19]; aunque vale aclarar que luego en la *TAC* sostiene que debió realizar más que una simple reelaboración de lo afirmado en dichas lecciones e introducir modificaciones de peso para lograr su cometido de establecer la *TAC* como una teoría social en términos comunicativos y dar cuenta de los objetivos mencionados en la nota al pie anterior.

un *juego de lenguaje* determinado sino a todo juego que pretenda validez comunicativa, de aquí que la TAC represente el desarrollo de esas competencias comunicativas universales, por lo que cabe decir –y nos parece la forma más apropiada de describir su propósito metodológico– que Habermas pretende *universalizar* a Wittgenstein, ya que si las pretensiones de validez fueran irreducibles entre diferentes *formas de vida*, las teorías de la comunicación y de la sociedad estarían limitadas a una perspectiva particular, contra lo cual Habermas –firme detractor del relativismo– se opone abiertamente.

En lo que respecta en específico al análisis del lenguaje, Habermas mantiene en la TAC las características generales expuestas en *¿Qué significa pragmática universal?*, reduciendo la amplitud y convirtiendo en objeto de estudio sólo a los actos de habla propiamente comunicativos, es decir, aquellos orientados al entendimiento. La TAC, en sus rasgos centrales, es tanto un estudio normativo como reconstructivo del lenguaje. Es normativo en el sentido que establece cuáles condiciones y pretensiones deben estar presentes para que se cumpla el que aquí es entendido como el uso original y fin propio del lenguaje (el entendimiento), por lo que esas condiciones y pretensiones son constituyentes de la acción comunicativa y, a su vez, sirven como criterio de evaluación acerca del logro o no del entendimiento; este análisis, reitera Habermas, no es trascendental debido a que las presuposiciones normativas no implican su cumplimiento fáctico, ya que pueden hacerse variados usos del lenguaje que no sean comunicativos, si bien los cuales, como no persiguen el entendimiento y deben ser enjuiciados de acuerdo con los parámetros del habla comunicativa, son considerados como defectivos por Habermas. Mientras que el carácter reconstructivo de la TAC se expresa en la meta de reconstruir las presuposiciones necesarias para el funcionamiento del lenguaje a través de un análisis pragmático-formal dirigido a los usos y competencias comunicativas, haciendo centro en el lenguaje como habla (como proceso, no como estructura) y en la acción orientada al entendimiento, en este contexto la comprensión entre los hablantes viene asegurada por un saber de fondo compartido, representado por el *mundo de la vida*. El dominio de las reglas generativas del lenguaje y el saber de los hablantes –por lo general intuitivos y, por lo tanto, pre-conscientes– tienen componentes universales y particulares, los primeros son las competencias lingüísticas, cognitivas e interactivas,

en tanto que los segundos son las ideas y patrones de racionalidad propios de cada *mundo de vida*; la reconstrucción de la TAC se dirige exclusivamente a los primeros, es decir, a los componentes universales.<sup>31</sup>

Para cerrar esta primera parte, nada más queremos dejar asentado aquí un doble señalamiento en cuanto a que, como teoría planteada en términos exclusivamente reestructurativos, la TAC carece de las herramientas conceptuales y metodológicas necesarias para abordar las cuestiones ligadas al establecimiento de las condiciones fácticas que hacen posible que los procesos discursivos se lleven a cabo y para dar cuenta de las limitaciones que poseen los elementos discursivos para explicar su propio surgimiento y aplicación. Habermas mismo reconoce, respecto de este punto crítico, que “ni la disponibilidad ni la capacidad de considerar las cuestiones morales desde la perspectiva a la vez hipotética e imparcial de un participante en discursos prácticos caen del cielo; son resultado de *intereses* que sólo se forman bajo determinadas condiciones sociales, así como de *procesos de formación y de experiencia* que sólo son accesibles a los grupos sociales en determinadas situaciones. Lo mismo cabe decir de las nuevas interpretaciones que hacen aparecer nuestras necesidades e intereses a una luz distinta y con ello abren nuevas oportunidades de consenso. Sea cual fuere la forma como surgen estas innovaciones, no alcanzan fuerza de convicción y difusión a través de discursos, sino a través de movimientos sociales”.<sup>32</sup> Esta decisión de no incluir el tratamiento de las condiciones del desarrollo socio-histórico que hace posible la instauración y supervivencia de las prácticas y discursos comunicativos es una opción metodológica que realiza Habermas en busca de no cargar con las *hipotecas* que atribuye a la filosofía de la historia y asegurarse el carácter procedimental de la racionalidad que emerge de su TAC, pero adquiere el rango de falencia en tanto y en cuanto imposibilita una conexión más directa entre el

---

<sup>31</sup> Habermas distingue la reconstrucción racional de la auto-reflexión en base a la ausencia de consecuencias prácticas de la primera respecto de las posibles intervenciones y consecuencias de la segunda; en aquella –tal como sucede con el lenguaje en la TAC– no se modifican las prácticas que son objeto de reconstrucción: “también una reconstrucción que tenga éxito lleva, en cierto modo, a consciencia un sistema de reglas que funciona «inconscientemente»; hace explícito el saber intuitivo que, en la forma de un *know-how*, está dado con la competencia en el uso de reglas, pero este saber teórico no tiene ninguna consecuencia práctica” [TyP, p. 33].

<sup>32</sup> Habermas, Jürgen. “Réplica a objeciones”, en: TAC:CE, p. 440. En este punto específico, Habermas se está refiriendo a las críticas recibidas por parte de Seyla Benhabib y Steven Lukes en un volumen colectivo dedicado a su teoría [cfr.: Thompson, John y Held, David. *Habermas – Critical Debates*. London, Macmillan, 1982].

amplio bagaje conceptual de su teoría y el entramado de situaciones e intereses en el cual dicho bagaje actúa o está destinado a desempeñarse. Si bien en diferentes partes Habermas se encarga de introducir precisiones respecto del modo en que las prácticas comunicativas toman forma en los procesos sociales tras la modernización, la decisión inicial de encarrilar sus indagaciones dentro de un molde reconstructivo formal les quita a éstas buena parte de la *fuera* pragmática que podrían obtener por otras vías. Retomaremos más adelante, sobre el final del capítulo, esta anotación que aquí dejamos señalada.

Pretendemos que las especificaciones hechas en este primer tramo, si bien parciales y en las que introdujimos algunos conceptos que aún no hemos desarrollado, sirvan para dimensionar los fundamentos e intereses teóricos que conducen a Habermas a elaborar su TAC y para comprender mejor el trasfondo y cariz de ésta y cuáles son los problemas teóricos a los que intenta responder con ella. Tras estas definiciones, es el momento adecuado para abordar la concepción del lenguaje presente en la teoría habermasiana y las amplias implicaciones que éste posee dado el lugar central que ocupa en su esquema teórico.

## **II) Lenguaje y esferas de acción en el mundo social**

En este segundo tramo del capítulo nos internamos en la concepción del lenguaje habermasiano y analizamos la relación que presenta con los distintos tipos de acciones, pretensiones y esferas que se dan en el mundo social, para lo cual recurrimos a las clasificaciones y conceptos centrales de los que se vale Habermas para construir su TAC como teoría del lenguaje y la comunicación. Para cumplir dicho cometido, hemos dividido esta parte en dos secciones: a) una, en que abordamos los distintos tipos de acción social y de usos del lenguaje y nos centramos en específico en las características e intereses de la acción comunicativa y de la acción estratégica –en cuanto opuesta a la primera–; y b) la otra, en que desarrollamos los rasgos y condiciones propias del habla comunicativa, precisando el carácter y las funciones que desempeñan las pretensiones universales de validez en relación con los distintos usos del lenguaje y, particularmente, el entendimiento.

### a) Lenguaje y tipos de acción. Acción comunicativa

Habermas entiende la acción como definida a partir del entrelazamiento que se da en ella entre reglas, normas e intenciones siempre a partir de un sentido que es intersubjetivo,<sup>33</sup> teniendo en cuenta esto realiza una taxonomía de los cuatro tipos básicos de acción y de los usos del lenguaje correspondientes. Los tipos de acción se dividen y consisten básicamente según Habermas en:<sup>34</sup> a) *acción teleológica*: interacción entre sujeto y mundo guiada por la racionalidad con arreglo a fines en base a criterios de verdad y eficacia; b) *acción regulada por normas*: interacción entre sujeto, mundo objetivo y mundo social; c) *acción dramática*: interacción entre sujeto que se relaciona con su propio mundo subjetivo y considera a los demás como público; y d) *acción comunicativa*: interacción entre sujetos para llegar a acuerdos consensuados en base a referencias a los mundos objetivo, social y subjetivo. Dentro de la *acción teleológica* se encuentran la *acción instrumental* y la *acción estratégica*: la *acción instrumental* representa los criterios de adecuación técnica, sirve para organizar medios que resulten adecuados o inadecuados para un control eficiente de la realidad y se orienta de acuerdo con reglas técnicas que descansan sobre el conocimiento empírico; en tanto que la *acción estratégica* representa un criterio de elección racional de las alternativas de comportamiento posibles, que tiene lugar en la intersubjetividad y en la que se debe recurrir al auxilio de valores y máximas, pero en la cual prevalece la persecución de intereses individuales sobre las condiciones de reciprocidad. Los cuatro tipos de acción básicos se corresponden con los diferentes usos que pueden hacerse del lenguaje: a) *teleológico*: lenguaje como medio para influir a otros y moverlos hacia propósitos preconcebidos; b) *normativo*: lenguaje

---

<sup>33</sup> Cfr.: “llamo intencional a un comportamiento que viene dirigido por normas o se orienta por reglas. Las reglas y normas no son algo que acaezca, sino que rigen en virtud de un significado intersubjetivamente reconocido. Las normas tienen un contenido semántico, justamente un sentido que siempre que un sujeto capaz de entenderlo las sigue, se ha convertido en razón o motivo de un comportamiento; y es entonces cuando hablamos de una acción. Al sentido de la regla responde la intención de un agente que pueda orientar su comportamiento por ella. Sólo a este comportamiento orientado por reglas lo llamamos acción; sólo de las acciones decimos que son intencionales. (...) Las regularidades las descubrimos por vía de generalizaciones inductivas; se dan o no se dan; las reglas, en cambio, tenemos que entenderlas en su sentido; pretenden validez” [Habermas, Jürgen. “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, en: TAC:CE, p. 21].

<sup>34</sup> Cfr.: TAC I, pp. 123-138. Esta clasificación parte de la división de los tipos de acción hecha por Weber (ver parte I del capítulo I).

como medio que transmite valores culturales y es portador de consenso; c) *dramatúrgico*: lenguaje como medio de auto-es escenificación; y d) *comunicativo*: lenguaje como medio de entendimiento entre hablantes acerca de mundos objetivo, social y subjetivo. Como apunte preliminar vale señalar que en los tres primeros modos de uso, según Habermas, el lenguaje es utilizado en forma unilateral en el sentido que se recurre sólo a alguno de los aspectos que el lenguaje ofrece (influir, transmitir valores o expresar sentimientos y deseos), es por eso que sólo en el cuarto de ellos –el uso comunicativo– se conjugan las distintas funciones del lenguaje y éste pasa a ser utilizado como medio de entendimiento y de coordinación de la acción.

Los distintos tipos de acción se presentan con diversas formas de racionalidad, con dispares pretensiones de validez y en diferentes actos de habla. A partir de aquí, nos centramos solamente en la caracterización y confrontación que hace Habermas entre la *acción estratégica* (como variante específica de las *acciones teleológicas*) y la *acción comunicativa*, entre las *acciones orientadas al éxito* y las *acciones orientadas al entendimiento*, ya que esta contraposición nos brinda, en principio, las mejores herramientas conceptuales para comprender con claridad las funciones y atribuciones que Habermas otorga al lenguaje.

Las *acciones orientadas al éxito* se guían por el modelo de *racionalidad con arreglo a fines*, en ellas se busca la consecución de un fin concreto mediante la elección de los medios adecuados a la situación y se alcanza el éxito a través de lograr el estado de cosas deseado en el mundo; la división dentro de ellas entre *acciones instrumentales* y *estratégicas* se da según se refieran primordialmente a la intervención para causar transformaciones en el mundo objetivo –acción instrumental– o incluyan las expectativas y propósitos de por lo menos otro agente –acción estratégica–.<sup>35</sup> Las *acciones estratégicas* se rigen por un saber proposicional y reglas que implican predicciones condicionales, se orientan al control de procesos objetivados, sean sociales o naturales, están sancionadas por el éxito o fracaso frente a

---

<sup>35</sup> Cfr.: “a una acción orientada al éxito la llamamos *instrumental* cuando la consideramos bajo el aspecto de observancia de reglas de acción técnicas y evaluamos el grado de eficacia de la intervención que esa acción representa en un contexto de estados y sucesos; y una acción orientada al éxito la llamamos *estratégica* cuando la consideramos bajo el aspecto de observancia de reglas de elección racional y evaluamos su grado de influencia sobre las decisiones de un oponente racional. Las acciones instrumentales pueden ir asociadas a interacciones sociales. Las acciones estratégicas representan, ellas misma, acciones sociales” [TAC I, p. 367].

la realidad, son causalmente eficaces y no se pueden dar a conocer a sí mismas, sólo lo hacen a través de las acciones lingüísticas; en ellas el actor interviene en el mundo con el objetivo de conseguir una meta y se da la situación de al menos “dos sujetos que actúan con vistas a la obtención de un fin, y que realizan sus propósitos orientándose por, e influyendo sobre, las decisiones de otros actores. El resultado de la acción depende también de otros actores, cada uno de los cuales se orienta a la consecución de su propio éxito, y sólo se comporta cooperativamente en la medida en que ello encaja en su cálculo egocéntrico de utilidades. (...) La acción estratégica, en tanto que diferenciación de la actividad teleológica, sigue siendo un concepto que, en lo que a presupuestos ontológicos se refiere, tampoco exige *más que un solo mundo*”.<sup>36</sup> En la *acción estratégica* se manifiesta una racionalidad caracterizada por estar basada en la negociación a partir de intereses individuales y en las condiciones asimétricas entre sus participantes, incluye la posibilidad de violencia y coacción como medio de interacción, está sustentada en pretensiones de poder de carácter sustantivo o no formal y puede ser manifiesta o latente, en la primera la acción se coordina por efectos exteriores al lenguaje (violencia, coacción), en tanto que la segunda “vive parasitariamente del uso normal de él, porque sólo puede funcionar si, a lo menos, una de las partes supone falsamente que el lenguaje está siendo empleado con vistas a entenderse”.<sup>37</sup>

Es interesante señalar que Habermas otorga carácter de interacción auténtica tanto a la *acción estratégica* como a la *acción comunicativa*, pero luego entiende a la primera sólo como una forma defectiva de la segunda y la enjuicia a partir de la carencia de elementos presentes en esta última: “la acción estratégica y la acción comunicativa son introducidas, por tanto, como tipos auténticos de interacción. (...) Obtenemos así el modelo de interacción estratégica cuando, partiendo del caso de acción comunicativa, vamos eliminando por pasos todas las presuposiciones del empleo del lenguaje orientado al entendimiento, es decir, abstraemos de que los participantes tienen en cuenta contextos normativos, de que realmente piensan lo que dicen, de que sostienen la verdad de las proposiciones como una pretensión de validez

---

<sup>36</sup> TAC I, pp. 126-7.

<sup>37</sup> Habermas, Jürgen. “Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida”, en: PP, p. 75.



frente a los demás”.<sup>38</sup> Así, Habermas entiende la *acción estratégica* como una acción social que se presenta como un *caso límite* de la *acción comunicativa*, ya que es a la que se recurre cuando en el lenguaje no se da el reconocimiento de normas intersubjetivamente válidas, por lo que ya no puede servir como medio de entendimiento y pasa a ser utilizado como un medio de influir o disuadir a los demás hablantes en base a intereses y cálculos egocéntricos y a una actitud competitiva y objetivante frente al otro. Por ello, ambos tipos de acción se presentan como irreductibles y enfrentados en el plano teórico y como alternativas incompatibles para los participantes en el plano práctico; en la visión habermasiana los sujetos u optan por intentar imponer estratégicamente sus intereses o elijen actuar comunicativamente en pos de alcanzar un consenso de validez intersubjetiva, no existe combinación posible entre ambos modelos de acción. Diferente, en cambio, es la situación de las acciones comunicativas respecto de las actividades teleológicas, la acción comunicativa puede ser a la vez acción teleológica si el fin que guía la acción es producto del acuerdo comunicativo, en ese caso las primeras se separan de las segundas sólo con fines analíticos; “el modelo comunicativo de acción no equipara acción y comunicación. El lenguaje es un medio de comunicación que sirve al entendimiento, mientras que los actores, al entenderse entre sí para coordinar sus acciones, persigue cada uno determinadas metas. En este sentido la estructura teleológica es fundamental para todos los conceptos de acción. (...) En todos los casos se presupone la estructura teleológica de la acción, ya que se supone a los actores la capacidad de proponerse fines y de actuar teleológicamente y, por tanto, también un interés en la ejecución de sus planes de acción”.<sup>39</sup> Asimismo, la acción comunicativa bien puede estar en relación con la manipulación de objetos físicos, por lo que es posible que esté acompañada de acciones instrumentales, las cuales no son

---

<sup>38</sup> Habermas, Jürgen. “Réplica a objeciones”, en: TAC:CE, p. 456.

<sup>39</sup> TAC I, pp. 145-6. Al respecto, Habermas sostiene que la acción comunicativa es también una acción teleológica, aunque en ella prima la orientación al entendimiento por sobre cualquier otro elemento: “la teleología de los distintos planes de acción y de las operaciones ejecutadas queda *interrumpida* aquí por el mecanismo coordinador de la acción que es el entendimiento. (...) El telos del entendimiento, inmanente a las estructuras lingüísticas, exige de quienes actúan comunicativamente un cambio de perspectiva; éste se manifiesta en la necesidad de pasar de la actitud objetivante de quien actúa orientándose a su propio éxito, que trata de *causar* algo en el mundo, a la actitud realizativa de un hablante que quiere *entenderse* con una segunda persona sobre algo” [Habermas, Jürgen. “Crítica de la teoría del significado”, en: PP, p. 133].

acciones sociales y pueden ser componentes tanto de las acciones comunicativas como de las estratégicas.

La *acción comunicativa* consiste en “la interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (ya sea con medios verbales o con medios extraverbales) entablan una relación interpersonal. Los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones”.<sup>40</sup> Las *acciones comunicativas* son generadas por la interacción entre sujetos para llegar a acuerdos consensuados y a la coordinación de la acción mediante ellos, son actos con los que un hablante puede entenderse con otro acerca del mundo, son autorreferenciales ya que se interpretan a sí mismas, no tienen por propósito el obrar sobre el mundo, el interés que las guía es la emancipación de los participantes en la interacción comunicativa y poseen la fuerza unificadora sin coacción propia del habla argumentativa. La coordinación de la acción mediante las acciones orientadas al entendimiento no se da por el direccionamiento hacia alguna meta sustantiva ni por la armonización de intereses similares ni por la imposición de motivaciones o coacciones estructurales, sino que está en dependencia de que en toda emisión dirigida al entendimiento están presentes condiciones referidas a la misma emisión que tienen la pretensión de ser válidas tanto para el hablante como para cualquier oyente: “la acción comunicativa se distingue, pues, de la acción estratégica porque la coordinación lograda de la acción puede hacerse derivar no de la racionalidad teleológica de las orientaciones de acción, sino de la fuerza de motivar racionalmente que tienen los procesos de entendimiento, es decir, de una racionalidad que se manifiesta en las condiciones del acuerdo comunicativamente alcanzado. (...) Es de nuevo la conexión estructural entre significado de una emisión, por una parte, y sus condiciones de validez, la pretensión de validez entablada en favor de lo dicho y las razones movilizadas para el desempeño discursivo de esa pretensión, por otra, las que otorgan a las ofertas implicadas por los actos de habla una fuerza racionalmente motivante”.<sup>41</sup> Es decir que la acción comunicativa posee una fuerza motivadora de

---

<sup>40</sup> TAC I, p. 124.

<sup>41</sup> Habermas, Jürgen. “Crítica de la teoría del significado”, en: PP, p. 132. También: “queda claro una vez más que sólo los actos de habla a los que el hablante vincula una pretensión de validez susceptible de crítica tienen, por así decirlo, por su propia fuerza, esto es, merced a la base de validez de una comunicación lingüística tendente de por sí al entendimiento, la capacidad de mover al oyente a

tipo formal-procedimental, lo cual es ajeno a la acción estratégica, que se guía por la actuación en base a la consecución de fines prácticos.

En las acciones comunicativas predominan los momentos de cooperación, complementariedad y reciprocidad, se apunta a un acuerdo intersubjetivo exento de violencia o imposiciones, mutuas o exteriores, vía el entendimiento recíproco, todos rasgos ajenos a las acciones estratégicas, “hablo, en cambio de acciones *comunicativas* cuando los planes de acción de los actores implicados no se coordinan a través de un cálculo egocéntrico de resultados, sino mediante actos de entendimiento. En la acción comunicativa los participantes no se orientan primariamente al propio éxito; antes persiguen sus fines individuales bajo la condición de que sus respectivos planes de acción puedan armonizarse entre sí sobre la base de una definición compartida de la situación”.<sup>42</sup> Aquí el lenguaje no es utilizado meramente como un vehículo de transmisión de informaciones, sino también y fundamentalmente como medio de entendimiento y fuente de integración social; lenguaje y entendimiento se implican mutuamente en la visión habermasiana: “el entendimiento es inmanente como telos al lenguaje humano. Ciertamente que lenguaje y entendimiento no se comportan entre sí como medio y fin. (...) Los conceptos de hablar y entenderse se interpretan el uno al otro”.<sup>43</sup> Es decir que para Habermas el fin del lenguaje (el entendimiento) no se comporta como un verdadero fin ya que no se sitúa fuera de él sino que le es intrínseco, está desde siempre implícito y presupuesto en el lenguaje, actúa desde dentro de él. Esto se debe a que

---

la aceptación de la oferta que un acto de habla entraña, pudiendo con ello resultar eficaces como mecanismo de coordinación de las acciones” [TAC I, p. 390].

<sup>42</sup> TAC I, p. 367. En relación con esta propiedad del lenguaje de coordinar la acción en base a sentidos compartidos, Habermas es crítico tanto del modo en que se ha entendido la intencionalidad dentro del modelo teleológico de acción intencional –guiado por fines y respondiendo a motivación intencional– como del modelo intersubjetivo de intenciones enlazadas con lenguaje y normas comunes dentro de la acción regulada por normas. Habermas critica a los dos modelos y al modo que entienden el lenguaje: en el primer modelo, “el lenguaje es entendido esencialmente como un *medio para la transmisión de vivencias intencionales*. (...) y sólo *a posteriori* etablan los sujetos que actúan intencionalmente una relación comunicativa”, mientras que en el segundo, “el lenguaje es entendido, esencialmente, como *medio de participación en una misma cultura*. (...) casi desaparece la subjetividad de los participantes en el consenso normativo acerca de la cultura que viene objetivamente dada en la imagen lingüística del mundo. En este modelo del lenguaje no queda ningún espacio para una competencia interpretativa del individuo frente a los valores y normas de su mundo de vida” [Habermas, Jürgen. “Semántica intencional”, en: TAC:CE, pp. 278-9].

<sup>43</sup> TAC I, p. 369. Del mismo modo: “así, no podemos entender el lenguaje como un mecanismo que sirve a un determinado fin, por ejemplo, al fin de entenderse; pues en el concepto de entendimiento está ya incluido el concepto de lenguaje” [Habermas, Jürgen. “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, en: TAC:CE, p. 69].

Habermas considera que el uso del lenguaje orientado al entendimiento no es sólo el modo *fundamental* sino también el modo *original* de uso, las demás formas de empleo del lenguaje representan formas parasitarias. Esta postura se basa en y corrige en parte la distinción entre actos ilocucionarios y perlocucionarios introducida por Austin, ya que Habermas entiende que la persecución del fin perlocucionario de ejercer influencias a través de un acto de habla únicamente puede darse si se cumple el fin ilocucionario de que sea comprendido lo dicho; los actos perlocucionarios/estratégicos están subsumidos en los actos ilocucionarios/comunicativos, por lo que los efectos perlocucionarios se corresponden con una clase de interacciones estratégicas pues se encuentran dentro del uso teleológico del lenguaje. En vista de ello es que para el entendimiento dado en la acción comunicativa únicamente deban considerarse aquellos actos en que los hablantes persiguen nada más que fines ilocucionarios: “cuento, pues, como acción comunicativa aquellas interacciones mediadas lingüísticamente en que todos los participantes persiguen con sus actos de habla fines ilocucionarios y *sólo fines ilocucionarios*. Las interacciones, en cambio, en que a lo menos uno de los participantes pretende con sus actos de habla provocar efectos perlocucionarios en su interlocutor, las considero como acción estratégicamente mediada lingüísticamente”.<sup>44</sup>

Tanto por vía de la acción comunicativa o por vía de la acción estratégica se puede lograr el consenso, pero la distinción entre ambos está dada en base al modo en que éste se alcanza –y no por referencia al contenido del consenso–, en la acción comunicativa se busca el consenso a través de la fuerza de los argumentos, utilizados en busca del entendimiento, en tanto que en la acción estratégica se lo busca mediante una negociación en la que se busca persuadir a los interlocutores con pretensiones de poder, lo que varía entre una y otra es la forma en que se utiliza el lenguaje: “la comunicación y la actividad teleológica son dos componentes igualmente fundamentales de las interacciones sociales. Estas se disgregan, según sea el mecanismo de coordinación de la acción, en dos clases: acción comunicativa y acción

---

<sup>44</sup> TAC I, p. 378. En este punto se comienza a evidenciar el grado de idealización que le es necesario introducir a Habermas para mantener la separación estricta de ambos modelos de acción y usos del lenguaje –y así reasegurar el fundamento normativo de su TAC–, ya que bien puede considerarse que un acto de habla no se realiza sólo para satisfacer necesidades ilocucionarias, sino también para *llegar* al oyente a través de la fuerza que posee su emisión; en la interacción se da un juego de mutuas comprensiones e influencias, no se toman en cuenta sólo las pretensiones ilocucionarias del hablante o se desdeñan los efectos perlocucionarios que pudieran producirse.

estratégica. La coordinación discurre en el primer caso a través de la formación de consenso, y en el segundo a través de la complementariedad de tramas de intereses. En el primer caso la comunicación lingüística *tiene que* servir de medio de coordinación de la acción; en el segundo la comunicación lingüística *puede* servir de medio de coordinación de la acción. Pero, en la medida en que las interacciones estratégicas vienen mediadas lingüísticamente, el lenguaje sirve de medio de influenciamiento mutuo”.<sup>45</sup> Así, el lenguaje no puede ser comprendido con independencia del entendimiento a que se llega en él pues dicho entendimiento es la función del habla, aunque no siempre en toda actividad lingüística se busque el entendimiento. De aquí que la acción comunicativa sea más fundamental que la estratégica para Habermas, ya que permite explicar cómo se coordina la acción a través de un entendimiento intersubjetivamente válido y cómo se constituye un orden social racionalmente estructurado; cuando se da la integración de los tres componentes de la acción comunicativa (proposicional, ilocucionario y expresivo), ésta se convierte en una unidad que cumple la triple función de: a) entendimiento: sirve a la transmisión y renovación del saber culturalmente acumulado; b) coordinación de la acción: sirve a la integración social y la generación de solidaridad; y c) socialización de los actores: sirve a la formación de estructuras e identidades personales.<sup>46</sup>

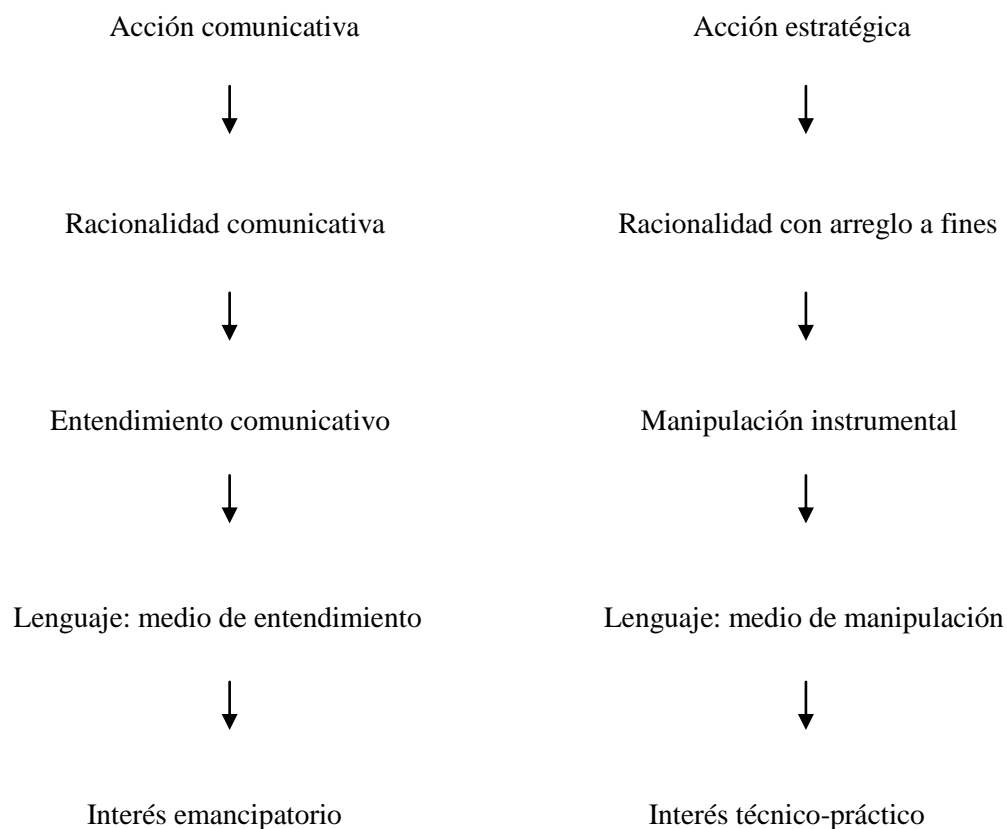
En lo expuesto hasta aquí queda expresada la estricta división que establece Habermas entre acción comunicativa y acción estratégica, la cual puede ser esquematizada de la siguiente manera:<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Habermas, Jürgen. “Réplica a objeciones”, en: TAC:CE, p. 421.

<sup>46</sup> Cfr.. TAC II, p. 94. Estas tres funciones de la acción comunicativa se corresponden con los tres componentes estructurales del *mundo de la vida* –tal como veremos en la siguiente sección–: cultura, sociedad y personalidad. A su vez, Habermas defiende la centralidad de la acción comunicativa para la teoría de la sociedad en base a tres motivos fundamentales: a) las acciones estratégicas dentro del lenguaje son derivadas de la acción orientada al entendimiento (que es el modo original del habla); b) el potencial de racionalidad del lenguaje sólo se libera completamente en la búsqueda de consenso argumentativo de la acción comunicativa (y no en la influencia estratégica); y c) las estructuras simbólicas del *mundo de la vida* sólo pueden reproducirse mediante la acción orientada al entendimiento [cfr.: Habermas, Jürgen. “Réplica a objeciones”, en: TAC:CE, p. 422].

<sup>47</sup> Conviene dejar señalado aquí, además, que la acción comunicativa se divide en acción comunicativa consensual y acción comunicativa orientada al entendimiento, según sea que ya exista un consenso de fondo reconocido previamente o bien se busque edificar dicho consenso. Esta división la trataremos en la parte IV del capítulo en relación con otros conceptos que iremos incorporando y que nos servirán para analizar el rol que desempeñan en la institucionalización de las prácticas comunicativas.



Es interesante notar que esta caracterización y confrontación que Habermas realiza entre acción estratégica y acción comunicativa se conjuga con la oposición que establece entre la categoría *trabajo* –proceso por el cual el hombre se emancipa de la naturaleza externa y donde predomina el interés por el dominio técnico del entorno natural y social– y la categoría *interacción comunicativa* –que permite la emancipación de la naturaleza interna y donde priman las cuestiones relativas a la organización de las interacciones sociales vía la comunicación libre de dominación entre sujetos que se comunican entre sí–. Los planteos habermasianos se encargan de resaltar la heterogeneidad e irreductibilidad de ambas con el objetivo de evitar las

confusiones entre *techné* y *praxis*, entre crecimiento y progreso técnicos e instituciones libres de dominación. Esta segmentación deja en claro que el progreso técnico no implica el aumento de comportamientos racionales dentro de la sociedad en que se producen dichos adelantos tecnológicos, no conduce a una visión reflexiva y al control autoconsciente del proceso social de la vida, sino más bien a su regulación automática mediante la combinación determinada de los trabajadores; es decir que el acrecentamiento de las fuerzas productivas y de la eficiencia administrativa no es reaseguro alguno del pasaje desde una organización social con instituciones basadas en la fuerza o el sometimiento a otra con relaciones sociales libres de dominación o en un mayor plano de igualdad. Habermas critica la visión marxista acerca de que el trabajo sea la forma específicamente humana de reproducción de la vida –y también que el modo que toma la forma económica de reproducción de la vida sea lo que determina el grado de desarrollo de la vida humana– y sostiene, por el contrario, que el salto al género humano está asociado con la organización familiar y la acción comunicativa. Tanto trabajo como interacción comunicativa detentan el rasgo de ser condiciones antropológicas fundantes y, por lo tanto, son estructuras de los procesos constituyentes del mundo, de la objetividad y de la existencia y acción humanas,<sup>48</sup> pero el lenguaje detenta un carácter más originario y primordial que el trabajo; el trabajo como acción con arreglo a fines depende de las condiciones comunicativas, deriva de éstas aunque no posee sus mismas cualidades: “ciertamente que las reglas técnicas sólo se forman bajo las condiciones de la comunicación lingüística, pero no tienen nada en común con las reglas comunicativas de la interacción”.<sup>49</sup> Por ello, al momento de encarar el análisis de las acciones humanas es necesario según Habermas mantener estrictamente separados los planos de la racionalidad comunicativa y la racionalidad con arreglo a fines, de la acción comunicativa y la acción estratégica, de la interacción y del trabajo, de las relaciones

---

<sup>48</sup> Cfr.: “podemos suponer que es en las estructuras del trabajo y del lenguaje donde se han producido los procesos que han llevado a la forma de reproducción específicamente humana de la vida y, con ello, a la situación de origen de la evolución social. *Trabajo y lenguaje son más antiguos que el ser humano y que la sociedad*” [RMH, pp. 138-9].

<sup>49</sup> Habermas, Jürgen. “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana en el período de Jena”, en: *Ciencia y técnica como “ideología”*. Op. Cit., p. 36. La presencia del lenguaje en ambas esferas queda en claro ya que “las estructuras de la intersubjetividad lingüística son tan constitutivas para las experiencias y el actuar instrumental como para las actitudes y el actuar comunicacional”. Habermas, Jürgen. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Bs. As., Amorrortu, 1986, p. 126 [*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1973].

libres de dominio y el progreso técnico, del *mundo de la vida* y el mundo sistémico, más allá de que reconozca que ambos tipos de acción se presentan generalmente en forma conjunta y que sólo es válido –y conveniente– separarlas al momento del análisis.<sup>50</sup>

Vemos entonces que Habermas establece una división y confrontación tajantes entre ambos modelos de acción, al punto de reservar a la acción comunicativa todas las propiedades ligadas a la ampliación de la racionalidad y la emancipación y entender la acción estratégica sólo como un modo defectivo de aquella, comprensible a partir de la carencia de determinados elementos constituyentes de la primera y ligada a instancias de violencia o coacción para la imposición de intereses particulares, por lo que bordea la transformación de esta distinción teórica en una elección maniquea por un tipo u otro de acción: “el concepto de violencia (*Gewalt*) ocupa una posición central incluso en la teoría de la acción que he bosquejado más arriba. En la medida en que las interacciones no quedan coordinadas a través del entendimiento, la única alternativa es la violencia que los unos ejercen contra los otros (de forma más o menos sublimada, de forma más o menos latente). No es otra cosa lo que quiere decir la distinción tipológica entre acción comunicativa y acción estratégica”.<sup>51</sup> Es decir que en pos de salvaguardar el uso del lenguaje orientado al

---

<sup>50</sup> Cfr.: “no me opongo en absoluto a llamar praxis a ambas cosas, y tampoco discuto el que normalmente las actividades instrumentales se sitúan dentro de contextos de actividad comunicativos (las actividades sociales están en general organizadas socialmente); pero no veo motivo alguno para renunciar a analizar un complejo del modo adecuado, es decir, a dividirlo en sus partes” [CeI, p. 309]. De los planteos de Habermas se desprenden dos grandes líneas de ataque a las categorías de *acción con arreglo a fines* (instrumental y estratégica) y de trabajo como conceptos centrales en el análisis de la vida contemporánea, una que podríamos denominar como de *clave teórica* y la otra, de *facto*. En cuanto a la de *clave teórica*, la *acción con arreglo a fines* según Habermas no brinda posibilidades para la comprensión de los fenómenos que ha legado la modernización social y cultural como sí lo hace en cambio la acción comunicativa y tampoco hace residir en ella componentes o estructuras que puedan tender a la construcción de una teoría emancipatoria. En tanto que el argumento *de facto* está dado por el hecho de que el trabajo –como concreción paradigmática de la racionalidad con arreglo a fines– ha perdido su lugar central en las sociedades post-industriales (en comparación con la sociedad industrial decimonónica) y por lo tanto es inadecuado situar en él potencialidades regenerativas respecto del ámbito individual y social: “sea como sea, hoy se ha constituido en problema lo que para la utopía de la sociedad del trabajo era un presupuesto. (...) con ese problema, el acento utópico se traslada del concepto del trabajo al de la comunicación” [Habermas, Jürgen. “La crisis del Estado de Bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”, en: EP, p. 186].

<sup>51</sup> Habermas, Jürgen. “Réplica a objeciones”, en: TAC:CE, p. 459. Si bien en una nota al pie de un artículo posterior a la TAC, “Crítica de la teoría del significado”, Habermas reconoce que para establecer el primado del uso del lenguaje orientado al entendimiento en la TAC fijó en forma inadecuada la conexión de la distinción entre actos ilocucionarios y perlocucionarios (propia de la teoría del significado) con la distinción entre acción orientada al entendimiento y orientada al éxito (propia de la teoría de la acción) y sostiene que dicho primado se sustenta sólo en términos de teoría



entendimiento como el modo original y prototípico, Habermas lo separa en forma irrevocable de los demás tipos de usos, acciones y procesos que pueblan el mundo social y angosta de tal modo el acceso a dicha esfera que vuelve imposible no sólo que se presente de esa manera en las prácticas cotidianas sino también que pueda ser tomado como un modelo traccionante en forma efectiva, siempre ya actuante en la utilización del lenguaje –tal como señala en forma reiterada–; lo cual únicamente puede ser invocado por Habermas a través de una idealización creciente del modelo en que sitúa los fundamentos, características y funcionamiento de la acción comunicativa.

### **b) Pretensiones de validez, entendimiento y lenguaje**

Tal como hemos visto, Habermas plantea que existe una *doble estructura del habla*, compuesta por un elemento referido al contenido proposicional y otro al componente ilocucionario de los actos de habla (este último fija el modo en que ha de entenderse el primero), es decir dos niveles de comunicación: uno en que los hablantes buscan entenderse sobre las experiencias y estados de cosas y otro en que buscan el entendimiento entre sí. Si bien Habermas señala que existe una variable disímil entre fuerza ilocucionaria y componente proposicional –ya que una puede variar independientemente del otro–, a la vez defiende la solidaridad entre ambos en el acto de emisión y la predominancia de la primera sobre el segundo: es la fuerza ilocucionaria la que en definitiva fija el sentido de la emisión y especifica cuáles son las pretensiones de validez que entabla el hablante y cómo lo hace.<sup>52</sup> Partiendo de la doble estructura de los actos de habla, Habermas distingue entre un uso cognitivo y un

---

del significado, sigue estableciendo el carácter defectivo de la acción estratégica en base a la capacidad de la acción comunicativa de servir como medio de coordinación de las acciones, ya que la acción comunicativa es la única que se halla “sujeta a las condiciones realizativas del mecanismo de coordinación de la acción que es el entendimiento. Este mecanismo interrumpe, por así decirlo, la teleología de las cadenas de acción individuales conectadas a través de la formación de consenso, mientras que las acciones de habla instrumentalizada para la acción estratégica se ven despojadas de su capacidad ilocucionaria de establecer vínculos” [Habermas, Jürgen. “Crítica de la teoría del significado”, en: PP, p. 135].

<sup>52</sup> Esta hegemonía del componente ilocucionario en Habermas está en relación con el carácter auto-referencial de los lenguajes ordinarios: “los actos ejecutados en un lenguaje natural son siempre autorreferenciales. Dicen a su vez cómo ha de emplearse y cómo ha de entenderse lo dicho. Esta estructura reflexiva del lenguaje ordinario se torna palpable en la forma gramatical de los actos de habla. El componente ilocucionario fija en qué sentido se emplea el contenido proposicional y como qué clase de acción ha de entenderse la emisión” [Habermas, Jürgen. “Crítica de la teoría del significado”, en: PP, p. 116].

uso comunicativo del lenguaje y sostiene que hay una interdependencia entre ambos: “el uso comunicativo del lenguaje presupone el uso cognitivo mediante el cual disponemos de contenidos proposicionales: y, a la inversa, el uso cognitivo del lenguaje, presupone el comunicativo porque las oraciones asertóricas sólo pueden emplearse en actos de habla constatativos”.<sup>53</sup>

Según Habermas en las acciones comunicativas se entablan pretensiones de validez (*Geltungsansprüche*) susceptibles de fundamentación y crítica, pretensiones que consisten en afirmar el cumplimiento de las condiciones de validez propias de una emisión y en las que se manifiesta la racionalidad de las acciones comunicativas. La oferta de reconocimiento de las pretensiones de validez propuestas por el hablante en toda acción comunicativa es lo que hace que la fuerza ilocucionaria no se reduzca a producir ciertos efectos sobre el oyente, sino que puede entenderse como la búsqueda de la aceptación racional de ellas por parte de este último; por lo que hay una relación intrínseca entre fuerza ilocucionaria, reconocimiento de pretensiones de validez y racionalidad: “*la fuerza ilocucionaria de un acto de habla aceptable consiste, por tanto, en que puede mover a un oyente a confiar en las obligaciones típicas para cada clase de actos de habla que contrae el hablante. (...) Los participantes entablan con sus actos ilocucionarios pretensiones de validez y exigen su reconocimiento. Pero tal reconocimiento no necesita ser irracional porque las pretensiones de validez tienen un carácter cognoscitivo y son susceptibles de someterse a examen. Por tanto, voy a defender la siguiente tesis: en última instancia, el hablante puede actuar ilocucionariamente sobre el oyente y éste a su vez actuar ilocucionariamente sobre el hablante porque las obligaciones típicas de los actos de habla van asociadas con pretensiones de validez susceptibles de examen cognitivo, es decir, porque la vinculación recíproca tiene un carácter racional*”.<sup>54</sup> Aquí es donde se manifiesta con

---

<sup>53</sup> Habermas, Jürgen. “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, en: TAC:CE, pp. 75-6. Y en este punto critica al segundo Wittgenstein por no haber prestado atención a ello y haberse centrado exclusivamente en el uso comunicativo del lenguaje (en para qué lo usamos): “Wittgenstein se mostró decididamente escéptico frente a las tentativas de desarrollar una *teoría* de los juegos de lenguaje. La razón sistemática para esa interpretación del análisis del lenguaje como una actividad ejercida sólo con fines terapéuticos radica en la absolutización de un único modo del uso del lenguaje, el comunicativo, frente al cual no se reconoce ningún derecho propio cognitivo” [TAC:CE, p. 76].

<sup>54</sup> Habermas, Jürgen. “¿Qué significa pragmática universal?”, en TAC:CE, pp. 362-3. También en este sentido: “el componente ilocucionario se convierte en sede de una racionalidad que se presenta como una conexión estructural entre condiciones de validez, las pretensiones de validez referidas a

claridad la conexión teórico-metodológica entre el modo en que Habermas entiende la racionalidad en base a pretensiones de validez universales susceptibles de crítica y su defensa de una concepción procedimental y universalista de razón: al igual que es posible separar el contenido proposicional de un acto de habla de las pretensiones de validez entabladas en él, asimismo es posible separar los aspectos de validez universal presentes en los procesos históricos de los contenidos particulares de valor dados históricamente –con lo que, frente a toda forma de relativismo, afirma que las estructuras universales de racionalidad están presentes en la comprensión moderna del mundo–. Las pretensiones de validez de los actos de habla tienen una doble pertenencia: son particulares en cuanto que se entablan dentro de un contexto efectivo, aquí y ahora, pero –y aquí radica gran parte de su importancia– son universales en cuanto apuntan a un contexto y auditorio idealmente ampliados, y, a su vez, en ellas se manifiesta la intersubjetividad propia de la comunicación; es más, para Habermas la intersubjetividad se define por medio de la comprensión mutua y la acción conjunta en base al reconocimiento de las pretensiones de validez: “empleo el término «intersubjetividad» para la comunidad establecida entre los sujetos capaces de lenguaje y acción a través de la comprensión de significados idénticos y del reconocimiento de pretensiones universales de validez”.<sup>55</sup>

---

ellas y las razones para el desempeño discursivo de tales pretensiones” [Habermas, Jürgen. “Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida”, en: PP, p. 84]. En relación con la importancia de las pretensiones de validez, Habermas señala que la semántica intencionalista, la semántica formal y la pragmática del significado como uso son parciales y reductivas, por ello propone la semántica pragmática basada en las pretensiones de validez referidas a cada una de estas esferas. En particular, Habermas critica el modelo intencionalista de Searle basándose en que el entendimiento para éste es producto del éxito del hablante en comunicar al destinatario la intención con que emite sus palabras (transmisión de ideas) y centrándose en que no da cuenta de la complejidad de los actos de habla al hacer depender la comunicación de las intenciones del hablante y de las representación de los estados de cosas en base a una teoría de la verdad como correspondencia, sin incluir en forma conjunta e igualitaria las tres pretensiones universales de validez, “Searle fue el primero en aprehender con claridad la estructura de los actos de habla. Pero las ideas en que se mostró pionero apuntan bastante más allá de un marco analítico que se apoye en un modelo intencionalistas. El concepto de pretensión de validez perdería su gracia si se lo tratase de forzar a acomodarse a ese marco” [Habermas, Jürgen. “Observaciones sobre *Meaning, communication and Representation* de John Searle”, en: PP, p. 150].

<sup>55</sup> Habermas, Jürgen. “¿Qué significa pragmática universal?”, en: TAC:CE, p. 367. En relación con esto, para Habermas en el concepto de regla están unificados dos momentos del uso de símbolos simples: identidad del significado y validez intersubjetiva, por ello la comprensión de una acción simbólica está conectada con la capacidad de seguir una regla, de allí su vinculación con ese tema en Wittgenstein: “con el análisis del concepto de «seguir una regla», Wittgenstein demuestra que la identidad de significados se remonta a la capacidad de seguir reglas intersubjetivamente válidas junto con, a lo menos, otro sujeto más; ambos han de disponer así de la competencia de ajustar su comportamiento a reglas, como de la de enjuiciar críticamente tal comportamiento. Un sujeto aislado y

Dichas pretensiones universales de validez, que están presentes en todas las expresiones de tipo comunicativo y de cuyo reconocimiento recíproco surge el consenso de fondo de cualquier acto de habla, son las siguientes:

- Inteligibilidad: la emisión ha de expresarse en forma gramaticalmente inteligible, pretensión inmanente al lenguaje.

- Verdad: el contenido proposicional de la enunciación debe reflejar una experiencia o hecho capaz de ser compartido y debe dar a entender algo; de aquí que su forma se guíe por la objetividad. Corresponde al mundo objetivo (naturaleza externa), su función es exponer estados de cosas y su ámbito especializado es la ciencia. Su predominio se da en actos de habla constatativos, en discursos de tipo teórico que se corresponden con un saber empírico y se relaciona especialmente con la cultura (como elemento del *mundo de la vida*)

- Rectitud: el componente ilocucionario de la emisión debe adecuarse al contexto normativo existente y debe entenderse con los demás según las normas y valores vigentes; se guía por la corrección normativa. Corresponde al mundo social, su función refiere a las relaciones interpersonales y su ámbito especializado es el de la moral y el derecho. Su predominio se da en actos de habla regulativos, en discursos de tipo práctico que se corresponden con un saber práctico y se relaciona especialmente con la sociedad.

- Veracidad: el componente lingüístico debe coincidir con lo que el hablante piensa de la situación y expresar sus propias intenciones, debe darse a entender; se guía por la sinceridad. Corresponde al mundo subjetivo, su función es expresar vivencias subjetivas y su ámbito especializado es el arte. Su predominio se da en actos de habla expresivos, en discursos de tipo terapéutico-dramatúrgicos que se corresponden con un saber expresivo y se relaciona especialmente con la personalidad.<sup>56</sup>

---

solitario, que sólo dispusiera además de una sola de esas dos competencias, ni podría formar el concepto de regla, ni emplear símbolos con identidad de significado” [TAC II, p. 32].

<sup>56</sup> Los tres mundos a los que refieren respectivamente las pretensiones de validez comprenden lo siguiente para Habermas: “el mundo objetivo (como conjunto de todas las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos); el mundo social (como conjunto de todas las relaciones interpersonales legítimamente reguladas), y el mundo subjetivo (como totalidad de las vivencias del hablante, a las que éste tiene un acceso privilegiado)” [TAC I, p. 144]. Cabe señalar que es en estas pretensiones de validez donde queda expresada de modo evidente la reapropiación que hace Habermas

De estas cuatro pretensiones de validez, la inteligibilidad es la única que es inmanente al lenguaje, es decir que atañe sólo a la oración (independiente del contexto), en tanto que las otras tres dependen de la situación en que es emitida la preferencia: “mientras que una *oración* gramaticalmente correcta satisface la pretensión de inteligibilidad, una *emisión o manifestación* lograda ha de satisfacer tres pretensiones más de validez”.<sup>57</sup> La inteligibilidad es una pretensión que por su carácter Habermas tiende a considerar más como condición de la comunicación que como pretensión de validez, ya que sin ella la comunicación directamente *se viene abajo*, no puede darse, “la inteligibilidad representa, en tanto, mientras la comunicación discorra sin perturbaciones, una pretensión de validez fácticamente ya resuelta; no es simplemente una promesa. Por eso voy a poner la «inteligibilidad» entre las condiciones de comunicación y no entre las pretensiones de validez, discursivas o no discursivas, que se entablan *en* la comunicación”.<sup>58</sup> Es por ello que en la mayor parte de sus textos Habermas directamente no considere a la inteligibilidad como pretensión propiamente dicha y se refiera a las pretensiones de validez como si fueran sólo las últimas tres: verdad, rectitud y veracidad (de las cuales, las dos primeras son discursivas debido a que se resuelven en el discurso, en tanto que la veracidad es no discursiva, sólo se resuelve en los contextos de acción).

Aquellas acciones que no cumplen alguna de estas tres pretensiones de validez y que tienen por fin otro objetivo que el entendimiento (influir, engañar, manipular,

---

de la *teoría de los actos de habla* de Austin y Searle, nótese la cercanía conceptual existente entre ellas y las condiciones necesarias planteadas por dichos autores –sobre todo Searle– para el éxito perlocucionario de un acto de habla desarrollada en los capítulos anteriores. Si bien vale aclarar que Habermas también critica el modelo en que se basa la clasificación de los actos de habla de Searle debido a que entiende que subyace a éste una concepción monádica de relación entre un actor solitario y un solo mundo –quitando relevancia a las relaciones intersubjetivas entre los participantes–, lo que conduce al sobredimensionamiento del contenido representativo-proposicional, “en la dimensión de la validez de los actos de habla Searle sólo admite una pretensión universal de validez claramente definida, es decir, la de verdad proposicional, que ya la semántica veritativa había considerado única. En ese aspecto, Searle, pese a partir de Austin y del segundo Wittgenstein, da un paso atrás hacia Frege” [Habermas, Jürgen. “Crítica de la teoría del significado”, en: PP, p. 123].

<sup>57</sup> Habermas, Jürgen. “¿Qué significa pragmática universal?”, en TAC:CE, pp. 327-8.

<sup>58</sup> Habermas, Jürgen. “Teorías de la verdad”, en: TAC:CE, p. 123. En este artículo remarca el carácter intersubjetivo basal de las pretensiones de validez para diferenciarlas de los rasgos de las certezas: “una pretensión de validez es algo que presento como algo susceptible de comprobación intersubjetiva, una certeza es algo que sólo puedo expresar como algo subjetivo si bien puede servir de ocasión para poner en cuestión pretensiones de validez. Una pretensión de validez la entablo, una certeza la tengo. Esta distinción es importante en lo concerniente a que precisamente las dos pretensiones discursivas de validez (verdad y rectitud) sólo mediatamente se fundan en la experiencia” [TAC:CE, p. 124].

etc.) son formas defectivas o derivadas de la verdadera comunicación según Habermas, en ellas prima la actitud objetivante que busca su propio éxito y sólo intervienen en referencia a uno o dos de los mundos implicados en la comunicación, pero nunca sobre los tres al unísono. En cambio, la acción comunicativa es la forma más completa de actividad lingüística porque la actitud realizativa que busca el entendimiento tiene por referencia a algo tanto en el mundo objetivo como en el mundo social y en el mundo subjetivo. Las condiciones universales del entendimiento tienen un carácter normativo debido a la *base de validez del habla*, reflejada en que en todo acto de habla orientado al entendimiento se deben entablar las pretensiones universales de validez, lo cual no significa que se hagan explícitas o conviertan en tema cada una de las pretensiones de validez en las emisiones o conversaciones que se mantienen para llegar a un acuerdo discursivamente fundado –en la mayoría de los casos sólo una de ellas forma parte de la conversación y las otras dos permanecen implícitas en el trasfondo según Habermas–, sino que el hablante se compromete a estar siguiéndolas al orientarse comunicativamente aunque no se refiera a ellas y el oyente da por sentado que el hablante las está cumpliendo sin someterlas a examen por lo general, asumiéndolas de hecho: “un participante en la comunicación sólo actúa orientándose al entendimiento a condición de que empleando oraciones inteligibles entable de forma aceptable con sus actos de habla tres pretensiones de validez: verdad (...), rectitud (...), veracidad (...). Pero en todo acto de habla entra en juego el sistema de las cuatro pretensiones de validez –éstas son universales, es decir, han de entablarse siempre *simultáneamente* y reconocerse como justificadas, aunque no todas puedan ser temáticamente subrayadas”.<sup>59</sup> De todos modos, Habermas reconoce que la observancia de las pretensiones de validez y la producción del acuerdo no es el estado típico de los actos de habla, sino, por el contrario, la suspensión de las pretensiones de validez, los malentendidos, los desvíos, etc.; cuando esto se produce quienes desean continuar guiando sus conductas de modo comunicativo se ven “básicamente ante la alternativa, o de pasar a la acción estratégica, o de interrumpir en general la comunicación, o también de retomar la acción orientada al entendimiento en el nivel

---

<sup>59</sup> Habermas, Jürgen. “¿Qué significa pragmática universal?”, en TAC:CE, p. 365.

que representa el habla argumentativa (con el fin de pasar a un examen discursivo de la pretensión de validez que hemos dejado hipotéticamente en suspenso)”.<sup>60</sup>

Así se da una relación directa entre las pretensiones de validez y el entendimiento, que es tomado como el fin propio del lenguaje, para Habermas “el concepto de entendimiento (*Verständigung*) remite a un acuerdo racionalmente motivado alcanzado entre los participantes, que se mide por pretensiones de validez susceptibles de crítica”;<sup>61</sup> es decir que el entendimiento funciona como mecanismo coordinador de la acción y como concepto cargado de normatividad si y sólo si los participantes se relacionan entre ellos en base al reconocimiento mutuo de las pretensiones de validez entabladas en el transcurso de la comunicación. La posibilidad de que se produzca el entendimiento y se llegue a acuerdos se asienta en que los interlocutores participen en un mismo horizonte cultural y de comprensión, son integrantes de una tradición similar, en definitiva: comparten un *mundo de la vida*. En este sentido, Habermas da como bueno el planteo y las características acerca del *trasfondo* que expone Searle, por lo que el significado literal de una expresión está en dependencia de su contexto de emisión, lo que no implicaría particularización ni relativismo en la óptica habermasiana dado que el contexto no varía de individuo en

---

<sup>60</sup> Habermas, Jürgen. “¿Qué significa pragmática universal?”, en TAC:CE, p. 301. Habermas igualmente no se ocupa de estas posibilidades, sino que toma como objeto de estudio los actos de habla consensuales, es decir aquellos en que no se pone en discusión ni se suspende el consenso de fondo provisto por las pretensiones de validez recíprocas establecidas a partir de un *mundo de la vida* compartido. Respecto del modo en que Habermas establece una conexión necesaria entre pretensiones de validez, consenso y habla argumentativa, éste queda expuesto claramente en la siguiente afirmación hecha en *La reconstrucción del materialismo histórico*: “la idea del discurso racional (...) no se encuentra ínsita en primer término en las estructuras generales del discurso y la fundamentación, sino en las estructuras básicas de la actuación lingüística. (...) Todo el que actúa orientándose hacia la comprensión tiene, pues, en la medida en que inevitablemente alza una pretensión de verdad y corrección, que haber reconocido implícitamente que su actuación se reconduzca a la argumentación como única vía de *prosecución* de la acción racional en caso de que las pretensiones de validez cándidamente planteadas y reconocidas fácticamente resulten problematizadas. Tan pronto como hacemos explícito el sentido que tienen las pretensiones de validez solventables en forma discursiva, se nos torna consciente el hecho de que ya en la *actuación* consensual estamos presuponiendo la posibilidad de la argumentación” [RMH, pp. 307-8].

<sup>61</sup> TAC I, p. 110. El entendimiento aquí no hace referencia meramente a un fenómeno fáctico, sino que es un concepto normativo, el cual se acredita en la racionalidad del consenso, consenso racional se alcanza en los discursos, “la distinción entre consenso verdadero y falso ha de decidirse en los casos de duda mediante un discurso. Pero el resultado del discurso depende a su vez de la obtención de un consenso que pueda considerarse suficientemente sólido” [Habermas, Jürgen. “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, en: TAC:CE, p. 104]. Volveremos sobre la relación entre entendimiento, consenso y discurso en el último apartado del capítulo.

individuo ni de situación en situación, sino que está holísticamente estructurado y tiende a ser constante, implícito y quedar fuera de discusión.

En relación con las pretensiones de validez también se encuentra la división analítica que realiza Habermas de los distintos usos del lenguaje en cognitivo, interactivo y expresivo. En el uso cognitivo se tematiza el contenido proposicional de las emisiones mediante actos de habla constatativos, en el uso interactivo se tematiza el tipo de relación interpersonal establecida vía actos de habla regulativos y en el uso expresivo se tematiza la intención del hablante a través de actos de habla expresivos. En el uso cognitivo sobresalen las pretensiones de validez referidas a la verdad del contenido proposicional y sólo se refiere en forma implícita al contexto normativo; en tanto que en el uso interactivo es al revés: la pretensión de verdad queda implícita y se explícita la pretensión normativa. Para sintetizar lo expuesto en este tramo, retomamos la forma en que Habermas esquematiza los diferentes componentes:<sup>62</sup>

Pretensión de validez determinante	Relación con el mundo	Tipo de acto de habla	Tema	Modo de comunicación
Verdad	Mundo objetivo	Constatativo	Contenido proposicional	Cognitivo
Rectitud	Mundo social	Regulativo	Relación interpersonal	Interactivo
Veracidad	Mundo subjetivo	Expresivo	Intención del hablante	Expresivo

Las pretensiones de validez juegan asimismo un rol determinante en la teoría del significado que elabora Habermas, el significado de una emisión está en dependencia de aquello que puede hacer que sea aceptada como válida en un determinado contexto y utilizada para alcanzar el entendimiento entre los interlocutores, es por ello que significado y validez están indisolublemente unidos en la visión habermasiana: “*entendemos un acto de habla cuando sabemos qué lo hace aceptable*. Llamaremos «aceptable» a un acto de habla cuando cumple las condiciones necesarias para que un oyente pueda tomar postura con un sí frente a la pretensión que a ese acto vincula el hablante. Estas condiciones no pueden quedar cumplidas de forma unilateral, (...) sino que son más bien condiciones del *reconocimiento intersubjetivo* de una pretensión

<sup>62</sup> Cfr.: TAC I, p. 420 y “¿Qué significa pragmática universal?”, en TAC:CE, p. 358.



lingüística”.<sup>63</sup> Habermas deja en claro una y otra vez que el planteo de las pretensiones de validez de una emisión se realiza en forma hipotética –no impuesta o atada a un contenido particular– y que su aceptabilidad viene definida de acuerdo con la actitud realizativa del participante en la comunicación –no de la actitud objetivante de un observador externo a ella– en relación con la propuesta u oferta de dichas pretensiones hechas a través de la emisión, es decir que su análisis no es semántico ni da prioridad a la relación entre lenguaje y mundo objetivo, sino que es pragmático y abarca el modo en que se vincula el lenguaje con los tres mundos en los actos de habla. El ámbito de la aceptabilidad de las pretensiones de validez es, entonces, donde se dirime la consecución o no de una actitud orientada al entendimiento y del significado de los actos de habla; así, es en las pretensiones de validez donde se mejor resume el carácter universal, intersubjetivo y orientado al reconocimiento y entendimiento mutuo propio del lenguaje en la perspectiva habermasiana.<sup>64</sup>

A modo de cierre de este segundo apartado del capítulo consideramos apropiado realizar una primera síntesis evaluativa mínima de los principales puntos de la aproximación y concepción habermasianas del lenguaje. Habermas, como buen partidario del modernismo crítico y uno de los principales representantes del *giro pragmático* en la filosofía continental, considera que el reaseguro de la racionalidad humana no se encuentra en ninguna instancia ajena o superior a la propia humanidad,

---

<sup>63</sup> TAC I, p. 382. De aquí la centralidad de la validez para el lenguaje en general y para el significado de las emisiones y el entendimiento intersubjetivo en particular: “entendemos un acto de habla si conocemos el tipo de razones que un hablante podría aducir para convencer a un oyente de que en las circunstancias dadas está justificado pretender validez para tal emisión. (...) Al lenguaje le es, pues, inmanente la dimensión de la validez. La orientación por pretensiones de validez pertenece a las condiciones pragmáticas del entendimiento posible, y de la propia comprensión del lenguaje” [Habermas, Jürgen. “Crítica de la teoría del significado”, en: PP, p. 130].

<sup>64</sup> Justamente la crítica de Habermas al modo en que Weber entiende el proceso de racionalización, que desarrollamos en la parte IV del capítulo, está en relación directa con la aseveración de que este último no capta de modo adecuado las implicaciones de las pretensiones universales de validez entabladas en toda argumentación y confunde los contenidos particulares de valor propios de una tradición cultural con los valores o criterios universales de validez, “Weber va demasiado lejos cuando de la pérdida de la unidad sustancial de la razón infiere el politeísmo de unos poderes últimos que contienden entre sí y cuya irreconciliabilidad radicaría en un pluralismo de pretensiones de validez *incompatibles*. Pues justo en el plano formal que representa la comprobación o desempeño argumentativo de pretensiones de validez queda asegurada la *unidad* de la racionalidad *en la diversidad* de esferas de valor, racionalizadas cada una conforme a su propio sentido interno. Lo que distingue las pretensiones de validez de las pretensiones empíricas es la suposición de que las primeras pueden desempeñarse mediante argumentos. Y los argumentos o razones tienen al menos esto en común: que son ellos los únicos que bajo los supuestos comunicativos de un examen cooperativo de pretensiones de validez consideradas como hipotéticas pueden desarrollar la fuerza de una motivación racional” [TAC I, p. 324].

sino que reside en lo que los seres humanos hacen y dicen en las acciones compartidas,<sup>65</sup> por lo tanto, descrea de la entronización de las capacidades y funciones de una razón totalizante, objetiva o idealizada en un sujeto trascendental y sostiene un concepto de racionalidad inherente a la intersubjetividad, surgida en los procesos de interacción comunicativa de los sujetos socializados y poseedora de un carácter situado (ya no omnipotente). En la perspectiva de la TAC de Habermas, el sustrato desde el cual se origina la acción humana racional no es el sujeto o la conciencia –en cuanto garantes metafísicos del conocimiento o la verdad– sino la intersubjetividad, la cual posee carácter lingüístico: las experiencias y el mundo son inseparables del horizonte que traza el lenguaje en nuestra comprensión. Así, el lenguaje desplaza a la conciencia del centro de las investigaciones, los seres humanos ya no se distinguen por poseer una razón en abstracto sino por ser sujetos capaces de lenguaje y acción, lo que digan y hagan con el lenguaje pasa a ser de importancia capital para comprender los procesos humanos y la realidad en que se desenvuelven. En la perspectiva habermasiana, desde ya que la actividad lingüística tiene un carácter meta-institucional y se convierte en la más propia del género humano,<sup>66</sup> y esta actividad, a su vez, tiene una función que le es inherente y predomina sobre cualquiera de las otras funciones que puede llevar a cabo: el entendimiento; de aquí que de no utilizarse el lenguaje para concretar el entendimiento se estará malogrando lo más preciado de la especie humana e incurriendo en acciones de racionalidad parcializada o degradada. El lenguaje no es sólo un medio de transmisión de informaciones sino también una

---

<sup>65</sup> Como primera aproximación general, cabe señalar que la racionalidad para Habermas es una disposición de los sujetos que se manifiesta justamente en emisiones y comportamientos que están asociados a las pretensiones de la validez que hemos analizado más arriba, de los que pueden darse argumentativamente buenas razones y son accesibles a un enjuiciamiento objetivo [cfr.: TAC I, pp. 34-43].

<sup>66</sup> Si bien se infiere el carácter meta-institucional del lenguaje de sus diferentes textos, Habermas lo deja explícito en un artículo de 1967 en un tramo en que discute la concepción del lenguaje y los peligros de absolutización de la tradición en Gadamer, en el cual se aparta de la totalización de la función del lenguaje como conformador de las instituciones encarnadas en la tradición y ya realiza una defensa de la normatividad provista por el lenguaje en oposición a los factores no orientados al entendimiento; “no es descabellado entender el lenguaje como una especie de meta-institución de la que dependen todas las instituciones sociales. Pues la acción social sólo se constituye en la comunicación en el lenguaje ordinario. Pero es notorio que esta meta-institución del lenguaje como tradición depende por su parte de procesos sociales que no se agotan en nexos normativos. El lenguaje es *también* un medio del dominio y del poder social. Sirve a la legitimación de relaciones de poder organizado. Y en la medida en que las legitimaciones no declaran las relaciones de poder que ellas posibilitan, en la medida en que tal relación de poder no hace sino expresar en tales legitimaciones, el lenguaje es *también* ideológico. (...) Los poderes no normativos que se introducen y se adueñan del lenguaje como meta-institución, no sólo proceden de los sistemas de dominación política sino también del trabajo social” [LCS, pp. 257-8].

fuente de integración social y tiene por paradigma las actividades comunicativas orientadas al entendimiento, las cuales se distinguen de los usos estratégicos del lenguaje básicamente por: a) ser auto-referenciales: se interpretan a sí mismas y poseen la fuerza unificadora propia del habla argumentativa, b) presentan pretensiones de validez susceptibles de fundamentación y crítica: verdad, rectitud y veracidad, y c) poseen interés emancipatorio: predominan los momentos de cooperación, complementariedad y reciprocidad y se apunta a un acuerdo intersubjetivo exento de imposiciones exteriores a las propias voluntades.

Teniendo en cuenta la radical separación que Habermas establece entre acciones comunicativas y acciones estratégicas, por un lado, y de su convicción de que el entendimiento es *el fin* inmanente del lenguaje, por el otro, cabría dejar abiertas dos preguntas que, en este momento, no exigen una respuesta definitiva. Respecto del primer aspecto, al escindir en forma tajante las notas predominantes en las actividades racionales con arreglo a fines de las de las actividades comunicativas –más allá de que reconozca que están imbricadas en la realidad–, Habermas subraya que la acción comunicativa es el modo original y arquetípico de interacción y lleva hasta tal punto la oposición entre ambas esferas –les otorga sustratos, intereses, racionalidades y funcionamientos diferentes– que terminan por desfigurarse sus interrelaciones, cualquier conexión entre ellas aparece únicamente como avasallante o retardante de los procesos comunicativos; en su esfuerzo por resaltar las potencialidades de las acciones comunicativas, ¿no termina estableciendo una separación esquemática entre racionalidad estratégica y comunicativa y proponiendo una concepción bastante irreal de ambas en que ya no pueden sustentarse las propiedades comunicativas del lenguaje si no es mediante una idealización creciente de sus condiciones y funcionamiento?. O, lo que es una variación teórica dentro del mismo ámbito, dado que entiende a los demás usos del lenguaje como carentes o defectivos a partir del modelo de la acción comunicativa, al retomar y proyectar la separación radical entre *techné* y *praxis* de la tradición kantiana, criticar la totalización de la esfera productivo-económica en la línea Marx-Lukács-Horkheimer y afirmar que en los procesos referidos al mundo de las acciones estratégicas sólo se concretan intereses particulares, ¿en el análisis habermasiano, en cierto modo, no se estaría dando una totalización de signo inverso: la función comunicativa del lenguaje quedaría absolutizada al ser planteada como

modelo y única vía para las interacciones humanas?. Y respecto del segundo aspecto señalado, si también puede lograrse el entendimiento mediante prácticas no estrictamente discursivas, ¿por qué considerar que lenguaje y entendimiento son inmanentes y que el entendimiento es *el fin* del lenguaje?, ¿no subyace aquí una hipostatización de la función de entendimiento en el lenguaje, reduciendo las demás funciones al modelo comunicativo?; pensando wittgensteinianamente tal vez podría decirse que el entendimiento sólo es una función (juego) más entre otras funciones (juegos) del lenguaje o bien que es una condición de posibilidad para el funcionamiento del lenguaje comunicativo. Dejamos aquí nada más que señaladas estas inquietudes que retomaremos al final del capítulo.

Pues bien, para dimensionar en su total magnitud los alcances e importancia que tienen el lenguaje y las acciones comunicativas en el esquema habermasiano es necesario incluir las funciones que les cabe desempeñar en el contexto legado por la modernización social y sus posibilidades frente a las consecuencias de diverso tipo que ésta ha traído. Es por ello que, antes de introducirnos en la conexión entre lenguaje e institucionalización, conviene abordar el análisis bidimensional que realiza Habermas de la sociedad y la modernización, a lo cual dedicamos el siguiente apartado, para luego sí en la cuarta y última parte del capítulo analizar la función del lenguaje ya en relación con los procesos de institucionalización de la racionalidad moderna.

### **III) Sociedades actuales, *mundo de la vida* y sistemas de acción**

Esta tercera parte del capítulo está dedicada a abordar el análisis de las sociedades modernas en dos niveles que realiza Habermas en la TAC a partir de las categorías de *mundo de la vida* y *sistemas de acción*, el cual refleja la pretensión habermasiana de articular la teoría de sistemas con la teoría de la acción y a través del que intenta responder a la problemática de la racionalización social inaugurada por Weber aunque apartándose de sus consecuencias pesimistas. Para ello, hemos estructurado este tercer tramo en dos secciones: a) la primera, orientada a exponer la estructura conceptual mediante la que Habermas explica la sociedad en base a las

categorías de *mundo de la vida* y *sistemas de acción*; y b) la segunda, destinada a analizar el modo en que entiende la lógica y dinámica evolutivas seguidas por la modernización, con su tesis fundamental del desacoplamiento entre *mundo de la vida* y *sistemas de acción* y la *colonización* del primero por parte de los segundos.

**a) Dos categorías para explicar la sociedad: *mundo de la vida* y *sistemas de acción***

En su estudio de la sociedad, Habermas pretende superar las limitaciones de la perspectiva internalista (propia de los participantes) y la perspectiva externalista (propia del observador), ya que considera que tomadas en forma separada son unilaterales, por lo que propone una teoría en que ambas perspectivas se combinen –al igual que, según su parecer, en una teoría de la sociedad adecuada deben integrarse problemáticas que tradicionalmente se asocian o bien a la filosofía o bien a la sociología empírica– y de ahí la doble vía de análisis que establece en forma conjunta a través de las categorías de *mundo de la vida* y *sistemas de acción*. La racionalidad comunicativa no puede explicar la reproducción social en su conjunto, pero sí la reproducción simbólica del *mundo de la vida* cuando se la enfoca desde su propia perspectiva interna, a ésta hay que sumarle una racionalidad sistémica que dé cuenta de la reproducción de los *sistemas de acción*; de aquí que para constituir una teoría de la sociedad suficientemente abarcativa sea necesario conjugar la teoría de la acción (con su análisis de la racionalización del *mundo de la vida* dirigida a la creciente racionalidad de los ámbitos de la existencia; punto de vista comunicativo) con la teoría de sistemas (con su análisis de la racionalización de los *sistemas de acción* dirigida a la creciente capacidad de autorregulación de los sistemas; punto de vista funcionalista). Así, Habermas comprende la sociedad simultáneamente como *mundo de la vida* y como *sistema de acción* y lleva adelante una teoría de la evolución social que distingue y analiza conjuntamente la racionalización del *mundo de la vida*, que resulta de la diferenciación estructural de los componentes de dicho mundo, y el aumento de la complejidad de los *sistemas de acción*, que resulta del aumento de complejidad de dichos sistemas, ya que entiende que la evolución social consiste en el proceso de diferenciación de *mundo de la vida* y *sistema*, tanto entre sí como hacia el

interior de cada uno de ellos, que surge justamente de la racionalización del primero y del aumento de la complejidad del segundo.

En vista de lo antedicho, procedemos a continuación a presentar primero en forma sintética el ámbito de los *sistemas de acción* y luego analizamos más detalladamente lo concerniente al *mundo de la vida*, ya que este concepto es central para comprender las funciones e implicaciones del uso comunicativo del lenguaje para los procesos sociales, además de que acción comunicativa y *mundo de la vida* únicamente pueden actuar en forma conjunta y complementaria entre sí.<sup>67</sup>

Los *sistemas de acción* están constituidos por mecanismos de autogobierno específicos que tienden a la consecución de acciones a través de la coordinación a través de medios de control que no siguen las pautas de entendimiento lingüístico, estos medios de control social sistémicos están constituidos por el dinero y el poder y son el soporte deslingüistizado de los sistemas de acción económico (economía de mercado) y administrativo (burocracia estatal) que realizan la *integración sistémica*. En la sociedad entendida como sistema, las acciones se coordinan a través de las interconexiones funcionales de las consecuencias de esas acciones dentro del mismo sistema; la sociedad se concibe aquí como un mecanismo autorregulado de acciones organizadas de acuerdo con su contribución al mantenimiento de la integridad sistémica. Los sistemas de acción se reflejan básicamente en la vida de los individuos a través de los roles de trabajador y consumidor en el ámbito económico y de clientes de la burocracia administrativa y ciudadanos en el ámbito del Estado. Dado que los sistemas son mecanismos autorregulados, la evolución sistémica sólo puede medirse por el aumento de la capacidad de control de los procesos sociales que caen bajo su órbita; aunque es necesario resaltar que los sistemas de acción están insertos en plexos

---

<sup>67</sup> Esta conexión conceptual entre acción comunicativa y *mundo de la vida* resulta de vital importancia para Habermas en el cumplimiento de su objetivo teórico bidimensional y, es interesante señalarlo en el marco de nuestra tesis, tiene indudable ascendencia wittgensteniana: “la acción comunicativa depende de contextos situacionales que a su vez son fragmentos del mundo de la vida de los participantes en la interacción. Es precisamente este concepto de mundo de la vida, que a través de los análisis del saber de fondo (*Hintergrundwissen*) estimulados por Wittgenstein puede introducirse como concepto complementario del de acción comunicativa, el que asegura la conexión de la teoría de la acción con los conceptos fundamentales de la teoría de la sociedad” [TAC I, pp. 358-9]. En otro texto, Habermas resalta la importancia del conjunto acción comunicativa-*mundo de la vida* al otorgarle la misma función –mediación con el otro– y rango clave dentro de su teoría al que el marxismo otorgara al concepto de praxis: “en la teoría de la acción comunicativa, ese proceso circular que enlaza entre sí mundo de la vida y práctica comunicativa cotidiana ocupa el lugar de la mediación que Marx y el marxismo occidental reservaron a la praxis social” [DFM, p. 343].

de cooperación de los miembros y suponen interacciones reguladas, por lo que no pueden ser analizados independientemente de las estructuras de cooperación y del control normativo de las acciones, es decir que en la visión habermasiana la prioridad, en último caso, está en la estructuración simbólica de las interacciones y no en su especialización sistémica.<sup>68</sup>

Por su parte, la noción de *mundo de vida* (*Lebenswelt*) Habermas la toma de la fenomenología husserliana, pero considera que los planteos existentes sobre este concepto son reduccionistas y unilaterales: reducción *culturalista* en la tradición fenomenológica de Husserl y Schütz (que identifica al mundo de la vida solamente con el saber de fondo transmitido culturalmente), reducción *institucionalista* en Parsons (que lo ve sólo como aportante de valores que pueden institucionalizarse) y reduccionismo *en términos de la socialización* en Mead (que lo enfoca nada más que bajo el aspecto de socialización de los individuos). Según Habermas hay que atender a estas tres funciones por igual y en forma interconectada, por lo que intenta incorporar aspectos de las tres corrientes en un concepto multidimensional de *mundo de la vida* en que lenguaje, acervo cultural, órdenes institucionales y estructuras de la personalidad sean componentes básicos, para lo cual lo entrelaza con rasgos propios de las *formas de vida* (*Lebensform*) de Wittgenstein, en cuanto actúan como trasfondo y articulan las potencialidades (ilocucionarias y perlocucionarias) de las acciones lingüísticas. El *mundo de la vida* en la teoría habermasiana es el entramado que actúa como sustrato de todo acto comunicativo, constituye “el horizonte de procesos de entendimiento con que los implicados llegan a un acuerdo o discuten sobre algo perteneciente al mundo objetivo, al mundo social que comparten, o al mundo subjetivo de cada uno”.<sup>69</sup> El *mundo de la vida* actúa como un acervo de patrones de interpretación organizado lingüísticamente y transmitido culturalmente que provee de un conjunto de convicciones de fondo aporéticas a quienes participan de la

---

<sup>68</sup> Respecto del modo en que actúan los medios de control sistémicos y el tipo de interacción que generan, Habermas especifica lo siguiente: “los medios de comunicación deslingüistizados, como son el dinero y el poder, concatenan interacciones en el espacio y el tiempo produciendo redes, cada vez más complejas, a las que no se puede mantener presentes en conjunto ni pueden atribuirse a la responsabilidad de nadie. Pues si la capacidad de responder de las propias acciones significa, en efecto, que uno puede orientar su acción por pretensiones de validez susceptibles de crítica, entonces esa coordinación de la acción, desmundanizada y descolgada de todo consenso alcanzado comunicativamente, ya no ha menester de participantes en la interacción que sean capaces de responder de sus acciones en el sentido indicado” [TAC II, pp. 260-1].

<sup>69</sup> TAC I, p. 184.

comunicación, el cual puede ser, en el mejor de los casos, tematizado y discutido sólo en pequeños fragmentos que caen bajo el ámbito de la conversación mientras el resto permanece indiscutido e inalterable y actúa como soporte de las partes que son tratadas explícitamente y en forma de totalidad (los participantes no pueden *salirse* de él). Esto vale especialmente para el lenguaje y la cultura: “mientras los participantes en la interacción mantengan su actitud realizativa, el lenguaje que actualmente están utilizando *permanece a sus espaldas*. Frente a él los hablantes no puede adoptar una *posición extramundana*. Y lo mismo cabe decir de los patrones de interpretación cultural que en ese lenguaje son transmitidos. (...) El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro (...). En una palabra: respecto al lenguaje y a la cultura los participantes no puede adoptar *in actu* la misma distancia que respecto a la totalidad de los hechos, de las normas o de las vivencias, sobre que es posible el entendimiento”.<sup>70</sup> El saber del mundo de la vida constituye un saber profundo en el que se sustentan el saber contextual y el saber-horizonte, es atemático, irreflexivo, implícito, siempre ya presupuesto, a modo de certeza directa e inmediata (en el sentido que no podemos tomar distancia de él), holísticamente estructurado y con fuerza totalizadora, por ello, este saber actúa como un trasfondo aproblemático en su conjunto, que no es posible poner en duda en cualquier acción particular ni ser puesto a disposición por parte de los hablantes –no puede hacerse consciente a voluntad–, sino que todo cuanto puede hacerse es derrumbarse, *venirse abajo*.<sup>71</sup>

Para Habermas el *mundo de la vida* de las diferentes culturas, y los acuerdos de fondo que yacen en él, difieren en cuanto a su contenido, pero tienen las mismas

---

<sup>70</sup> TAC II, pp. 177-9. Y respecto del carácter trascendental tanto del mundo de la vida y el lenguaje para las acciones comunicativas: “frente al mundo de la vida quienes actúan comunicativamente no pueden adoptar una actitud extramundana, como tampoco pueden hacerlo frente al lenguaje como medio de sus procesos de entendimiento” [Habermas, Jürgen. “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”, en: TAC:CE, p. 496].

<sup>71</sup> Cfr.: “la forma en que el mundo de la vida nos es aproblemático ha de entenderse de un modo radical: como mundo de la vida no puede tornarse problemático en absoluto, lo más que puede es *venirse abajo*” [TAC II, p. 186]. En relación con las características señaladas, Habermas da como bueno el concepto de *trasfondo* de Searle: “como Searle ha mostrado partiendo del último Wittgenstein, el significado de un texto sólo puede aprehenderse sobre el trasfondo de una precomprensión que desarrollamos al crecer en nuestra cultura, precomprensión que tiene el *status* de supuestos de fondo propios de nuestro mundo de vida” [Habermas, Jürgen. “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”, en: TAC:CE, p. 495]. Y señala que la conceptualización searleana del *trasfondo* demuestra las características de saber implícito, holístico y no disponible a disposición que comparte con el de *mundo de la vida*.



estructuras y componentes formales, a la vez que su sistema de referencia está constituido por los mundos objetivo, social y subjetivo. El *mundo de la vida* tiene como instituciones básicas comunicativamente estructuradas a la familia en la esfera privada y la opinión pública en la esfera pública y posee tres componentes estructurales: cultura, sociedad y personalidad;<sup>72</sup> cada uno de estos componentes del *mundo de la vida* cristaliza en diferentes formas: el saber cultural en formas simbólicas, la sociedad en órdenes institucionales, normas jurídicas y prácticas reguladas, y las estructuras de la personalidad en los organismos humanos. La reproducción simbólica del *mundo de la vida*, a su vez, se da a través de las acciones comunicativas en relación con sus tres dimensiones: la reproducción cultural, la integración social y la socialización; al estar encargadas de esta reproducción, las interacciones comunicativas constituyen la *estructura simbólica* del *mundo de la vida* y se distinguen del *sustrato material* de éste, que se reproduce mediante la conjunción con acciones teleológicas, “en la reproducción material del mundo de la vida, que se efectúa a través del medio de la actividad teleológica, participan tanto acciones estratégicas como acciones comunicativas. En cambio, la reproducción simbólica del mundo de la vida depende sólo de la acción orientada al entendimiento”.<sup>73</sup> En la sociedad entendida como *mundo de la vida*, las acciones se coordinan a través de la armonización de las orientaciones de la acción dentro del grupo social y la sociedad es concebida desde la perspectiva de los agentes que participan en ella. Así, en el *mundo de la vida* encontramos las estructuras normativas, acontecimientos y estados contruidos comunicativamente en que se socializan los sujetos hablantes y actuantes, en dependencia de las funciones de integración social y de los mecanismos de coordinación de la acción dados a través de la armonización intencional y mediada lingüísticamente de las orientaciones otorgadas a las acciones en un grupo social. Y la evolución social se mide por la diferenciación de los tres componentes estructurales;

---

<sup>72</sup> Habermas entiende de la siguiente manera a cada uno de ellos: “llamo *cultura* al acervo de saber, en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. Llamo *sociedad* a las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan su pertenencia a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad. Y por *personalidad* entiendo las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad” [TAC II, p. 196].

<sup>73</sup> Habermas, Jürgen. “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”, en: TAC:CE, p. 504. Aunque la reproducción simbólica del mundo de la vida se da sólo por acciones comunicativas, Habermas señala que ella está conectada en forma retroalimentiva con su reproducción material.

en esta diferenciación estructural se manifiesta la racionalización moderna del *mundo de la vida*, tanto en la diferenciación entre forma y contenido en cada uno de sus componentes como en la forma específica y *reflexiva* que adquieren los procesos de reproducción simbólica en cada ámbito, es por ello que Habermas afirma que “un mundo de la vida puede considerarse racionalizado en la medida en que permite interacciones que no vienen regidas por un consenso normativamente *adscrito*, sino – directa o indirectamente– por un consenso comunicativamente *alcanzado*”.<sup>74</sup>

La distinción y clara separación que Habermas establece entre acciones comunicativas y acciones estratégicas, desarrollada en el anterior apartado, se prolonga y amplía en el análisis que realiza de los modos en que se dan los procesos de integración en las formaciones sociales mediante la *integración social* en el ámbito del *mundo de la vida* de los integrantes de la sociedad, por un lado, y la *integración sistémica* de los *sistemas de acción*, por el otro. La *integración social* es el mecanismo de coordinación de la acción orientado al entendimiento, integración que es alcanzada mediante consensos alcanzados comunicativamente y asegurados normativamente; en tanto que la *integración sistémica* es el mecanismo de coordinación de la acción orientado al éxito, donde la integración es producida mediante la regulación no-normativa de decisiones que se encuentran más allá de los sujetos participantes y se toman en base a las consecuencias generadas por los plexos de acción. Es por ello que, en consonancia con el carácter fundamental que otorga a la acción comunicativa en todos los planos, el *mundo de la vida* estructurado comunicativamente sirve para responder a cómo es posible la coordinación y el orden social, mientras que los ámbitos estructurados a partir de la acción estratégica no pueden hacerlo. Aquí se evidencia puntualmente la preocupación de Habermas por resaltar la superioridad de las acciones comunicativas sobre las estratégicas en cuanto a mecanismo de organización social y salvaguardar el lugar basal que le corresponden como configuradoras del *mundo de la vida*, en particular, y en la sociedad, en general: “el concepto básico de acción comunicativa explica cómo la integración social puede producirse a través de la capacidad de establecer vínculos que tiene el lenguaje intersubjetivamente compartido. Éste impone restricciones a los sujetos que quieren hacer uso de las energías de vínculo del lenguaje y los obliga a salir del egocentrismo

---

<sup>74</sup> TAC I, p. 434.

de su orientación al éxito para exponerse a los criterios públicos de racionalidad propios del entendimiento subjetivo. Desde este punto de vista la sociedad se presenta como mundo de la vida simbólicamente estructurado, que se reproduce a través de la acción comunicativa. Naturalmente, de ello no se sigue que en el mundo de la vida no puedan aparecer interacciones estratégicas. (...) Las interacciones estratégicas encuentran más bien su lugar en un mundo de la vida ya constituido, por así decir, por otras vías”.<sup>75</sup> Así, Habermas hace gala de un optimismo racional-comunicativo en cuanto a las propiedades ínsitas en las estructuras simbólicas del *mundo de la vida* para la integración y socialización de los individuos, al punto tal que reduce la presencia y elección de las acciones estratégicas en el mundo simbólico en último término a una mera ficción que sólo conduciría al egotismo: “los individuos, al no poder adquirir y afirmar su identidad de otra forma que prosiguiendo tradiciones, perteneciendo a grupos sociales y participando en interacciones socializadoras, sólo en un sentido abstracto pueden optar entre la acción comunicativa y la acción estratégica. La opción por un abandono a largo plazo de los contextos de acción orientada al entendimiento y con ello de los ámbitos de la vida estructurados comunicativamente significa retraerse al aislamiento monádico que representa la acción estratégica”.<sup>76</sup> Aunque cabría introducir aquí la pregunta de si las acciones estratégicas son monádicas *tout court*, o es que en realidad tienen expresión monádica en determinadas situaciones, pues nacen de la interacción con otros sujetos al igual que la comunicativa, necesitan del aprendizaje social y participan, a su vez, de los procesos de socialización e integración; retomaremos esta inquietud más adelante.

Ahora bien, las acciones comunicativas actúan como el mecanismo de coordinación e integración social por excelencia, pero el alto grado de participación e interacción que requiere y las muchas posibilidades de disenso en que puede

---

<sup>75</sup> FyV, p. 88. En sentido muy similar en *Pensamiento Postmetafísico* afirma que: “si consideramos la sociedad en sentido lato como un mundo de la vida simbólicamente estructurado, no cabe duda de que la sociedad sólo se forma y reproduce a través de la acción comunicativa. (...) desde el punto de vista de la teoría de la comunicación las interacciones estratégicas sólo pueden aparecer dentro del horizonte de mundos de la vida ya constituidos por otra vía –y ello como alternativa ante el fracaso de las acciones comunicativas–. Las interacciones estratégicas ocupan, por así decir, a posteriori espacios sociales y tiempos históricos, es decir, fragmentos en las dimensiones propias de un mundo de la vida previamente constituido a través de la acción comunicativa” [Habermas, Jürgen. “Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida”, en: PP, p. 100].

<sup>76</sup> Habermas, Jürgen. “Réplica a objeciones”, en: TAC:CE, p. 410.

derivar lo convierten en un mecanismo muy *costoso* e inestable en comparación con la eficacia que detentan en su ámbito los *sistemas de acción*, lo cual aumenta aún más al ser mayor la complejidad y diferenciación sociales. Por ello, el *mundo de la vida* actúa como el necesario complemento que sirve para equilibrar y estabilizar la intrínseca volatilidad de las acciones orientadas al entendimiento y como reaseguro contra las grandes chances de disentimiento al proveer de un cúmulo de acuerdos ya alcanzados y de un consenso de fondo estable a los procesos comunicativos: “el mundo de la vida acumula el trabajo de interpretación realizado por las generaciones pasadas; es el contrapeso conservador contra el riesgo de disentimiento que comporta todo proceso de entendimiento que esté en curso. (...) Cuanto más sean las tradiciones culturales las que de antemano deciden qué pretensiones de validez, cuándo, dónde, en relación con qué, por quién y frente a quién tienen que ser aceptadas, tanto menor será la posibilidad que tienen los propios participantes de hacer explícitas y someter a examen las razones potenciales en que basan sus tomas de postura de aceptación o rechazo”.<sup>77</sup> Vemos así que en la perspectiva habermasiana la necesaria complementación y entrelazamiento entre acción comunicativa y *mundo de la vida*, y su prioridad y superioridad sobre el complejo de acciones estratégicas y *sistemas de acción*, se da punto por punto en todos los planos: desde las acciones comunicativas particulares hasta los procesos de coordinación macro-social y el desarrollo evolutivo de las formaciones sociales pueden ser entendidos y explicados en base a las propiedades pragmático-formales del *mundo de la vida* estructurado comunicativamente.

## **b) Dinámica de la modernización: colonización del mundo de la vida**

El análisis bidimensional de la sociedad en *mundo de la vida* y *sistemas de acción* dado dentro de la TAC adquiere nuevo relieve cuando Habermas lo hace funcionar como una teoría de la evolución, es decir, cuando se sirve de él para

---

<sup>77</sup> TAC I, pp. 104-5. Asimismo: “la motivación racional conducente al acuerdo, la cual descansa siempre en un poder-decir-que-no, tiene ciertamente la ventaja de una estabilización no coactiva de expectativas de comportamiento. Pero el alto riesgo de disentimiento (...) haría totalmente improbable la integración social a través de un empleo del lenguaje orientado al entendimiento si la acción comunicativa no estuviese inserta en contextos del mundo de la vida que le proporcionasen respaldo mediante un masivo consenso de fondo. Por así decir, las operaciones explícitas de entendimiento se mueven de por sí en el horizonte de convicciones comunes aproblemáticas” [FyV, p. 83].

explicar la lógica y la dinámica evolutivas de las formaciones sociales y, en especial, de la modernización. Respecto de ésta, Habermas, siguiendo a Weber, sostiene que la racionalización dada en la modernidad es un proceso de validez universal que ha tenido su concreción particular dentro de la historia de la humanidad en las condiciones propiciadas por la modernidad occidental, por lo que hay una conexión y asociación indestructibles entre modernización, racionalidad y universalidad, continuidad que no debe ser desatendida ni abandonada sino es a costa de sacrificar lo más propio del género humano. Y, coincidiendo también con las tesis weberianas, considera que la racionalización cultural crea las condiciones para la racionalización social –vía inversa a la marxista– y que la diferenciación y desacoplamiento de las dos formas de integración (social y sistémica) son procesos inevitables de la modernización. Pero se opone a la interpretación weberiana acerca de que las consecuencias patológicas de la modernidad sean inseparables de la secularización y la diferenciación estructural dadas en ella; para Habermas es necesario diferenciar la lógica evolutiva de la dinámica evolutiva seguida por la modernidad y, de ese modo, establecer dónde se han producido las desviaciones y distorsiones que deben ser reencausadas: la modernidad no trae *per se* consecuencias patológicas, sino que esto ha sido un desarrollo –posible, no necesario– que debe ser rectificado según Habermas. A través de la distinción entre los problemas de la lógica evolutiva y los de la dinámica evolutiva de los procesos sociales, Habermas confía en superar las aporías y el pesimismo en que desembocan los análisis de Weber y los primeros frankfurteanos y descargar el lastre que acompaña al materialismo histórico en tanto filosofía de la historia.<sup>78</sup>

El proceso evolutivo que guía la modernidad conduce al aumento de la complejidad sistémica y del mundo de la vida, lo cual suscita una creciente necesidad de coordinación que reduzca los riesgos de disentimiento; ante esto, se recurre a los medios de control deslingüistizados por excelencia que son el dinero y el poder, lo que significa la gradual desconexión de los sistemas de acción respecto de la interacción y contextos del mundo de la vida y éste deja de ser necesario para

---

<sup>78</sup> A partir de esta convicción teórica es que Habermas, en *La reconstrucción del materialismo histórico*, sostiene que la teoría comunicativa puede aportar a dicha reconstrucción, básicamente mediante la clarificación de los fundamentos normativos de la teoría social y de lo concerniente al saber práctico-comunicativo y la regulación consensual de los conflictos de la acción, para apartar así a la teoría marxista de su carácter cientista y volcado hacia el saber objetivo y técnico-estratégico.

coordinar las acciones de los individuos y de los grupos sociales: “los subsistemas sociales que se diferencian a través de tales medios pueden independizarse frente a un mundo de la vida reducido ahora a entorno del sistema. De ahí que desde la perspectiva del mundo de la vida este asentamiento de la acción sobre medios de control aparezca, lo mismo como un alivio de la necesidad de comunicación y una reducción de los riesgos que la comunicación comporta, que como un condicionamiento de las decisiones en un espacio de contingencia ampliado, y en este sentido como una *tecnificación del mundo de la vida*”.<sup>79</sup> La complejización de los plexos sistémicos hace que éstos se vuelvan autónomos respecto de los componentes del mundo de la vida y generen estructuras exentas de fundamentos normativos, las cuales se organizan y funcionan de acuerdo con procesos de intercambio o de poder, no necesitan del consentimiento ni de la pertenencia identitaria de los participantes o implicados. Así, la complejización de los plexos sistémico-funcionales, posibilitada en principio por la diferenciación estructural de las esferas culturales del mundo de la vida que acaece cuando las formas tradicionales de vida ya han quedado suficientemente desarticuladas como para poder seguir manteniendo una unidad monolítica, genera su desacoplamiento respecto del mundo de la vida y la objetivación de fragmentos de la vida social, que se presentan como objetos autónomos frente al mundo social, “si esta tendencia evolutiva hacia el desacoplamiento de sistema y mundo de la vida se la proyecta sobre el plano de una historia sistémica de las formas de entendimiento, queda de manifiesto la incontenible ironía del proceso histórico universal de Ilustración: la racionalización del mundo de la vida hace posible un aumento de la complejidad sistémica, complejidad que se hipertrofia hasta el punto de que los imperativos sistémicos, ya sin freno alguno, desbordan la capacidad de absorción del mundo de la vida, el cual queda instrumentalizado por ellos”.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> TAC II, p. 259.

<sup>80</sup> TAC II, p. 219. También: “la racionalización del mundo de la vida hace posible un tipo de integración sistémica que entra en competencia con el principio de integración que es el entendimiento y que, bajo determinadas condiciones, puede incluso reobrar, con efectos desintegradores, sobre el mundo de la vida” [TAC I, p. 437]. A través de esta línea de análisis es que Habermas retoma la problemática de la reificación-cosificación tan cara a la tradición lukacseana-frankfurteana. La distinción y desequilibrio entre el gran desarrollo de las capacidades productivas de los seres humanos –reflejado en la eficacia de los sistemas de acción y el progreso técnico– y las limitadas posibilidades de reapropiación simbólica y dotación de sentido al propio accionar para guiar racionalmente el desarrollo social –reflejadas en las relaciones intersubjetivas y las interacciones prácticas

Este desacoplamiento entre sistemas de acción y mundo de la vida producido por la marcada desproporción entre los avances del control técnico y la capacidad productiva, por un lado, y los avances de la capacidad de dirigir racionalmente el desarrollo social y la autodeterminación, por el otro, termina por revertir en el avasallamiento del mundo de la vida por parte de los sistemas de acción. El desarrollo evolutivo bajo la modernización incrementa la complejidad sistémica e implica la gradual diferenciación de ambos niveles, hasta el punto que los mecanismos de integración funcional (administrativos, económicos, productivos, laborales) se convierten en autónomos y subordinan y actúan destructivamente sobre buena parte de las acciones e instituciones comunicativamente estructuradas, logrando imponer sobre ellas la lógica de su desarrollo sistémico y transformándolas en ámbitos formalmente organizados. Y según Habermas cuando las formas de integración sistémicas reemplazan a las de integración social en la tarea inalienable de reproducir simbólicamente el mundo de la vida, la acción de los medios de control propios de los sistemas de acción terminan por tomar la forma patológica de *colonización* del mundo de la vida: “a la postre, los mecanismos sistémicos acaban desplazando las formas de integración social, incluso en aquellos ámbitos en que la coordinación de la acción en términos de consenso no tiene sustitución alguna; es decir, incluso allí donde lo que está en juego es la reproducción simbólica del mundo de la vida. Entonces la *mediatización* del mundo de la vida adopta la forma de una *colonización del mundo de la vida*”.<sup>81</sup> A partir de que los contextos normativos van más allá de lo establecido por las instituciones tradicionales, se necesitan nuevos mecanismos de coordinación,

---

autoconscientes del mundo de la vida— es un punto central que recorre todo el pensamiento habermaseano y está señalado desde el inicio de su obra con distintos tonos y en distintos contextos; por citar sólo un ejemplo dentro de sus escritos tempranos, de los muchísimos presentes en sus textos, en 1963 en *Teoría y Praxis* sostiene que: “no hay ninguna razón para suponer un *continuum* de racionalidad entre la capacidad de disposición técnica sobre procesos objetivados y la de dominio práctico de procesos históricos. La irracionalidad de la historia se basa en que la «hacemos» sin que hasta ahora podamos hacerla conscientemente. Por ello la racionalización de la historia no puede ser promovida mediante la ampliación del poder de control detentado por hombres abocados a la manipulación, sino sólo mediante un estadio superior de la reflexión, mediante la conciencia progresivamente emancipada de hombres destinados a la acción” [TyP, p. 308].

<sup>81</sup> TAC II, pp. 279-80. Y más adelante precisa que “esta dependencia, que proviene de una *mediatización* del mundo de la vida por los imperativos sistémicos, adopta la forma patológica de una *colonización interna* a medida que los desequilibrios críticos en la reproducción material (esto es, las crisis de control analizables en términos de teoría de sistemas) sólo pueden evitarse ya al precio de perturbaciones en la reproducción simbólica del mundo de la vida (al precio de crisis, pues, que «subjetivamente» se experimentan como amenazas a la identidad, o de patologías)” [TAC II, pp. 432-3].

pero lo que sucede en la modernización es que el dinero y el poder desplazan al lenguaje como mecanismo coordinador de la acción, con lo que la acción con arreglo a fines se impone sobre la consensual. Esta *colonización* de los sistemas de acción sobre el mundo de la vida en la que culmina la dinámica evolutiva de la modernización implica que la coordinación de las acciones deja de dirimirse en las acciones orientadas al entendimiento mediante la racionalidad comunicativa y pasa a depender de las acciones orientadas al éxito a través de la intermediación del dinero y el poder, medios de comunicación deslinguistizados carentes de fundamentación normativa que son incapaces de generar sentido y solidaridad en la acción y que producen que las interacciones se transforman en transacciones entre individuos en vistas de lograr el éxito. Aquí vemos con claridad el modo en que Habermas hace funcionar la TAC como una teoría de la evolución: la evolución social implica el proceso de diferenciación y desacoplamiento de sistemas y mundo de vida, al punto que los primeros se convierten en sistemas autónomos y brindan mecanismos de integración funcional vía la actividad económica y administrativa, de modo que en distintas esferas se robustecen medios que codifican ciertas formas de acciones racionales con arreglo a fines que permiten ejercer una influencia estratégica deslinguistizada, sin necesidad de consenso, y así se imponen sobre las esferas comunicativas del mundo de la vida.

Así, la *colonización* conlleva que las cuestiones prácticas se transformen en cuestiones técnicas y se produzca la cosificación del mundo de la vida;<sup>82</sup> mundo de la vida que se convierte en el entorno en que los sistemas de acción externalizan sus costos, generando tanto la deformación patológica de las estructuras comunicativas del mundo de la vida como las crisis típicas de las sociedades contemporáneas; citamos en extenso el párrafo en que Habermas describe cómo se da este proceso: “las perturbaciones de la reproducción material del mundo de la vida adoptan en las sociedades modernizadas la forma de desequilibrios sistémicos; y éstos, u operan directamente como *crisis* o provocan *patologías* en el mundo de la vida. (...) Pero

---

<sup>82</sup> Cfr.. “lo que conduce a una racionalización unilateral o una cosificación de la práctica comunicativa cotidiana no es la diferenciación de los subsistemas regidos por medios y de sus formas de organización respecto al mundo de la vida, sino sólo la penetración de las formas de racionalidad económica y administrativa en ámbitos de acción que, por ser ámbitos de acción especializados en la tradición cultural, en la integración social y en la educación y necesitar incondicionalmente del entendimiento como mecanismo de coordinación de las acciones, se resisten a quedar asentados sobre los medios dinero y poder” [TAC II, p. 469].



estos *desequilibrios sistémicos* sólo se manifiestan como crisis cuando los rendimientos de la Economía y del Estado quedan manifiestamente por debajo de un nivel de aspiración establecido y menoscaban la reproducción simbólica del mundo de la vida al provocar en éste conflictos y reacciones de resistencia. Estos conflictos y reacciones afectan directamente a los componentes sociales del mundo de la vida. Pero antes de que estos conflictos puedan poner en peligro ámbitos nucleares de la integración social, se ven desplazados a la periferia: antes de producirse estados de anomia, se presentan fenómenos de pérdida de legitimación o de pérdida de motivación (...). Pero si se logran interceptar las crisis de control, esto es, las perturbaciones percibidas de la reproducción material echando mano de recursos del mundo de la vida, surgen entonces *patologías del mundo de la vida*”.<sup>83</sup>

En lo que respecta la generación de crisis, las sociedades del capitalismo tardío tienden a la crisis por la contradicción dada en su seno por la apropiación privada de la riqueza pública generada a través del trabajo social, por lo que deben distribuir de manera injusta el producto social y, a la vez, necesitan legitimar esta distribución, de ahí que las crisis pasan a tener un carácter larvado y permanente debido a que los problemas generados por los medios de control de la integración sistémica (generación, organización y distribución económica y administrativa de la vida social) pasan al ámbito de la legitimación dada en el mundo de la vida. De este modo, los problemas de integración sistémica se constituyen en una amenaza para la integración social y socavan los fundamentos de la interacciones sociales basadas en el consenso y conducen a la destrucción de las instituciones comunicativamente estructuradas en que se da la socialización de los individuos.<sup>84</sup> Y en cuanto a las consecuencias

---

<sup>83</sup> TAC II, pp. 544-5. Vale señalar que para Habermas, dejando atrás la plataforma weberiana, la *colonización* en último término no se debe a que las imágenes secularizadas no posean suficiente fuerza unificadora, ni a la elevada complejidad de la sociedad, ni tampoco al desarrollo y especificación de las distintas esferas de valor, sino a la penetración de las formas de racionalidad económica y administrativa en ámbitos de acción que son ajenos a la coordinación vía el dinero y el poder.

<sup>84</sup> Cfr.: Habermas, Jürgen. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Bs. As., Amorrortu, 1986 [*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1973]. En la sociedades capitalistas se da un entramado de cuestiones sociales, políticas y técnicas del que dan cuenta las investigaciones y publicaciones de Habermas en las décadas del '60 y '70 principalmente: el desarrollo capitalista ha generado el surgimiento y la posterior crisis de la opinión pública liberal, trayendo consigo la instauración de democracias representativas formales y la despolitización del espacio público que se conjugan con la creciente intervención del Estado (que busca estabilizar la actividad y el crecimiento económicos) y la potenciación del sistema científico-técnico (que se transforma en la primera fuerza productiva), los cuales actúan como mecanismos reguladores de los

patológicas para el mundo de la vida, éstas están en dependencia de las modernizaciones social y cultural respectivamente. La modernización social, referida al ámbito económico de la empresa capitalista y el político-administrativo del Estado burocrático, se concreta a través del derecho natural moderno en que todas las relaciones son entendidas en forma positiva, legal y formal y los individuos se comportan en forma estratégica y se convierten en sujetos de derecho (persona jurídica); sus principales consecuencias patológicas están ligadas a la racionalización unilateral que da por resultado la cosificación de la vida cotidiana, reflejada, a nivel general, en la monetarización y burocratización de diferentes ámbitos de la vida y la imposición del sistema administrativo sobre la esfera de la opinión pública y, en el nivel individual, en la adopción de patrones consumistas e individualistas propios del sistema económico. En tanto que la modernización cultural se concreta a través de la especificación y autonomización de las respectivas esferas culturales de valor (cognitivo-instrumental, práctico-moral y estético-expresiva) y sus consecuencias patológicas se centran en el empobrecimiento de la vida cultural y el advenimiento de una cultura elitista de expertos (cientificación, moralización o estetización en los diferentes ámbitos): el debilitamiento del peso de las interpretaciones tradicionales, la mayor especialización de las esferas culturales autónomas y la no incorporación de su saber a la vida cotidiana termina generando la escisión y aislamiento de dichas esferas respecto de las tradiciones que guían las prácticas y entendimientos de la vida cotidiana, con lo que la razón se torna cada vez más abstracta, la lógica interna de las esferas se convierte en un asunto de expertos y, por consiguiente, el mundo de la vida se ve empobrecido.<sup>85</sup>

---

problemas y desequilibrios dados en el seno de la sociedad contemporánea, debido a lo cual los conflictos y déficits de legitimización del poder político-económico tienden a hacerse latentes, extenderse en el tiempo y resurgir en forma periódica.

<sup>85</sup> Justamente Habermas concibe la tarea de la filosofía en relación estrecha con las esferas culturales autonomizadas y el mundo de la vida empobrecido, ya que se opone a la concepción kantiana de la filosofía como acomodadora de las ciencias y juez supremo de la cultura, basada en una visión fundamentalista y ahistórica del conocimiento, y frente a ella defiende la visión de la filosofía como vigilante e intérprete. Como vigilante de las ciencias (en especial de las reestructurativas) a partir de aclarar los fundamentos racionales de conocimiento, acción y lenguaje, en relación con las demás disciplinas teóricas y sin pretensiones fundamentalistas o absolutistas. Y como intérprete del mundo de la vida para actuar como factor de mediación y articulación entre las distintas esferas culturales autonomizadas, a través de lo cual ayudaría a superar el encierro de estas esferas en la cultura de expertos y conectarlas con el empobrecido mundo de la vida cotidiano, con el objetivo de lograr enriquecerlo y producir un nuevo equilibrio entre estos *modos* de racionalidad. Cfr.: Habermas, Jürgen.

El problema de la modernidad, según Habermas, no consiste en el proceso de racionalización como tal, sino en su fracaso en desarrollar e institucionalizar en forma equilibrada mundo de la vida y sistemas de acción; debido a esto, el mundo de la vida se ha visto desbordado por el crecimiento sistémico que, al incrementar su complejidad, introduce conflictos dentro del mundo de la vida y hace que las instituciones simbólicamente estructuradas sean avasalladas por la lógica del desarrollo sistémico y transformadas en ámbitos formalmente organizados. La paradoja de la modernidad se basa en que las coacciones sistémicas de la reproducción material subordinan y actúan destructivamente sobre los plexos de acción comunicativamente estructurados y sus instituciones. Así, las estructuras comunicativas del mundo de la vida se ven amenazadas por dos fenómenos simultáneos: la cosificación generada sistémicamente –producto de la predominancia de los medios de control como medio de coordinación de la acción– y el empobrecimiento cultural del mundo de la vida –producto de la diferenciación y profesionalización de las esferas de valor que establecen mayores distancias entre cultura de expertos y público masivo–; procesos que demandan y convierten en necesarios niveles crecientes de consenso para la coordinación de las acciones, niveles que, a su vez, son difíciles de alcanzar en las interacciones debido a la concurrencia de ambos fenómenos, por lo que se pone en riesgo la cohesión social y la integridad personal al verse desbordada la capacidad integradora de los individuos en las sociedades contemporáneas. Ahora, si bien la dinámica evolutiva histórica de la modernización ha conducido a la *colonización* del mundo de la vida y las consecuencias patológicas descritas, la lógica evolutiva de la diferenciación estructural moderna no implica necesariamente que deba desembocarse en ellas. No es el simple desacoplamiento de la integración social y la integración sistémica, sino la *colonización* de la segunda sobre la primera lo que produce las consecuencias patológicas de la modernidad, pero las relaciones y dinámicas entre ambos podrían darse de otras maneras: para no ser patológicas se debería recurrir a las potencialidades racionales y autónomas de la acción comunicativa que han sido liberadas también por el proceso de modernización y que pueden revertir la cultura elitista de expertos, la racionalización unilateral y la colonización sistémica.

---

“La filosofía como vigilante e intérprete”, en: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península, 1991 [*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1983].

Los presupuestos universales de la comunicación recién quedan expuestos con la modernización, ésta deja disponible para su utilización la racionalidad inherente al lenguaje –la razón comunicativa–, por ello el proyecto moderno brinda los contenidos normativos que sirven de criterio para toda acción racional y está ligado indisolublemente a la racionalidad y al lenguaje. Es la universalidad de la razón comunicativa la que otorga credenciales universales a los cimientos del proyecto moderno en su conjunto, ya que éste está fundado en tomar como desafíos evolutivos las crisis presentadas en su desarrollo en base a la diferenciación de las pretensiones de validez de los elementos del mundo de la vida mediados lingüísticamente. Pero el proyecto moderno no está exento de las diferentes transformaciones y patologías que hemos expuesto, por ello se vuelve ineludible la revisión y reencausamiento de las posibilidades emancipatorias ínsitas en él, es necesario rectificarlo y completarlo ya que –para decirlo con las mismas palabras habermasianas– la modernidad es un proyecto inacabado. En esta tarea es clave resaltar que la modernidad puede realizar esta misión únicamente a partir de sus propios componentes, dado su carácter universal no puede salirse fuera de sí para encontrar los principios que la impulsarían dentro de su propio recorrido, “la modernidad ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, *tiene que extraer su normatividad de sí misma*. La modernidad no tiene otra salida, no tiene más remedio que echar mano de sí misma”.<sup>86</sup> Es decir que para Habermas el potencial racional de la modernidad continúa a disposición y debe ser reactivado y potenciado por las prácticas comunicativas formadoras de consenso que la propia modernización ha consolidado y revelado como principio rector para la coordinación de la acción, la organización social y la emancipación genérica.

Vemos entonces que la posible respuesta a los problemas suscitados por la modernización en la concepción habermasiana está en directa dependencia de las propiedades racionales y comunicativas incardinadas en el lenguaje y de los entendimientos y consensos logrados a través de él, es por ello que, tras el excursus hecho en este apartado para precisar la conexión general entre lenguaje, sociedad y modernización, retomamos en la parte final las funciones y potencialidades que son

---

<sup>86</sup> DFM, p. 17.

otorgadas en la TAC al lenguaje ya en relación específica con los procesos de institucionalización modernos.

#### **IV) Lenguaje y procesos de institucionalización en la teoría habermasiana**

En esta cuarta y última parte del capítulo procedemos a abordar las funciones y posibilidades asignadas al lenguaje en relación con los procesos de institucionalización propios de la modernización occidental, tomando como base lo desarrollado en los apartados anteriores y orientándonos al análisis y evaluación de los aspectos de la teoría habermasiana que consideramos más relevantes en lo relativo al complejo formado por lenguaje, acción comunicativa, racionalidad e institucionalización. En vista de ello, hemos dividido este tramo final en tres secciones: a) en la primera, exponemos las críticas de Habermas a la racionalización weberiana y la elaboración de sus concepciones de racionalidad e institucionalización en base a los conceptos de acción comunicativa y mundo de la vida; b) en la segunda, en continuación con lo expuesto en el primer párrafo, analizamos la conformación y el consenso discursivos en relación con el rol que desempeña la *situación ideal de habla* y las potencialidades regeneradoras que le caben a la integración e institucionalización por vías comunicativas; y c) en la tercera y última, realizamos algunas reflexiones finales sobre aspectos del sistema habermasiano concernientes al lenguaje y los procesos de institucionalización y otras cuestiones conexas salientes tratadas a lo largo del capítulo.

##### **a) Lenguaje, racionalidad e institucionalización moderna**

Desde las preocupaciones epistemológicas iniciales de Habermas en la década del '60, en las que retoma básicamente la línea de los análisis de Weber, Marx y su continuación en los primeros representantes frankfurtianos, ocupa un lugar central el proceso de institucionalización de la racionalidad con arreglo a fines y la gravitación que ésta posee en el complejo social global.<sup>87</sup> Para comprender en detalle la visión

---

<sup>87</sup> Ya en 1963 sostiene que “la sociología de ayer se esforzó durante decenios en comprender ese efecto del progreso técnico, institucionalizado en el campo de la producción, sobre el sistema de las

habermasiana sobre esta cuestión son clave las críticas que realiza al modo en que aquellos autores –en especial Weber– entienden la racionalización moderna, por lo que nos detendremos brevemente en ellas en primer lugar, para luego abordar el modo en que Habermas propone entender la racionalidad y la institucionalización a partir de las acciones y estructuras sociales comunicativamente conformadas.

Habermas plantea que Weber parte de un modelo teleológico de acción, por lo que el sentido que el agente atribuye en forma subjetiva a la acción no puede ser sino el fin de la acción, y que en sus análisis de la racionalización cultural recurre a un concepto complejo de racionalidad práctica en el que coordina aspectos de la racionalidad con arreglo a fines y la racionalidad con arreglo a valores, pero para la racionalización social, por el contrario, se vale de un solo parámetro: “Weber considera la racionalización social exclusivamente bajo el aspecto de racionalidad con arreglo a fines. Ese concepto comprensivo de racionalidad que Weber pone a la base de sus investigaciones sobre la tradición cultural no lo aplica al plano de las instituciones. Para la racionalidad de los sistemas de acción sólo parece tener importancia el complejo de racionalidad cognitivo-instrumental”.<sup>88</sup> Weber se concentra en que el nacimiento de las sociedades modernas exige la materialización institucional de ideas morales y jurídicas posconvencionales, y en su diagnóstico de las sociedades actuales deja constancia de las perturbaciones patológicas laterales que esta institucionalización genera en el mundo de la vida, pero no llega a entrever la colonización de éste por parte de la racionalidad cognitivo-instrumental según Habermas. Esto se debe a dos problemas básicos subyacentes en la teoría weberiana: a) el citado de que investiga la racionalización del sistema de acción exclusivamente bajo el aspecto de racionalidad con arreglo a fines, y b) que equipara la racionalización propia de la modernización capitalista con la racionalización social en general. Para Weber la racionalidad de una organización está en dependencia del modo en que posibilita y concreta la acción racional con arreglo a fines de sus miembros, por lo que lo que le interesa es “comprobar cómo los subsistemas de acción racional con arreglo a fines se desgajan de sus fundamentos racionales con

---

normas sociales. Ciertos pares de conceptos que hoy resultan familiares gracias a pasadas teorías giran en torno a este solo fenómeno, es decir, la modificación del peso específico de las instituciones debido a la expansión de los sistemas de acción teleológico-racional” [TyP, p. 329].

<sup>88</sup> TAC I, p. 329.

arreglo a valores y se independizan siguiendo su lógica propia”,<sup>89</sup> con la consecuente pérdida de libertad para sus integrantes. Tal como vimos en el primer capítulo, en la teoría de Weber la independización de los sistemas de acción racional con arreglo a fines culmina en la pérdida de libertad y la diferenciación de las esferas culturales de valor autónomas revierte en la pérdida de sentido, a la vez que la racionalidad cognitivo-instrumental (institucionalizada en la esfera de la ciencia) toma predominio sobre la racionalidad práctico-estética (institucionalizada en la esfera del arte) y sobre la racionalidad práctico-moral (institucionalizada en la ética religiosa protestante), la cual finalmente queda *devorada* por los dos complejos de racionalidad anteriores.<sup>90</sup>

Habermas señala que, por un lado, Weber, Marx y los frankfurteanos asocian directamente la racionalización social al incremento de las racionalidades estratégica e instrumental y, por el otro, para hacer esta apreciación se valen de conceptos de acción y racionalidad, que les sirven de transfondo y parámetro, que son más amplios de los que están dados empíricamente, por lo que no pueden situarlos en un mismo plano porque utilizan conceptos de racionalidad y de acción recortados, *angostos*: “los conceptos de acción en que se basan Marx, Weber, Horkheimer y Adorno no son lo bastante complejos para aprehender en las acciones sociales *todos* los aspectos en que puede prender la racionalización social”.<sup>91</sup> Esta absolutización de la racionalidad estratégico-instrumental es la que yace debajo del diagnóstico pesimista de Weber y la que moldea los planteos de Horkheimer y Adorno hasta desembocar en su visión trágica acerca del progreso técnico y la evolución social en general; la institucionalización de la racionalidad moderna en estos autores es interpretada exclusivamente bajo el signo de la racionalidad con arreglo a fines y por ello conduce a niveles cada vez más asfixiantes de dominación, alienación e irracionalidad, “Marx

---

<sup>89</sup> TAC I, p. 305.

<sup>90</sup> Así, el predominio de la racionalidad cognitivo-instrumental institucionalizada en la esfera cultural termina en que “Weber llama racionalización a toda ampliación del saber empírico, de la capacidad de predicción, y del dominio instrumental y organizativo sobre procesos empíricos” [TAC I, p. 216]. Para Habermas, Weber –en su consideración del racionalismo como fenómeno propiamente occidental– defiende una posición universalista acerca de la racionalización, pero lo hace con recelo, en relación con que la racionalización de las distintas esferas de valor puede seguir distintas direcciones de acuerdo con el punto de vista propio de cada esfera, además de centrarse en el surgimiento y la fuerza motivacional de la ética universal de la intención y las concepciones jurídico-morales postradicionales para explicar las estructuras de conciencia generadas por el *desencantamiento* moderno, pero sin prestar igual atención a los componentes cognitivos y expresivos propios de la ciencia y el arte modernos.

<sup>91</sup> TAC II, p. 199.

estrecha el concepto de racionalización social limitándola a la institucionalización de la racionalidad con arreglo a fines. (...) *Horkheimer y Adorno*, y después *H. Marcuse*, interpretan a Marx desde esa perspectiva weberiana. (...) La «Dialéctica de la Ilustración» elimina la ambivalencia que todavía Weber había mantenido frente a los procesos de racionalización, e invierte de un plumazo la valorización positiva que Marx había hecho de ellos. Ciencia y técnica, que para Marx representan todavía un potencial inequívocamente emancipador, se convierten ellas mismas en el medio en que tiene lugar la represión social”.<sup>92</sup> En los análisis frankfurtianos, el movimiento centrípeto de la dialéctica iluminista termina devorándose el suelo normativo desde donde ejercer la crítica y, con él, la posibilidad de ubicar la actividad humana en relación con una disciplina crítica que pueda discutir y superar al cientificismo de la administración científico-racional y lo vincule con un pensamiento crítico-emancipatorio, lo cual está en dependencia de la equivalencia entre racionalización y racionalidad con arreglo a fines y de la consecuente falta de demarcación con precisión de los componentes de la racionalización. Lo que pretende Habermas frente a esto, entonces, es apartarse de esta *confusión* categorial que toma la parte por el todo y rescatar los elementos propios de la modernización que se presenten como positivos para alcanzar nuevos niveles de entendimiento y emancipación, para ello aborda los procesos de institucionalización desde la racionalidad comunicativa y se basa en que los fenómenos de la modernidad no surgen de la confrontación entre diversos tipos de orientación de la acción según lo estipula Weber (acción racional con arreglo a fines, acción racional con arreglo a valores, tradicional) sino entre diversos principios de socialización.<sup>93</sup>

El esquema que elabora Habermas para concretar dicho objetivo se apoya en una doble defensa de la racionalidad: defiende el carácter universal de la racionalidad

---

<sup>92</sup> Habermas, Jürgen. “Aspectos de racionalidad de la acción”, en: TAC:CE, pp. 380-1. Respecto de la institucionalización de la racionalidad con arreglo a fines a través de la esfera científico-técnica en el análisis frankfurtiano, previamente afirma que “como tal la llevaron Horkheimer y Adorno a concepto: el control racional y la dominación técnica de una naturaleza desmitologizada quedan institucionalizados en la sociedad capitalista de modo que los individuos se ven en la necesidad de negar su propia subjetividad y reprimir la espontaneidad de su naturaleza interna: los sujetos se angostan. Pese a que fue por mor de ellos por lo que se emprendió el desencantamiento, cosificación y sumisión de la naturaleza externa, al cabo de ese proceso quedan tan alienados de su propia naturaleza, que cuanto más encarnada queda la razón instrumental en una sociedad cada vez más profundamente administrada, tanto más imposible resulta distinguir entre progresos y regresiones” [TAC:CE, p. 378].

<sup>93</sup> Cfr.: TAC I, pp. 198-9 y TAC II, pp. 429-32 y 451.



contra los particularismos y relativismos y, además, defiende a la racionalidad del modo parcial en que terminó desarrollándose en la modernidad; así asevera que “a la comprensión moderna del mundo le subyacen ciertamente estructuras universales de racionalidad, pero que las sociedades occidentales modernas fomentan una comprensión distorsionada de la racionalidad, centrada en los aspectos cognitivo-instrumentales y, en este sentido, sólo particular”.<sup>94</sup> Para *salvar* este carácter universal de la razón, Habermas se ve en la obligación de diferenciar entre, por un lado, la forma de expansión dictatorial e imperialista a escala mundial de la sociedad burguesa occidental y, por otro, la universalidad de los fundamentos racionales propios de la tradición occidental: “la crítica, más que fundada, a los eslabones del pensamiento europeocéntrico y el aplastamiento imperialista de las culturas no europeas no debe extenderse, empero, a los fundamentos culturalmente universales del pensamiento y de la conducción racional de la vida”.<sup>95</sup> Mediante esta distinción, Habermas quita peso a toda oposición a la racionalidad occidental y reduce a circunstancial (no estructural) el dominio técnico por la fuerza realizado por la cultura occidental.

Frente a las posturas *detractoras* de la razón, Habermas toma un concepto de razón al que considera *no reducido*, sustentado en la racionalidad comunicativa y en las notas del consenso intersubjetivo no coactivo presupuesto en el habla argumentativa. La racionalidad comunicativa se refiere “a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas”.<sup>96</sup> Es una racionalidad basada en las condiciones de simetría —exenta de violencia y coacción— para todos los participantes propias del diálogo argumentativo, está encaramada en las pretensiones de validez susceptibles de crítica y consiste en una racionalidad de tipo formal-procedimental. Es formal pues no determina ni fija sus contenidos y procedimental ya que consiste en establecer un modo específico de proceder, su principal tarea es

---

<sup>94</sup> TAC I, p. 99.

<sup>95</sup> RMH, p. 53.

<sup>96</sup> TAC I, p. 27. En coincidencia con esto, “un grado más alto de racionalidad comunicativa amplía, dentro de una comunidad de comunicación, las posibilidades de coordinar las acciones sin recurrir a la coerción y de solventar consensualmente los conflictos de acción” [TAC I, p. 33].

ofrecer una base normativa de carácter procedimental que sirva como marco para la búsqueda de consensos basados en razones argumentativas; “tras un siglo que como ningún otro nos ha ilustrado sobre el terror de la sinrazón existente, han quedado destruidos los últimos residuos de confianza esencialista en la razón. Pero ello significa que la modernidad, que se ha vuelto consciente de sus propias contingencias, queda tanto más remitida a una razón procedimental, vale decir también: a una razón capaz de litigar también contra sí misma”.<sup>97</sup>

A esta concepción y centralidad de la racionalidad comunicativa le subyace una teoría antropológica y de la evolución que da origen al problema teórico que intenta responder Habermas mediante su TAC y al que asocia en forma directa e ineludible con las posibilidades abiertas por la modernización: “si partimos de que la especie humana se mantiene a través de las actividades socialmente coordinadas de sus miembros y de que esta coordinación tiene que establecerse por medio de la comunicación, y en los ámbitos centrales por medio de una comunicación tendente a un acuerdo, entonces la reproducción de la especie exige *también* el cumplimiento de las condiciones de la racionalidad inmanente a la acción comunicativa. Estas condiciones se tornan accesibles en la modernidad (...). El proceso de autoconservación, al tener ahora que satisfacer las condiciones de racionalidad de la acción comunicativa, pasa a depender de las operaciones interpretativas de los sujetos que coordinan su acción a través de pretensiones de validez susceptibles de crítica”.<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> FyV, p. 59. Aquí en *Facticidad y validez*, criticando la negación de la fuerza de la razón hechas en clave postnietzscheana y funcionalista, Habermas sintetiza su concepción de la razón comunicativa como una razón práctica *diferente* a la de la filosofía del sujeto moderna: “en *Teoría de la acción comunicativa* emprendí un camino distinto: el lugar de la razón práctica pasa a ocuparlo la razón comunicativa. (...) La razón comunicativa empieza distinguiéndose de la razón práctica porque ya no queda atribuida al actor particular o a un macrosujeto estatal-social. Es más bien el medio lingüístico, mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de vida, el que hace posible a la razón comunicativa. Esta racionalidad viene inscrita en el *telos* que representa el entendimiento intersubjetivo y constituye un *ensemble* de condiciones posibilitantes a la vez que restrictivas. (...) La racionalidad comunicativa no es como la forma clásica de la razón práctica una fuente de normas de acción. Sólo tiene un contenido normativo en la medida que quien actúa comunicativamente no tiene más remedio que asumir presupuestos pragmáticos de tipo contrafáctico” [FyV, pp. 65-6].

<sup>98</sup> TAC I, p. 506. En este esquema, Habermas se basa en un concepto de autoconservación netamente distinto del de la tradición naturalista, ya que la racionalidad comunicativa define en parte lo que se entiende como sujeto a autoconservación: “la razón comunicativa no se limita a dar por supuesta la consistencia de un sujeto o de un sistema, sino que participa en la estructuración de aquello que se ha de conservar” [TAC I, p. 507]. Respecto de la prioridad de los marcos institucionales comunicativos sobre los mecanismos de autoconservación de los plexos sistémico-funcionales, Habermas afirma ya en 1968 que: “este aspecto de la acción se pierde de vista si consideramos el cambio del marco

Es decir, las potencialidades universales de la racionalidad comunicativa recién se revelan y quedan a disponibilidad con la modernidad, lo que a su vez hace que por primera vez ellas se tornen abordables y realizables, en cuanto a que sólo pueden ser tematizadas y concretadas a partir de la modernidad –con las condiciones e instrumentos provistos por ésta–, y convierte en un problema central a resolver el modo de asegurar socialmente la reproducción de los consensos alcanzados a través de las prácticas comunicativas, así como la obtención de nuevos consensos, lo que implica la institucionalización de la racionalidad comunicativa. Para asegurar niveles crecientes de racionalización, Habermas deja en claro la necesidad de que se formen y consoliden nuevas instituciones que se estructuren a partir de las esferas comunicativas del mundo de la vida y considera separables la modernización ocurrida con el capitalismo y el sistema político-económico conformado por el capitalismo; en un tramo de su afamada conferencia *Modernidad: un proyecto inacabado* sostiene que “una reorientación diferenciada de la cultura moderna con una praxis de la vida cotidiana, basada en las herencias vitales, pero empobrecida por el mero tradicionalismo, solamente se conseguirá cuando la modernización capitalista *también* pueda orientarse por *otras* vías no capitalistas, cuando el mundo vital pueda extraer de sí instituciones que limiten la dinámica sistémica de los sistemas de acción económicos y administrativos”.<sup>99</sup> Esta posibilidad de erigir nuevas instituciones que contrarresten la *colonización* producida por los sistemas de acción está en total dependencia de la capacidad del lenguaje de coordinar las acciones a través del entendimiento y el acuerdo, es decir, de la institucionalización de ámbitos en que dicha capacidad pueda plasmarse, o lo que es lo mismo, de la institucionalización de la racionalidad comunicativa.

---

institucional como simple variable dependiente en el proceso de autoconservación, pues en tal caso no hay otro criterio de su «racionalidad» que la conservación de sistemas autorregulados. Dicho criterio, sin embargo, deja de ser suficiente tan pronto como concebimos el marco institucional también de forma interna, como un sistema de normas sociales en el que los individuos socializados pretender llevar a cabo la vida que han anticipado y satisfacer la masa de las necesidades ya interpretadas. En tal caso hemos de concebir más bien a su vez el progreso de los sistemas técnicos como variable dependiente en un proceso de emancipación progresiva” [TyP, pp. 330-1].

<sup>99</sup> Habermas, Jürgen. *La modernidad: un proyecto inacabado*, en: EP, p. 396. Es claro que esta exigencia de limitaciones a los mandatos económicos, que debe cumplirse para que sean viables los propósitos modernos, es desacreditada en forma constante por los procesos sociales contemporáneos y, por lo tanto, al no consumarse esta cláusula, el proyecto moderno permanece incompleto.

Para Habermas la tradición cultural debe proveer de consensos de modo tal que en la acción orientada al éxito no tenga que renovarse constantemente el acuerdo ya establecido entre los integrantes de esa tradición, es decir, a través de la institucionalización de la acción racional con arreglo a fines en determinadas esferas de acción (básicamente los sistemas económico y de administración) se logra que las funciones de la acción orientada al entendimiento no se vean sobrecargadas, cuidando, a su vez, que estas acciones no queden *aplastadas* por las primeras. Es por ello que busca medios de estabilización que logren la institucionalización de los acuerdos, al mismo tiempo que se aparta de la visión weberiana acerca de que la institucionalización de la esferas de acción guiadas por la racionalidad con arreglo a fines sea lo que define la racionalización moderna. El acceso a nuevos niveles evolutivos está dado por “una materialización institucional de estructuras de racionalidad que están ya acuñadas en el plano de la cultura”;<sup>100</sup> por lo que el potencial de racionalidad depende de las esferas y prácticas de la cultura estructuradas comunicativamente y debe quedar inserto en las estructuras de las instituciones, las que actúan como reaseguro de los procesos racionalmente dirigidos. Así, más allá del desarrollo y autonomización de los sistemas de acción, es el mundo de la vida y sus instituciones los que actúan como soporte necesario de los procesos de institucionalización de la racionalidad: “las sociedades modernas alcanzan (...) un nivel de diferenciación sistémica en que la conexión entre organizaciones que se han vuelto autónomas queda establecida a través de medios de comunicación deslingüistizados. Estos mecanismos sistémicos controlan un comercio social ampliamente descolgado de normas y valores (...). Pero, al propio tiempo, el mundo de la vida es el subsistema que define la consistencia (*Bestand*) del sistema social en su conjunto. De ahí que los mecanismos sistémicos tengan necesidad de un anclaje en el mundo de la vida –tengan que ser institucionalizados”.<sup>101</sup> Los medios de control deslingüistizados (poder y dinero) necesitan de los recursos provistos por el mundo de la vida bajo la forma de formación lingüística de consenso; la secuencia va de la

---

<sup>100</sup> TAC II, p. 445.

<sup>101</sup> TAC II, p. 217. Está claro que para Habermas la acción comunicativa es la base normativa de institucionalización de los sistemas de acción estratégica: “si un sistema estratégico de acción (...) hace necesario que varios sujetos actuantes se pongan de acuerdo en torno a determinadas preferencias (...), se precisa de la ligadura normativa (o institucionalización) de la acción racional-teleológica (...). E institucionalización significa a su vez que se establece una acción de tipo comunicativo que descansa en pretensiones de validez reconocidas intersubjetivamente” [RMH, p. 34].

racionalización del mundo de la vida a la complejidad de los sistemas y no al revés: todo mecanismo de diferenciación sistémica está anclado en la diferenciación estructural del mundo de la vida y en las instituciones surgidas de su racionalización (moral y derecho modernos primordialmente), “entiendo esta relación en el sentido de que sólo pueden establecerse nuevos niveles de diferenciación sistémica cuando la racionalización del mundo de la vida ha alcanzado un nivel correspondiente”.<sup>102</sup>

Vemos que la acción comunicativa desempeña una función trascendental para Habermas, no en el sentido que sus presuposiciones y condiciones sean inviolables o no puedan ser quebradas, sino que de no cumplirlas se incurre inevitablemente en formas patológicas o distorsionada de comunicación, “las comunicaciones distorsionadas no violan normas de acción que por razones contingentes gocen de validez social, sino presupuestos universales de la comunicación que en modo alguno sufren mudanza al variar los contextos normativos”.<sup>103</sup> Las patologías de la comunicación generadas por la confusión entre acción orientada al éxito y acción orientada al entendimiento se dividen, de acuerdo con sus características, en manipulación y comunicación sistemáticamente distorsionada (ambas son tipos de acción estratégica encubierta): la manipulación consiste en el engaño consciente de un participante hacia otro basado en la acción estratégicamente encubierta que simula cumplimiento de las condiciones de la acción comunicativa para hacer creer al otro que actúa orientándose hacia el entendimiento; en tanto que la comunicación sistemáticamente distorsionada refiere al engaño inconsciente ya que “al menos uno de los participantes se engaña a sí mismo al no darse cuenta que está actuando en actitud orientada al éxito y manteniendo sólo una apariencia de acción

---

<sup>102</sup> TAC II, p. 253. Es por ello que con el dinero y el poder, en cuanto medios deslinguistizados, se da la situación de que “tales medios no precisan de ninguna conexión retroalimentativa especial de tipo institucional del mundo de la vida, y que, no obstante, dependen, por su parte, de la racionalización de ese mundo de la vida” [TAC II, p. 259]. Vale señalar que existen dos clases de medios que reemplazan al entendimiento como mecanismo de coordinación de la acción, uno, desarrollado en el apartado anterior, referido a los medios de control sistémicos desligados de la formación lingüística de consenso que devienen en consecuencias patológicas (dinero y poder) y los otros, las formas generalizadas de comunicación que no sustituyen sino que condensan los procesos de entendimiento lingüístico y están representados principalmente por los medios masivos de comunicación; frente a éstos, Habermas mantiene una postura ambivalente optimista: reconoce el peligro que representa su centralización autoritaria y hegemónica de los flujos de comunicación, pero al tener que recurrir a la estructuras comunicativas no quedarían blindados frente a las pretensiones de validez susceptibles de crítica y mantendrían siempre su potencial emancipatorio [cfr.: TAC II, p. 553].

<sup>103</sup> Habermas, Jürgen. “Consideraciones sobre patologías de la comunicación”, en: TAC:CE, p. 208.

comunicativa”.<sup>104</sup> La comunicación sistemáticamente distorsionada afecta a las pretensiones universales de validez, imposibilitando la concreción de alguna de ellas, pero se mantiene la apariencia de que los hablantes actúan orientándose al entendimiento ya que la violación de las pretensiones no se torna manifiesta para los participantes; en cambio, la comunicación normal o no distorsionada es aquella en que se dan las condiciones necesarias para alcanzar el entendimiento lingüístico, las cuales se apoyan en la base irrefragable dada por las pretensiones universales de validez y sólo son alcanzables a través de la racionalización comunicativa.<sup>105</sup> Es interesante dejar señalado aquí que en el análisis de la comunicación sistemáticamente distorsionada se advierte que los procesos referidos al ámbito particular del sujeto capaz de lenguaje y acción tienen una posición de relevancia sobre los demás niveles de análisis, ya que Habermas no presta especial atención a los factores estructurales de la sociedad que ejercen coerción y entorpecen la comunicación, sino que se centra casi con exclusividad en los factores subjetivos de tipo psicológico individual que hacen que los participantes no se percaten de que lo que han logrado es un pseudo-consenso y no un consenso genuino.<sup>106</sup>

## **b) Discurso, situación ideal de habla, integración e institucionalización comunicativa**

Como hemos visto, en la TAC habermasiana la función primordial y original del lenguaje es el entendimiento, de la cual se desprenden las posibilidades regenerativas que las prácticas comunicativas suponen para los lazos sociales generados a partir de la modernidad y para revertir las consecuencias patológicas de la modernización, en

---

<sup>104</sup> TAC I, p. 426. Estas perturbaciones inconscientes propias de la comunicación sistemáticamente distorsionada sólo pueden ser explicadas y enfrentadas a través del modelo teórico provisto por el psicoanálisis según Habermas.

<sup>105</sup> Cfr.: “racionalización significa aquí cancelación de aquellas relaciones de violencia que se han acomodado inadvertidamente en las estructuras comunicacionales y que, valiéndose de barreras tanto intrapsíquicas como interpersonales, impiden dirimir conscientemente y regular de modo consensual los conflictos. Racionalización significa la superación de semejantes comunicaciones sistemáticamente distorsionadas, en las que el consenso sustentador de la acción, en torno a las pretensiones de validez elevadas por unos y por otros, en especial la de veritatividad de la manifestación intencional y la de corrección de la norma subyacente, sólo es mantenido apariencialmente” [RMH, pp. 34-5].

<sup>106</sup> Cfr. en especial: Habermas, Jürgen. “On systematically distorted communication”, en: *Inquiry*, vol. 13 (3), 1970, pp. 205-18. Además existen diferentes referencias a la comunicación sistemáticamente distorsionada en los volúmenes de la TAC.

lo cual son clave las instancias que posibilitan el desarrollo de las instituciones del mundo de la vida que propenden a asegurar las condiciones formales del habla, mediante las cuales pueda establecerse un diálogo exento de coacción. Por ello, adquiere relevancia la relación entre voluntad racional, intereses generalizables y las condiciones que deben cumplirse para que se logre el consenso dentro de las prácticas discursivas. Cuando se alcanza el consenso a través de argumentaciones discursivas, en él se expresa una *voluntad racional*, la cual es racional debido a que las propiedades formales del discurso y de la situación de deliberación garantizan que el consenso sea logrado mediante la coordinación comunicativa de *intereses generalizables* interpretados adecuadamente. Justamente es la argumentación bajo las condiciones del discurso la que somete a contraste la capacidad de generalización de los intereses, es decir que es allí donde se descubre si estos son generalizables o no generalizables (particulares);<sup>107</sup> para que este proceso pueda llevarse a cabo, dentro de las acciones lingüísticas debe primar la cooperación, tenerse en cuenta los intereses de los diversos participantes, exponerse pretensiones de validez susceptibles de crítica, darse un reconocimiento sin violencia y llegarse a un acuerdo racionalmente motivado, libre de coacciones. La posibilidad de cierto grado de concreción de estas condiciones formales sólo puede estar dado por las instituciones legadas por la modernidad, las que, a su vez, tienen como fundamento la meta-institución del lenguaje y su capacidad de establecer entendimientos intersubjetivos a través de las acciones comunicativas.

En relación con esta capacidad del lenguaje, las acciones comunicativas se subdividen en consensuales y orientadas al entendimiento. Las *acciones comunicativas consensuales* son aquellas en las que ya preexiste un reconocimiento

---

<sup>107</sup> Generalizables quiere decir que pueden ser aceptados por todos los participantes de la comunidad discursiva, no causan perjuicio directo y demostrable a algún individuo y no persiguen el beneficio de un determinado grupo en detrimento de otros. Para Habermas el primado de los intereses universales no significa la eliminación del pluralismo de intereses, sino que la complejidad de las formas de vida contemporáneas exige principios más abstractos y generales que protejan la igualdad e integridad de los intereses generalizables y de los sujetos —con lo cual evita adoptar la opción posmoderna que sostiene un pluralismo de intereses sin importar si estos son generalizables o no—. Aquí vale la aclaración de que en *Facticidad y validez*, Habermas admite que cuando las relaciones de poder social no pueden ser neutralizadas para dar paso a los discursos racionales, entonces es válido recurrir a un tipo de negociación en que se cumplan determinadas condiciones y procedimientos que regulen las negociaciones y sirvan para establecer un equilibrio entre los intereses contrapuestos, pero teniendo en cuenta que en las negociaciones siempre toman parte intereses particulares, no universalizables [cfr.: FyV, pp. 233 y ss.].

común del consenso de fondo acerca de las pretensiones de validez planteadas y de la situación en que se emplean, es decir que se desarrollan dentro de un consenso previamente alcanzado en que los hablantes saben lo que plantea cada uno, suponen la legitimidad de las pretensiones mutuas y aceptan su validez. En tanto que las *acciones comunicativas orientadas al entendimiento* son aquellas, más comunes, que tienen por objeto producir un entendimiento entre los hablantes a través de actos de habla legítimos y justificados, en ellas hay una búsqueda del acuerdo acerca del reconocimiento común de pretensiones de validez. Cuando las pretensiones de validez de la acción comunicativa quedan suspendidas, por el motivo que fuere, hay dos vías de acción posibles, una es romper la comunicación y pasar a formas estratégicas de interacción (competencia, conflicto, etc) y la otra es examinar argumentativamente las pretensiones problemáticas y convertir la comunicación en un discurso argumentativo; esta última es la vía regia para Habermas. Dada esta diferencia de niveles argumentativos es que no hay una equivalencia completa entre acción comunicativa y discurso, sino que “en la primera se presupone ingenuamente la validez de las emisiones o manifestaciones, para intercambiar información (...); en el segundo se convierten en tema las pretensiones de validez problematizadas, pero no se intercambian informaciones. En los discursos intentamos restablecer o sustituir el acuerdo que se había dado en la acción comunicativa, y que ha quedado problematizado. En este sentido hemos hablado de entendimiento discursivo. Las argumentaciones tienen por fin superar una situación que surge por una tenaz problematización de pretensiones de validez ingenuamente supuestas en la acción comunicativa: este entendimiento reflexivo conduce a un acuerdo producido y fundado discursivamente”.<sup>108</sup>

En el discurso, en tanto forma de comunicación distanciada de la experiencia en que sólo se discuten pretensiones de validez problematizadas en base a la ausencia de coacciones y limitaciones para los participantes, se produce una continuidad inquebrantable entre las condiciones de institucionalización discursiva, la

---

<sup>108</sup> Habermas, Jürgen. “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, en: TAC:CE, p. 108. De aquí se deviene la intrínseca relación entre argumentación y pretensiones problematizadas que plantea Habermas: “llamo *argumentación* al tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recusarlas por medio de argumentos. Una *argumentación* contiene razones que están conectadas de forma sistemática con la *pretensión de validez* de la manifestación o emisión problematizadas” [TAC I, p. 37].



argumentación y el consenso, en la que juega un rol central la *situación ideal de habla*. Respecto de la institucionalización de las condiciones del discurso, ésta es un reaseguro necesario para la concreción de las acciones comunicativas particulares, implica un avance evolutivo en la racionalización social y sin duda alguna tienen ascendencia sobre el progreso técnico-productivo y el desarrollo de los sistemas de acción en la visión habermasiana.<sup>109</sup> La institucionalización discursiva es la que permite que la validez de las pretensiones puestas en discusión sea dirimida en el campo de la argumentación racional y brinda la protección necesaria para el desenvolvimiento de las potencialidades propias de la acción comunicativa, ya que es la que asegura el establecimiento de condiciones propias de la *situación ideal de habla* de un modo temporalmente extendido en pos de alcanzar el entendimiento y así actuar como clave de resolución de conflictos: “sólo en los discursos teóricos, prácticos y explicativos tienen que partir los participantes en la argumentación del presupuesto (a menudo contrafáctico) de que se cumplen con suficiente aproximación las condiciones de una situación ideal de habla. Sólo hablaré pues, de «discursos» cuando el sentido mismo de la pretensión de validez que se ha tornado problemática fuerce conceptualmente a los participantes a suponer que en principio podría alcanzarse un acuerdo racionalmente motivado, significando aquí «en principio» la siguiente reserva: con tal que la argumentación fuera suficientemente abierta y durara el tiempo suficiente”.<sup>110</sup>

Vemos entonces que, junto con la institucionalización del discurso, la *situación ideal de habla* juega un papel fundamental en la argumentación y la obtención del consenso dentro del esquema teórico habermasiano. La *situación ideal de habla*

---

<sup>109</sup> Cfr.: “siempre que deseamos realizar un discurso, tenemos que suponer recíprocamente una situación lingüística ideal. En esta medida, los discursos son de fundamental importancia para la acción comunicativa. (...) Sólo cuando, para determinados ámbitos, los discursos están tan institucionalizados que bajo condiciones aducibles existe la expectativa general de admisión de diálogos discursivos –y sólo entonces– pueden ser mecanismos de aprendizaje relevantes sistemáticamente para una sociedad dada. En la evolución social, tales institucionalizaciones de discursos parciales específicos de un ámbito, señalan conquistas innovatorias ricas en consecuencias, que una teoría del desarrollo social debería explicar en conexión con el desenvolvimiento de las fuerzas productivas y con la expansión de las capacidades de control” [TyP, p. 35].

<sup>110</sup> TAC I, p. 69. En estas características del discurso se expresa el especial poder comunicativo que le es propio y lo diferencia de la acción estratégica como medio de imposición de coordinación: “los discursos no funcionan como lo hace la dominación. Generan un poder comunicativo que no sustituye al poder administrativo, sino que únicamente puede influir sobre él. Este influjo se restringe al suministro y a la sustracción de legitimación. El poder comunicativo no puede sustituir a la específica lógica sistémica de las burocracias públicas. Más bien, influye sobre ellas «al modo de un asedio»” [HCOP, p. 32].

refiere a las condiciones bajo las cuales es posible el consenso racional, en la que los participantes están exentos de coacción externa (coerción, violencia, etc.) o interna (distorsiones neuróticas, ideológicas, etc.), no pueden engañarse a sí mismos ni a otros respecto de sus intenciones, poseen iguales chances de llevar adelante la comunicación y asumir roles dialógicos y tienen las mismas oportunidades de emplear actos de habla representativos y expectativas recíprocas de comportamiento, por lo que quedan excluidos los privilegios y normas que introduzcan obligaciones unilaterales; “llamamos ideal a una situación de habla en que la comunicación no sólo no viene perturbada por influjos externos contingentes, sino tampoco por las coacciones que resultan de la propia estructura de la comunicación. La situación ideal de habla excluye la distorsión sistemática de la comunicación. Sólo entonces predomina en exclusiva la peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento (...). Pues bien, de la propia estructura de la comunicación no se siguen coacciones si y sólo si para todos los participantes está dada una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla. Pues es entonces cuando se da no sólo una universal intercambiabilidad de roles dialógicos, sino una efectiva igualdad de oportunidades en la realización de roles dialógicos”.<sup>111</sup> Si en todo diálogo partimos de la noción que podemos llegar a entendernos a través de nuestras acciones lingüísticas y distinguir entre un consenso racional y uno engañoso, esto se debe a que suponemos una *situación ideal de habla*, de no suponerla en la argumentación no tendríamos la base común desde donde remotarnos para lograr un consenso fáctico que sea a su vez un consenso racional; la anticipación de dicha situación es lo que actúa como garante de este consenso y sirve como tracción hacia él, “un consenso alcanzado argumentativamente es condición suficiente de resolución o desempeño de pretensiones de validez discursivas si y sólo si en virtud de las propiedades formales del discurso está asegurado el paso libre entre los distintos niveles de discurso. Y, ¿cuáles son las cualidades formales que cumplen esa condición? Mi tesis es: las propiedades de una situación ideal de habla. (...) todo consenso que haya sido generado argumentativamente en las condiciones de una situación ideal de habla, puede considerarse criterio de desempeño de la pretensión de validez tematizada en cada caso. Un consenso racional sólo puede distinguirse, en

---

<sup>111</sup> Habermas, Jürgen. “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, en: TAC:CE, p. 106.

última instancia, de un consenso engañoso por referencia a una situación ideal de habla”.<sup>112</sup>

Claro que la *situación ideal de habla* es una presuposición de tipo contrafáctico, en el sentido que no está dada en forma efectiva en la realidad, pero para Habermas es más apropiado denominarla *anticipación*, ya que para él no es una construcción ideal ni un principio regulativo kantiano, sino una hipótesis práctica, una suposición inevitable hecha *ya siempre* que se acepta formar parte de un diálogo, constitutiva del habla y reflejo de una forma de vida emancipada; por lo cual la *situación ideal de habla* conformaría el fundamento normativo efectivamente operante sobre quienes participan en una argumentación: “prefiero hablar, por tanto, de una anticipación, de la anticipación de una situación ideal de habla. Sólo esa anticipación garantiza que con el consenso fácticamente alcanzado podamos asociar la pretensión de un consenso racional; a la vez se convierte en canon crítico con que se puede poner en cuestión todo consenso fácticamente alcanzado y examinar si puede considerarse indicador suficiente de un consenso fundado”.<sup>113</sup> Este carácter contrafáctico de la *situación ideal de habla* es lo que hace que su funcionamiento deba ser supuesto en toda comunicación más allá de que su concreción sea minoritaria y sea desmentida de hecho en la mayoría de las prácticas lingüísticas;<sup>114</sup> la posibilidad real de alcanzar un

---

<sup>112</sup> Habermas, Jürgen. “Teorías de la verdad”, en: TAC:CE, pp. 153-4. En relación con el consenso como criterio se encuentra la defensa que realiza Habermas de la *teoría consensual de la verdad* y se deviene la suma importancia de la *situación ideal de habla* para la emancipación: “las condiciones contrafácticas de la situación ideal de habla pueden también entenderse como condiciones necesarias de formas emancipadas de vida. (...) Estas determinaciones se interpretan mutuamente, y definen, tomadas conjuntamente, una forma de vida en que todas las cuestiones públicamente relevantes se tratan conforme a la máxima de proceder a un discurso o discusión, en relación con el cual no tenemos más remedio que suponer que siempre que con tal intención iniciásemos una comunicación y la prosiguiésemos durante tiempo suficiente, resultaría un consenso que podría considerarse un consenso racional” [Habermas, Jürgen. “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, en: TAC:CE, pp. 107-8].

<sup>113</sup> Habermas, Jürgen. “Teorías de la verdad”, en: TAC:CE, p. 155. En otra parte precisa que “yo no afirmo que un consenso válido sólo pueda producirse bajo las condiciones de la situación ideal de habla. (...) en cuanto algún elemento de este trasfondo ingenuamente consciente y prerreflexivamente presente se transforma en contenido semántico de una emisión, las certezas quedan bajo las condiciones del saber susceptible de crítica: acerca de ellas *puede* producirse en adelante un disenso. Sólo cuando ese disenso es lo suficientemente pertinaz como para provocar una elaboración discursiva de lo que ha quedado puesto en cuestión, estamos ante el caso para el que afirmo que un acuerdo *fundado* no puede alcanzarse si los participantes en el discurso no *suponen* que cuando uno se deja convencer por el prójimo es porque éste tiene mejores argumentos” [Habermas, Jürgen. “Réplica a objeciones”, en: TAC:CE, pp. 463-4].

<sup>114</sup> Cfr.: “sabemos que las acciones institucionalizadas no responden por lo general a este *modelo de acción comunicativa pura*, si bien no podemos menos de, contrafácticamente, hacer siempre como si ese modelo estuviese realizado. Sobre esta inevitable ficción descansa la humanidad del trato entre

acuerdo racionalmente motivado yace en cualquier interacción lingüística, independientemente del curso que ésta tome según Habermas. De aquí la importancia y el lugar basal que ocupa la *situación ideal de habla*, que se deviene de su particular carácter de consistir en una idealización contrafáctica que tiene la capacidad de actuar de modo práctico y efectivo en toda acción lingüística dentro del esquema habermasiano.

El planteo antropológico que subyace en la TAC se orienta a la racionalidad comunicativa y a las condiciones de posibilidad instauradas por la modernidad; la autoconservación de la especie humana ya no liga directamente con el ámbito subjetivo, ni la institucionalización se refiere sólo a las acciones racionales con arreglo a fines, sino primordialmente están en relación con la racionalidad comunicativa. En este posicionamiento, Habermas se basa y rectifica las elaboraciones de Durkheim acerca de la procedencia y función de las instituciones: la tesis durkheineana de que todas las grandes instituciones tienen su origen en la esfera religiosa, en el sentido de que la moral tiene sus raíces en lo sacro y que la validez normativa (reflejada en las instituciones) tiene fundamentos morales, es criticada por Habermas por no tener suficientemente en cuenta la acción comunicativa como fuente de validez institucional en la que se continúan los lazos de la solidaridad social. El paso de solidaridad mecánica a orgánica, que supone un proceso gradual de emancipación, dado en tres planos según Durkheim (racionalización de las imágenes de mundo, universalización de normas morales y jurídicas e individuación progresiva de los sujetos), es reconducido por Habermas con el objetivo de realizar la reconstrucción de la lógica interna de esta transformación estructural en los tres planos a partir de tomar la reproducción simbólica del mundo de la vida a través de medios lingüísticos. Aquí la validez y autoridad normativas de las instituciones dejan de estar basadas en el poder de lo sacro y pasan a asentarse sobre los fundamentos del

---

hombres que aún siguen siendo hombres, es decir, que sus auto-objetivaciones aún no se han extrañado por completo de sí como sujetos. (...) Las condiciones de las argumentaciones que tienen efectivamente lugar, es claro que no son idénticas a la de la situación ideal de habla, o al menos no lo son a menudo, o no lo son en la mayoría de los casos” [Habermas, Jürgen. “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, en: TAC:CE, p. 110].

consenso logrado lingüísticamente; la integración social por la fe es sustituida por la integración por la cooperación comunicativa.<sup>115</sup>

Es claro que para Habermas la acción comunicativa se desempeña como el medio de institucionalización de la racionalidad y como el mecanismo de integración social por excelencia, no existen otros usos del lenguaje o elementos que puedan cumplir estas funciones de modo similar ya que carecen de las condiciones y capacidades estructurales dirigidas al entendimiento, cooperación y solidaridad, si bien debe *competir* con ellos para llevar a cabo la coordinación e integración; “mientras sólo se utilice el lenguaje como medio para la transmisión de informaciones y de «redundancias», la coordinación de la acción discurre a través del influenciamiento mutuo de actores que operan los unos sobre los otros con el fin de conseguir cada uno sus propios fines. Pero en cuanto las fuerzas ilocucionarias de los actos de habla asumen un papel coordinador de la acción, es el lenguaje mismo el que aparece como fuente primaria de integración social. Sólo en este caso ha de hablarse de «acción comunicativa». En ella los actores, en el papel de hablantes y oyentes, tratan de negociar interpretaciones comunes de la situación y de sintonizar sus respectivos planes de acción a través de procesos de entendimiento, es decir, por vía de una persecución sin reservas de fines ilocucionarios”.<sup>116</sup> Sin embargo las acciones comunicativas orientadas al entendimiento poseen un carácter esporádico y las condiciones fácticas que posibilitan que se lleven a cabo conducen a que para poder subsistir deban avenirse a las condiciones instauradas por las acciones estratégicas que buscan suprimir el entendimiento.<sup>117</sup> La coordinación lingüística de la acción es el

---

<sup>115</sup> Cfr.: “me voy a guiar por la hipótesis de que las funciones de integración social y las funciones expresivas que en un principio son cumplidas por la práctica ritual, pasan a la acción comunicativa en un proceso en que la autoridad de lo santo va quedando gradualmente sustituida por la autoridad del consenso que en cada sazón se repute fundado. Esto implica una emancipación de la acción comunicativa respecto de contextos normativos protegidos por lo sacro. El desencantamiento y depotenciación del ámbito de lo sagrado se efectúa por *vía de una lingüistización del consenso normativo básico asegurado por el rito*; y con ello queda a la vez desatado el potencial de racionalidad contenido en la acción comunicativa. El aura de encandilamiento y espanto que lo sacro irradia, la fuerza *fascinante* de lo santo se sublima al tiempo que se cotidianiza al trocarse en la fuerza *vinculante* de pretensiones de validez susceptibles de crítica” [TAC II, pp. 111-2].

<sup>116</sup> FyV, pp. 79-80.

<sup>117</sup> Cfr.: “los discursos prácticos, como todas las argumentaciones, se parecen a islas amenazadas de inundación en el mar de una praxis en el que no domina en absoluto el modelo de la resolución consensual de los conflictos de acción. Los instrumentos de la violencia reprimen siempre los medios de entendimiento. Así, una acción que se orienta según postulados éticos tiene que ajustar su comportamiento a los imperativos que surgen de las coacciones estratégicas”. Habermas, Jürgen. “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, en *Conciencia moral y acción*

procedimiento racional por excelencia para concretar el consenso y la normatividad sociales, pero es poco seguro pues depende de la aceptación continua de las pretensiones de validez expuestas en los actos de habla, con lo que incluye grandes posibilidades de disenso y, consecuentemente, de desorden, por lo cual termina siendo un medio de reproducción de la vida social y de integración social de alto grado de inestabilidad –tal como vimos en el párrafo anterior–. De aquí que la propuesta de solución a la *colonización* pasa en la TAC por descolonizar el mundo de vida no en el sentido de aislarlo de los procesos de modernización, sino de desarrollar instituciones que limiten la dinámica de los sistemas de acción; la única redefinición posible de las relaciones entre sistemas y mundo de la vida para salir de la crisis contemporánea está dada por la potencialidad comunicativa de los espacios públicos autoorganizados y no por la performatividad funcional dada por la eficacia de los sistemas de acción.<sup>118</sup>

Así, dentro de este esquema teórico, la alternativa de solución consiste en que la sociedad se constituya como *sociedad civil*, que en la visión de Habermas se caracteriza por buscar mayores niveles de justicia y participación política a partir de la integración vía la solidaridad generada por la comunicación en la esfera pública que apunta a una conformación racional de la opinión y voluntad políticas.<sup>119</sup> La solución que Habermas encuentra a la situación crítica en que ha devenido la modernización

---

*comunicativa*. Barcelona, Península, 1991, p. 131 [*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1983].

<sup>118</sup> Habermas profundiza esta línea de análisis y realiza una lectura de la institucionalización del poder y la violencia en absoluta clave comunicativa por oposición a la racionalización estratégica: “con el concepto de poder articulado en términos de teoría de la comunicación podemos hacer comprensible la institucionalización de relaciones de violencia (*Gewalt*) como una transformación de la violencia en un poder (*Macht*) provisto de la apariencia de legitimidad. Cuando se introduce la *violencia* (*Gewalt*) como alternativa al mecanismo de coordinación de la acción que representa el entendimiento y el *poder* (*Macht*) como producto de la acción orientada al entendimiento, se obtiene, además, la ventaja de no perder de vista las formas de ejercicio indirecto de la violencia que hoy predominan. Me refiero a esa violencia patógena que inadvertidamente penetra en los poros de la práctica comunicativa cotidiana y puede desplegar en ella su latente eficacia en la medida en que el mundo de la vida queda entregado a los imperativos de subsistemas funcionales autonomizados y cosificado por las sendas de una racionalización unilateral” [Habermas, Jürgen. “Réplica a objeciones”, en: TAC:CE, p. 459].

<sup>119</sup> Habermas no comparte las concepciones negativas de la sociedad civil presentes en la forma liberal en que es comprendida por Hegel y en la burgués-industrialista por Marx, sino que le atribuye un sentido positivo, en que “su núcleo lo constituye esa trama asociativa no-estatal y no-económica, de base voluntaria, que ancla las estructuras comunicativas del espacio de la opinión pública en el componente del mundo de la vida, que (junto con la *cultura* y la *personalidad*) es la *sociedad*. La sociedad civil se compone de esas asociaciones, organizaciones y movimientos surgidos de forma más o menos espontánea” [FyV, p. 447]. Así, las instituciones de la sociedad civil son las encargadas de recoger las cuestiones de interés general en la vida individual y transmitir las al espacio de la opinión pública en la visión habermasiana.

occidental pasa por el conjunto conformado por sociedad civil, esfera de la opinión pública y comunicación: para que la razón no se vea deformada por la modernización capitalista es importante la conformación de una esfera de la opinión pública (*Öffentlichkeit*) en que las cuestiones prácticas sean discutidas discursivamente en el marco de un espacio público-político, en tanto estructura de comunicación que enraíza en el mundo de la vida a través de la base que representa la sociedad civil y que es una caja de resonancia de los problemas que no pueden ser resueltos en otras esferas y deben ser elaborados, entonces, por el sistema político. La esfera de la opinión pública constituye para Habermas un fenómeno social básico, no es un agregado de opiniones individuales ni se forma estadísticamente mediante encuestas, sino que está relacionado con la presencia virtual de muchos individuos vinculados conforme a la estructura comunicativa de las interacciones simples y su relevancia se debe a que “al igual que el mundo de la vida en su totalidad, también el espacio de opinión pública se reproduce a través de la acción comunicativa (...). El espacio de la opinión pública se distingue, más bien, por una estructura de la comunicación que se refiere a un tercer aspecto de la acción orientada al entendimiento: no a las funciones, ni tampoco a los *contenidos* de la comunicación, sino al *espacio social* generado en la acción comunicativa”.<sup>120</sup> En la perspectiva de Habermas, la opinión pública puede ser manipulada pero no puede ser comprada o fabricada a voluntad –en lo que se manifiesta que la opinión pública está formada originalmente de forma comunicativa y sólo luego puede ser tomada por acciones estratégicas–; la esfera de la opinión pública es vital para que el espacio social y la reproducción simbólica sean estructurados a través de acciones comunicativas y así revertir la creciente funcionalización de la vida social en general y del sistema público-político en particular, tarea en la cual es determinante el papel de la sociedad civil en tanto trama asociativa que busca mayores niveles de participación pública a partir de la integración vía la solidaridad generada por la comunicación. En esto se aprecia con claridad que el modo de participación pública que Habermas ve como salida a los problemas de la vida social debidos a las consecuencias de la modernización occidental está ligado indefectiblemente a la estructuración comunicativa del mundo de la vida, en base a los procesos comunicativos institucionalizados dados en el seno

---

<sup>120</sup> FyV, pp. 440-1.

del espacio de la opinión pública y de la sociedad civil (en cuanto soporte y protección de las estructuras comunicativas de la primera).<sup>121</sup>

### **c) Reflexiones finales**

Tras haber recorrido la estructura y los conceptos centrales del sistema teórico habermasiano en lo relativo a su modo de aproximación, concepción y utilización del lenguaje, dedicamos este tramo final a realizar algunas apreciaciones críticas provisionales sobre estos aspectos, en relación con los procesos de institucionalización y otros temas conexos desarrollados en el capítulo, con el objetivo de que sirvan de base para el tratamiento conceptual final de la tesis.

Antes que nada, es necesario resaltar que la lectura que hace Habermas de los procesos contemporáneos y de la participación del lenguaje en ellos no sólo es realmente abarcadora y de gran alcance, sino también de una complejidad e interés de verdadero relieve. Es claro que el análisis de las relaciones entre lenguaje e instituciones adquiere en Habermas un cariz y un nivel de integración distinto del que hemos abordado en los capítulos previos; la introducción en forma decisiva de la intersubjetividad como base y ámbito de la actitud realizativa en el lenguaje y la incorporación de elementos y procesos macro-sociales en el análisis sitúan su abordaje teórico en un nivel de complejidad y de amplitud de distinto tono a los anteriormente desarrollados, por lo que nuestra exposición inevitablemente no estuvo dirigida sólo al carácter institucional del lenguaje, sino también –y principalmente– a los roles y aportes que puede realizar el lenguaje en relación con los procesos de institucionalización desatados a partir de la modernidad. Ésta es una característica que los autores del pragmatismo anglosajón tratados no tienden a incorporar, por lo que este doble registro (lenguaje como componente meta-institucional determinante en la

---

<sup>121</sup> Justamente la importancia de la esfera de la opinión pública como el espacio en que se elaboran comunicativamente las manifestaciones y posicionamientos respecto de las diversas cuestiones de interés y, por ello, en el que se puede ejercer influencia legítimamente sobre el poder político en los temas relevantes para todos los potenciales integrantes de una sociedad, recibe una primera elaboración de mayor corte histórico por parte de Habermas –referida al desarrollo capitalista y el surgimiento y crisis de la opinión pública– a inicios de la década del '60, en *Historia y crítica de la opinión pública* (si bien Habermas manifiesta, en el prefacio que redactara en 1990 para la nueva edición alemana de este libro, reservas sobre diversas interpretaciones y afirmaciones hechas a lo largo del texto), y otra de neto carácter argumentativo –en el que están incluidos todos los fundamentos de la TAC– a inicios de la década del '90, en *Facticidad y validez* (especialmente cap. VIII).



institucionalización y procesos de institucionalización que especifican y sirven de reaseguro a las funciones del lenguaje comunicativo) sin dudas otorga nuevo relieve y textura al análisis institucional del lenguaje.

Ahora bien, esto no quita que puedan señalarse distintos puntos discutibles dentro de la teoría habermasiana, los cuales queremos dejar asentados aquí en pos de retomarlos en el último tramo de la tesis. Para hacer más sencilla la comprensión, dividimos su exposición en dos ejes: el primero orientado a cuestiones ligadas al planteo teórico-metodológico desde el que Habermas realiza sus elaboraciones sobre lenguaje y racionalidad, que conducen a lo que denominaremos como *depotenciación crítico-pragmática*; en tanto que el segundo está referido más específicamente a la concepción del lenguaje y su relación con los procesos de institucionalización, las cuales se cimientan sobre una hipostatización de la función comunicativa del lenguaje.

Respecto del primer eje, hemos precisado que Habermas toma como base de sus elaboraciones la clara separación entre acción comunicativa y acción estratégica, entre racionalidad comunicativa y racionalidad con arreglo a fines, entre interacción y trabajo, entre participación discursiva y participación productiva, entre mundo de la vida y sistemas de acción, entre lógica evolutiva y dinámica evolutiva histórica, distinciones que son tanto una estrategia metodológica-reconstructiva para abordar los complejos de acción y coordinación sociales como el recurso del cual se vale Habermas para enjuiciar todos los ámbitos de acción y racionalidad humanas y terminar enaltecendo el primer componente de cada par. Pero las dificultades residen no sólo en que las prácticas sociales cotidianas, como lo reconoce Habermas, se componen tanto de acciones comunicativas no distorsionadas como de acciones estratégicas e instrumentales, sino también en que estas últimas son un reflejo de los modos de exteriorización, creatividad, subjetivación e integración propios de las actividades humanas. Las acciones estratégicas sólo pueden ser consideradas monádicas a partir del empobrecimiento previo generado por las sustracciones sucesivas de propiedades vía la comparación con las funciones y características absolutizadas de la acción comunicativa tomada como modelo paradigmático, con lo que se minusvalora el necesario aprendizaje social de aquellas, la definición común – muchas veces práctica– que requieren sus interacciones y que su participación en los

procesos de socialización e integración no carece de importancia y puede llegar a establecer condiciones equitativas de participación, más allá de que se entrelace, en parte, con intereses estratégicas o instrumentales. Es decir, la instauración de condiciones comunicativas (que podemos asociar directamente con las exigidas por la *situación ideal de habla*) no es el producto únicamente del desempeño de las competencias y pretensiones ligadas a las acciones comunicativas, sino que también necesitan de la concurrencia de acciones estratégicas e instrumentales para su establecimiento. Si la complejización sistémica necesita de las construcciones de sentido provenientes del mundo de la vida, éste tampoco puede desarrollarse y racionalizarse sin los avances e insumos provistos por los sistemas de acción, de aquí que establecer una separación tajante y dependencia unidireccional tenga más visos de desembocar en un desaprovechamiento del potencial teórico antes que en una continuación conceptual que brinde nuevos niveles inclusivos. Un sistema teórico que necesita introducir desde la base una separación tan esquemática entre sendas esferas, en forma independiente de cómo se dan en la práctica, difícilmente pueda establecer con posterioridad puntos de conexión entre ambos tipos que no sean vistos como avasallantes o deformantes, sino que más bien tenderá a construir un modelo ideal que resguarde las propiedades de la parte entendida como modelo paradigmático. En esta clave puede leerse que desde inicios de los '70 el programa de investigación habermasiano y la concepción de sociedad y de lenguaje asociadas a él se hayan vuelto notoriamente más teóricos, con lo cual hace retroceder la importancia dada a los aspectos situacionales, históricos y prácticos en favor de condiciones idealizadas y elementos universales ligados a la reconstrucción racional y la teoría formal de la comunicación.

En relación con esta idealización creciente dentro de su programa teórico, Habermas adopta un concepto formal de racionalidad, aísla los componentes sistémicos y del mundo de la vida y lleva adelante su análisis reconstructivo, en términos ahistóricos, para apartarse del *lastre* de la filosofía de la historia, pero al realizar estas opciones debe enfrentarse con la paradoja surgida de que la extensión de la modernización que posibilita estos movimientos se ha dado gracias al dominio fáctico mediante los productos de la racionalidad con arreglo a fines (superioridad técnico-científica y militar básicamente) en un momento histórico determinado. La

racionalidad comunicativa está cimentada sobre y atravesada por dicho dominio, con lo cual la independización total de sendos ámbitos sólo puede ser asequible –y en todo caso válida– en el campo teórico, pero no más allá de él, y para que el pensamiento alcance fuerza emancipatoria, según el propio Habermas, debe ir en contra de la ilusión (propia de la filosofía clásica) de una teoría pura desligada de los contextos e intereses históricos; ante lo cual lo que cabe plantearse ahora es cómo dotar de fuerza emancipatoria consistente a un pensamiento que aparece condenado a no poder salir del círculo de la pura teoría. En vista de sus elecciones teóricas, Habermas minimiza las cuestiones de que las funciones de la razón necesitan de condiciones estructurales ligadas a mecanismos estratégicos de poder político-económico para lograr su concreción y de que para que las pretensiones de validez puedan ser establecidas requieren de pretensiones de poder que las respalden; la dinámica evolutiva de la modernidad deja bien en claro esto, si las crisis generadas por tal proyecto tienen alcance universal se debe, además de la liberación de fuerzas racionales, a la posesión de fuerza fáctica para extender su configuración estructural al resto de las sociedades: la liberación de fuerzas racionales del proyecto moderno está encaramada sobre la posesión de medios de poder incuestionablemente superiores a todas las formaciones sociales anteriores y producidos en primer orden no por los componentes estructurales del mundo de la vida sino por la eficacia de los sistemas de acción. Si en el plano trascendental la universalidad de la razón se sustenta en el potencial de la racionalidad comunicativa, en el plano histórico lo hace mediante el poder de imposición de la racionalidad con arreglo a fines, sin esta última no podría darse la supervivencia de la primera; esto no borra los posibles méritos de ella, pero obliga a reconfigurar ciertas funciones y posibilidades que Habermas le atribuye. La razón no sólo se constituye en determinado momento como una alternativa opuesta a la imposición por la violencia y la coacción, sino que porta dentro de sí –como condición de posibilidad de su existencia– la imposición por la violencia y la coacción, lo cual es desatendido por Habermas debido a la separación total que establece entre ambas esferas y la adopción de la acción comunicativa como modelo paradigmático único de la acción humana.

En este sentido, Habermas atribuye la universalidad de la razón formal-procedimental a las características esenciales aportadas por la racionalidad moderna y reduce las consecuencias negativas a las patologías producidas por condiciones

externas –reversibles– a ella. De este modo, *salva* a la razón de toda crítica radical; pero lo importante, en nuestra aproximación, no pasa por dirimir estas cuestiones macro-teóricas, sino, en conexión con ellas, rever el modo en que las acciones comunicativas están entrelazadas y se relacionan con los factores del contexto que se constituyen sólo en parte en forma comunicativa, ya que la TAC tiende a obliterar este camino y a considerar a los demás factores sólo como entorpecedores de las acciones comunicativas –surgidos de las desviaciones y patologías modernas–, con lo que o bien se adopta un reduccionismo por el cual las verdaderas funciones pragmáticas del lenguaje sólo se limitan al entendimiento o bien se elabora una abstracción esquemática acerca de cuáles son los procesos simbólicos en que debe enmarcarse nuestra vida práctica. La crítica no apunta hacia que Habermas no incorpore estos factores, pues sí los incluye en diversas partes de sus análisis, sino hacia la explicación que da de ellos, debido a que los ubica en un plano absolutamente secundario y les otorga sólo funciones distorsionantes. En su pretensión de rehabilitar de modo excluyente la socialización comunicativa anclada en el mundo de vida, no tiene reparos en arrancar sus componentes de todas las demás esferas en que se desenvuelve la vida humana y con ello pierde la posibilidad de ahondar en las interconexiones y procesos similares que se dan entre ambos planos –no sólo negativos o de *colonización*, aunque sean mayoritarios–; con lo que expone a su teoría a una riesgosa despreocupación de, por un lado, las múltiples acciones comunicativas que se dan entrelazadas con determinadas actividades organizativas, laborales, etc. y, por otro, de los mecanismos fácticos y los condicionamientos simbólicos y materiales que posibilitan, o bien entorpecen, las instancias destinadas a la comunicación libre de dominación. Si la complejización a nivel de los sistemas de acción respecto a fines no implica una mayor racionalización a nivel de los marcos institucionales comunicativos, tampoco uno es posible sin el otro y ninguno está exento de los mismos riesgos que los acechan en forma similar: las desigualdades estructurales y la visión tecnocrática se dan en los dos niveles, no son exclusivas de uno de ellos. Por lo que cabría plantear si pensar a alguno de estos ámbitos nada más que como subalterno o como defectivo de la racionalidad del otro, no termina por conducir a que en el abordaje de los procesos sociales se malogre la posibilidad de apuntalar el fortalecimiento de los espacios en que se da una interrelación positiva entre ambos y

así entrever nuevas instancias de formación, socialización e integración más favorables para el complejo social.

Lo señalado se refleja en el cariz y los desarrollos de la propia teoría de Habermas, ya que únicamente toma como modelo y eje de sus investigaciones las condiciones y los actos de habla en que las pretensiones universales de validez son respetadas, pero se desinteresa mayoritariamente tanto del entrelazamiento de estas formas lingüísticas idealizadas con las demás formas de acción e interacción como de los procesos fáctico-históricos en que los discursos argumentativos se enmarcan y que han hecho posible su surgimiento; lo cual termina desembocando en una teoría de la sociedad que a su vez es teoría del lenguaje pero que, paradójicamente, se mantiene a una considerable distancia del modo en que éste es utilizado y actúa efectivamente en los procesos sociales. Desde ya que éste no es el objetivo de la teoría reconstructiva habermasiana, pero debido a ello desaprovecha buena parte de sus potencialidades en cuanto a retomar la fuerza crítica de una teoría que se aleje de los objetivismos, universalismos, reduccionismos, etc. propios de las corrientes con que se enfrenta y así reencausar en forma potenciada las tradiciones en las que se inscribe –y de las que, al mismo tiempo, se distancia–. Es por ello que entendemos que en la teoría habermasiana se da una *depotenciación crítico-pragmática*, producto de su tendencia a considerar la pragmática lingüística sólo en términos formales-reconstructivos y a retomar las dos principales fuentes de la TAC –el pensamiento crítico y el pragmatismo lingüístico en sentido amplio– de modo tal que sus indagaciones quedan desprovistas de herramientas metodológicas y conceptuales acordes para abordar la manera en que los factores comunicativos interactúan y se ven constreñidos, o bien abren nuevos niveles de acción, por parte de las condiciones contextuales; lo que dificulta indudablemente el establecimiento de una conexión más estrecha entre su vastísimo registro teórico y el contexto de situaciones e intereses no discursivos. Así, los análisis sobre la condición institucional de lenguaje quedan dirigidos con exclusividad hacia una productividad en sentido discursivo-deliberativo que se orienta hacia espacios acotados de la esfera socio-política, los cuales, a su vez, no dependen para su instauración sólo de factores discursivos sino también de factores extra-discursivos y del modo en que éstos se integran a las prácticas discursivas.

Esto nos conecta con el segundo eje señalado al inicio de estas reflexiones finales, concerniente a la concepción del lenguaje y su interrelación con los procesos de institucionalización. Respecto de ello, queremos realizar primero un señalamiento particular acerca de la reapropiación de la visión del lenguaje de Wittgenstein por parte de Habermas y luego concretar un análisis más abarcativo de la perspectiva habermasiana sobre la temática.

Habermas considera que el fin inmanente del lenguaje es el entendimiento y la producción de acuerdos discursivos y, en forma independiente de si es acertado tomar esa función como la original y fundamental, se basa para ello en las reflexiones de Wittgenstein sobre el lenguaje: “con Wittgenstein estoy convencido que «lenguaje» y «entendimiento» son conceptos cooriginarios, conceptos que se explican mutuamente”,<sup>122</sup> también esta interpretación queda expresada, por ejemplo, de manera muy elocuente en la siguiente frase: “Wittgenstein se ha percatado de que el concepto de acuerdo reside en el concepto de lenguaje. Sólo en un sentido auto-explicativo podemos decir que la comunicación lingüística «sirve» al acuerdo. Todo acuerdo se acredita, tal y como nosotros decimos, en un consenso racional; de lo contrario no es ningún acuerdo «real». Los hablantes competentes saben que todo consenso obtenido fácticamente puede ser engañoso; pero en la raíz del concepto de consenso engañoso (o meramente forzado) deben haber puesto ya el concepto de consenso racional”.<sup>123</sup> En esta reapropiación de la teoría wittgensteiniana consideramos que Habermas incurre en dos errores fundamentales: a) el primero referido a la interpretación de Wittgenstein en forma específica, para Wittgenstein –especialmente en *Investigaciones filosóficas* y *Sobre certeza*– el concepto de acuerdo no reside en el lenguaje, sino, por el contrario, el funcionamiento del lenguaje únicamente puede ser entendido en base a los acuerdos ya dados en las formas de vida compartidas, son éstas las que sirven de fundamento a los acuerdos reflejados en el lenguaje o bien que el lenguaje ayuda a conformar; para Wittgenstein, en todo caso, los que son cooriginarios son acuerdo y formas de vida, justamente la posibilidad de entendimiento y consensos dentro del lenguaje está basado en la coincidencia de

---

<sup>122</sup> Habermas, Jürgen. “Réplica a objeciones”, en: TAC:CE, p. 417.

<sup>123</sup> TyP, p. 29.

formas de vida.<sup>124</sup> Habermas reduce todo consenso válido al cumplimiento de las cuatro pretensiones universales dadas en la base de validez del habla, pero con esto produce una reducción lingüística de los consensos a todas vistas indebida si partimos de los principios wittgensteinianos acerca de que el consenso puede expresarse en el lenguaje, pero no necesariamente parte del lenguaje y de sus pretensiones de validez. Y b) el segundo, devenido del primero, según las premisas pragmáticas en la raíz de todo consenso (sea engañoso o no) no se encuentra el consenso racional sino el consenso de formas de vida; el consenso racional únicamente puede desempeñar una función dentro de las comunidades que lo plantean como un objetivo regulativo (y subrayamos aquí lo de regulativo, no lo de constitutivo), de lo contrario no puede ser entendido como siempre ya funcionando, al modo de la *situación ideal de habla* como elemento de tensión ya operante en la facticidad de la realidad tal como pretende Habermas. Esta interpretación forzada de Wittgenstein consideramos que no es casual dentro de las reflexiones habermasianas, sino que está emparentada con su afán de establecer la prioridad de la función del entendimiento por sobre cualquier otra a través de la hipostatización que realiza de dicha función dentro del lenguaje y la posterior absolutización de la acción comunicativa como único modelo válido de acción lingüística.

En sus indagaciones sobre el lenguaje, Habermas parte del análisis de la acción al nivel conceptual de las interacciones simples y a partir de allí se remonta hasta llegar a y explicar los procesos socio-culturales, lo cual no quita validez a su procedimiento teórico pero sí convierte en difícil de dimensionar el modo y grado de intervención que tienen los factores que van más allá de la intersubjetividad en forma directa; esto queda especialmente expresado en la manera en que analiza la comunicación sistemáticamente distorsionada, ya que Habermas allí se centra en los factores psicológicos o de la intersubjetividad directa en grupos minúsculos, por lo que desatiende los factores sociales estructurales que afectan y distorsionan los procesos comunicativos. Esto se conecta con que la propuesta habermasiana está

---

<sup>124</sup> Recordar, por ejemplo, afirmaciones wittgensteinianas del tipo de: “verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida”(IF, §241), “la expresión *juego de lenguaje* debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” (IF, §23), o “el juego del lenguaje (...) no está fundamentado. No es razonable (ni irracional). Está allí –como nuestra vida” (SC §559). Esto lo hemos desarrollado en detalle en las secciones b) y c) de la parte II del capítulo II.

orientada en exclusividad hacia la acción comunicativa basada en condiciones normativas de igualdad, por lo cual tiende a no prestar atención a los múltiples impedimentos y desviaciones que provienen de estructuras sociales, económicas y políticas signadas por una profunda y extendida desigualdad, tal es el caso de las sociedades contemporáneas; el modo en que Habermas realiza su recorte teórico para centrarse sólo en un modo de interacción lingüística, mediante la abstracción e idealización de las condiciones y pretensiones comunicativas, mina la fecundidad teórica y la potencialidad propositiva de su enfoque respecto de los usos del lenguaje. La hipostatización de la función comunicativa en los procesos de institucionalización se revela como indebida tanto porque el lenguaje en su totalidad –no sólo el uso comunicativo– contribuye a la institucionalización de los distintos ámbitos de racionalidad (cognitivo-instrumental, estético-expresivo y jurídico-moral), como porque es posible institucionalizar los diversos usos del lenguaje, no únicamente el comunicativo; esta hipostatización termina por convertir en carente de valor toda institucionalización que no esté sustentada y sea evaluada exclusivamente en base al modelo universal del habla comunicativa. Así, la fundamentación discursiva se transforma en la única vía que da carta de identidad a las interacciones humanas; una normatividad que atienda a otros componentes de la vida humana sólo estará incurriendo en generalizaciones indebidas en base a acciones de validez y racionalidad parcializadas. Habermas desconoce la posible autonomía y capacidad normativa incardinada en aquellas acciones que no sean comunicativas; al tomar a éstas como único criterio para el análisis y comprensión de las demás, los otros tipos de acción se ven reducidos a modelos defectivos de interacción y carecen de valor positivo en la constitución e institucionalización de prácticas racionales en la esfera social.

En relación con el lenguaje como medio de integración e institucionalización, Habermas establece, tal como hemos visto, que la acción comunicativa como medio de integración social necesita de la estabilización dada por las instituciones del mundo de la vida, que proveen de un caudal de consensos de fondo producto de los acuerdos alcanzados comunicativamente en el pasado, de aquí el entrelazamiento y reforzamiento entre uso comunicativo del lenguaje, racionalización e instituciones del mundo de la vida en el sistema teórico habermasiano. Un aumento en los niveles de



racionalidad está en directa dependencia del recurso a acciones comunicativas orientadas al entendimiento como medio de coordinación de la acción y de integración social; acciones comunicativas que, a su vez, conforman la estructura simbólica del mundo de la vida y, al mismo tiempo, necesitan de la plataforma provista por las instituciones del mundo de la vida para poder desempeñarse y adquirir la consistencia necesaria frente al funcionamiento de los sistemas de acción estratégicamente estructurados. Ahora, los procesos de institucionalización en los que participa el lenguaje en general no apuntan en forma exclusiva a la racionalización comunicativa, sino que también forman parte de la institucionalización de ámbitos y prácticas que buscan primordialmente el reaseguro de ciertas posiciones y procedimientos dados en un determinado marco institucional (sea científico, político, económico, etc.) antes que lograr el consenso discursivo. Al tomar la parte por el todo en sus análisis (*una* función del lenguaje como *la* función), Habermas comete con el lenguaje, aunque en dirección conceptual inversa, una sinécdoque idéntica a la que habrían realizado los primeros frankfurtianos con la razón según la acusación del mismo Habermas (tomar *un* tipo de razón, la instrumental, como *la* forma de racionalidad moderna).

Para finalizar, en la visión habermasiana, en una dimensión sincrónica, la acción comunicativa posee fuerza motivadora legitimante para la coordinación de la acción y la obtención de un orden social racionalmente estructurado debido a que el discurso argumentativo es la forma de comunicación en que los participantes se someten a la coacción no coactiva del mejor argumento para llegar a un acuerdo objetivamente válido (válido para todos los sujetos racionales en tanto que potenciales participantes); y, en una dimensión diacrónica, la dinámica evolutiva de los procesos históricos queda empuñada y depotenciada ante la magnitud de la lógica evolutiva que surge de sus entrañas e impregna todas las estructuras de la acción y se convierte en fundamento y juez de ellas. Pero cabe señalar frente a esto, que ambos aspectos encuentran su contracara en que el desarrollo social y la historia humana resultan menos de la interacción comunicativa libre que de la coacción, represión y lucha mediante relaciones institucionalizadas de poder, en las cuales participa el lenguaje junto con otras formas simbólicas generadoras tanto de condiciones de emancipación como de opresión. Esta objeción a la TAC tal vez no sea muy original, pero lo que

deseamos agregar aquí es que dentro de la propia teoría habermasiana hay una resignada aceptación de las escasas o nulas posibilidades de concreción de acciones comunicativas en el contexto actual debido a que existe un doble escollo que imposibilita el establecimiento de las condiciones necesarias para la acción comunicativa. Por un lado, las características del capitalismo tardío no permiten erigir las barreras protectoras entre el mundo de la vida y los sistemas de acción imperantes, con lo que el sustrato desde el que deben interactuar los sujetos ya se encuentra restringido en gran parte por coordenadas impuestas desde una esfera ajena a la comunidad de diálogo. Por el otro, la coerción latente o manifiesta es un componente ineludible de las estructuras sociales, por lo tanto es impensable un ámbito institucionalizado libre de coacciones en el cual los participantes de la interacción lingüística puedan esgrimir y defender intereses en un plano de igualdad. Los modos de legitimación y de resolución de conflictos actuales imposibilitan que el lenguaje concrete a escala social las tareas de entendimiento recíproco, coordinación e integración sociales que Habermas le otorga, estas funciones chocan contra el marco institucional en que se desenvuelven las prácticas simbólicas y que los diversos usos del lenguaje ayudan a constituir expresamente.<sup>125</sup>

---

<sup>125</sup> Debido a esto es que se convierte en controversial la afirmación que Habermas realiza en el párrafo final de su voluminosa *TAC*, en el que al postular que la problemática de la reproducción simbólica del mundo de la vida recién se convierte en accesible cuando el peligro generado por la *colonización* afecta la totalidad del mundo de la vida sostiene que “en las sociedades modernas los espacios de contingencia para las interacciones desligadas de contextos normativos se amplían hasta tal punto, que tanto en las formas desinstitucionalizadas de trato en la esfera de la vida privada-familiar como en la esfera de la opinión pública acuñada por los medios de comunicación de masas «se torna verdadera en la práctica» la lógica propia de la acción comunicativa” [TAC II, p. 572]. Que la lógica de la acción comunicativa efectivamente *se torne verdadera en la práctica* y domine en un determinado ámbito, sea en los citados por Habermas o en cualquier otro, parece estar lejos de haberse concretado en las sociedades actuales o pasadas, su realización minoritaria o esporádica, sujeta siempre a numerosas variables extra-discursivas, viene a desmentir esta *verdad práctica*.

## CAPÍTULO V

### ***Bourdieu: la fuerza pragmática del lenguaje y las condiciones sociales de su rendimiento simbólico***

En este quinto capítulo nos dedicamos al desarrollo y análisis de la obra de Pierre Bourdieu en relación con los conceptos estructurantes de su teoría, en general, y con la propuesta teórica que realiza acerca de los procesos simbólicos y lingüísticos, en particular; elaboraciones en las cuales Bourdieu se reapropia de las reflexiones de un nutrido conjunto de autores provenientes tanto de la filosofía como de la sociología, entre los cuales se destacan, en lo concerniente al lenguaje y su relación con el mundo social, los aportes de Austin y Wittgenstein. El interés de nuestro abordaje está puesto, en primer lugar, en poder dar cuenta del entramado conceptual con el que Bourdieu piensa las prácticas sociales a partir de nociones centrales tales como campo, *habitus*, sentido práctico, estrategias, etc., conceptos que también rigen las prácticas e intercambios lingüísticos; para luego, más específicamente, analizar el modo en que actúa el poder simbólico del lenguaje, las condiciones bajo las cuales logra su eficacia y la relación que presenta con otros campos y tipos de capital y con fenómenos cardinales como la violencia y dominación simbólicas.

Bourdieu brinda una visión de los procesos lingüísticos que podemos denominar *no consensualista*, no sólo por entender que éstos no surgen de acuerdos conscientes previos sino principalmente por el modo en que pone en relación las características de los intercambios simbólicos con las de los otros tipos de prácticas que demarcan los comportamientos humanos, todos los cuales comparten un carácter agonístico. Aquí las disposiciones y acciones sociales, entre ellas las lingüísticas, no suponen ni dependen en último término del logro de acuerdos, ni de la persecución racional de fines, ni de la justificación de los pasos necesarios para su consecución, sino que están en directa relación con la composición objetiva de las estructuras sociales y las estrategias e intereses incorporados en los agentes e instituciones. En los planteos de Bourdieu, el interés central está puesto en la estructuración del espacio social y el modo de funcionamiento de las múltiples fuerzas determinantes –en su mayoría

institucionalizadas— que lo componen, y a partir de allí se extiende hacia la capacidad que posee el lenguaje para legitimar los distintos tipos de capitales y poderes que están entrelazados con dichas fuerzas; sus indagaciones tienen como eje las formas en que se constituye y desarrolla la dinámica de los distintos campos sociales, en relación con las posiciones y trayectorias de los agentes e instituciones, y alcanza al lenguaje en cuanto partícipe necesario de dichas estructuras y dinámicas. De aquí que el acento esté puesto por Bourdieu principalmente en las prácticas y estrategias que emplean los agentes individuales e institucionales dentro de los diferentes campos y es allí donde aparece el lenguaje como elemento determinante en los intercambios y reconocimientos simbólicos; las reflexiones en torno del lenguaje y demás prácticas sociales pasan aquí por esclarecer el modo en que el *sentido práctico* producto de las condiciones sociales e históricas naturaliza el sentido objetivado en las organizaciones e instituciones en que se desenvuelve la vida social de los agentes y por comprender las formas en que el poder simbólico se presenta, se transforma y produce efectos reales en los diferentes ámbitos.

El hilo problemático de nuestra exposición, en general, está dado por analizar las características que Bourdieu otorga a las prácticas sociales y el modo en que la producción de significados lingüísticos está fuertemente controlada y engarzada con ellas. Es decir, más en particular, el recorrido teórico del capítulo apunta a poder establecer la posible adecuación y fertilidad, por un lado, de las vinculaciones que mantiene Bourdieu con los otros autores centrales de la tesis en lo que hace al lenguaje y la racionalidad y, por el otro, de la articulación de las producciones y relaciones simbólico-lingüísticas en tanto producciones y relaciones de fuerza y poder sociales. Al precisar y evaluar estos dos aspectos, quedaremos en condiciones de señalar las principales virtudes y riesgos del modo en que lenguaje e instituciones quedan intrínsecamente vinculados en la perspectiva agonística bourdieusiana y lo que ésta puede aportar para una concepción institucionalista del lenguaje que recupere la fuerza pragmática.

En vista de lo señalado, hemos estructurado el capítulo en tres partes, que van de menor a mayor grado especificidad respecto de nuestro tema de tesis; comenzamos por precisar algunos conceptos basales de la teoría bourdieusiana, sin los cuales no se puede captar cabalmente el núcleo de sus elaboraciones teóricas, luego avanzamos

con el análisis de los procesos simbólicos y finalmente escudriñamos con detenimiento el funcionamiento y la concepción del lenguaje que presenta Bourdieu. Así, en la parte inicial, (I) realizamos en primer lugar un bosquejo explicativo de los posicionamientos y auto-definiciones que realiza Bourdieu respecto de las características de su propia teoría y de las relaciones con algunas líneas salientes y, luego, abordamos las nociones claves con que piensa lo social. Esta sección nos permite sentar las bases para desandar con mayor soltura y menores riesgos de equívocos los tramos destinados a los procesos simbólicos dado el carácter estructural que poseen los conceptos mencionados y la estrecha interrelación que presentan con aquellos más propios de la esfera lingüística. Posteriormente, en la segunda parte, (II) nos dedicamos a analizar el modo en que Bourdieu piensa las prácticas sociales en base a las nociones de agente, cuerpo socializado, *sentido práctico*, estrategias y su preocupación por resaltar que la lógica de la práctica no es coincidente con la lógica abstracta de la razón y lo que ello trae implicado. Este apartado tiene por objetivo comprender de manera apropiada las notas y la dinámica propias de todas las prácticas sociales, dentro de las que se incluyen las lingüísticas. En la tercera parte, (III) nos centramos particularmente en la visión de Bourdieu acerca de los componentes y fuerzas que atraviesan el funcionamiento del lenguaje, haciendo hincapié en los conceptos de capital, violencia, poder y dominación simbólicos y la forma en que los intercambios lingüísticos se basan en y, a su vez, aportan a dichos fenómenos. En este tramo se encuentran las contribuciones más específicas de Bourdieu en lo concerniente a la temática de la tesis y en su última parte retornamos especialmente sobre las cuestiones de nuestro mayor interés y elaboramos algunas apreciaciones integradoras finales acerca de ellas.

Antes de dar inicio al cuerpo propiamente dicho del capítulo, nada más deseamos aclarar, en lo referido a la selección y utilización de la bibliografía de Bourdieu, que en nuestro desarrollo nos centramos en los libros que son unánimemente reconocidos como los más logrados y de mayor valía en cuanto a la exposición conceptual de su propia teoría (*La distinción*, *El sentido práctico* y *Esquisse d'une théorie de la pratique*), también en aquellos en que se dedica a tratar cuestiones ligadas estrechamente a la discusión filosófica (tal es el caso de *Razones prácticas* y *Meditaciones pascalianas*) y, para el tratamiento específico de la temática

del lenguaje, sobre todo en aquellos textos en que Bourdieu aborda en detalle las prácticas lingüísticas y los intercambios simbólicos (básicamente *¿Qué significa hablar?*, *Langage et pouvoir symbolique* y artículos específicos incluidos en distintas compilaciones), aunque –al igual que lo hemos hecho con Habermas en el capítulo anterior– en variadas ocasiones recurrimos a otros escritos de la prolífica obra bourdieusiana.

## **I) La definición de una teoría social**

En esta primera parte del capítulo buscamos especificar algunos puntos del marco y los fundamentos teóricos a partir de los cuales Bourdieu elabora su teoría social, poniéndolos en relación con las nociones que configuran las estructuras y dinámicas sociales dentro de ella. Este tramo no persigue exponer en forma exhaustiva el sustrato de su teoría, sino tomar de éste aquellos elementos que aseguren una mejor comprensibilidad del esquema conceptual bourdieusiano y, más adelante, del estrecho entrelazamiento existente entre las fuerzas y estructuras sociales y las prácticas lingüísticas. En pos de mayor claridad, hemos dividido este apartado inicial en dos secciones: a) la primera, destinada a abordar las precisiones y auto-definiciones expuestas por Bourdieu respecto de ciertos posicionamientos y propósitos que guían sus elaboraciones teóricas; en tanto que b) la segunda, está dedicada a desarrollar las categorías basales del andamiaje conceptual que utiliza en sus análisis de los procesos sociales, centrándonos en los conceptos de espacio social, campo y *habitus*.

### **a) Auto-definiciones teóricas y teoría del espacio social**

Para comenzar nuestro desarrollo, de las diferentes precisiones que realiza Bourdieu acerca de su perspectiva teórica, nos resulta interesante retomar cuatro de ellas que sirven para definir características y lineamientos centrales de su pensamiento y que, además, tienen amplias repercusiones en la manera en que entiende los procesos simbólicos. Estos cuatro aspectos son: a) el particular modo de exposición

de su pensamiento y de relacionarse con las tradiciones sociológica y filosófica y; b) su oposición a la filosofía de la conciencia, el *punto de vista escolástico* y el predominio de categorías cognitivas; c) su rechazo e intento de superación de los pares conceptuales clásicos con que suelen pensarse los procesos sociales (en especial el antagonismo subjetivismo-objetivismo); y d) su defensa de un tipo de reflexión que tome como base los aspectos relacionales y disposicionales. A continuación desarrollamos brevemente estos puntos, para luego mostrar el modo en que se integran y plasman en aquellas definiciones teóricas y metodológicas de Bourdieu que resultan de mayor interés para nuestro posterior abordaje de sus reflexiones sobre el mundo simbólico.

En cuanto al primer ítem señalado –que hace más al contorno que al núcleo de su pensamiento, aunque por ello no es de menor importancia a la hora de realizar interpretaciones–, Bourdieu posee una manera poco convencional de relacionarse y utilizar los textos de los autores de la sociología y la filosofía con los que trata, lo cual se convierte en una cuestión a tener en cuenta cuando se emprende cualquier análisis sobre sus reflexiones, ya que en ocasiones hay que leer entrelíneas los propósitos o direcciones que persigue con determinadas exposiciones pues en varios tramos no explícita los pensadores con los que dialoga o bien no los interpreta o combina del modo más habitual. En el campo sociológico, esto se refleja en las diversas fuentes de las que abreva su pensamiento y, sobre todo, en las afinidades y continuidades teóricas que encuentra entre los considerados padres fundadores de la sociología, Marx, Durkheim y Weber.<sup>1</sup> Este modo de acercamiento heterodoxo se repite también con los textos filosóficos: Bourdieu manifiesta que los planteos filosóficos laten en su obra de un modo distinto de las formas corrientes actuales y que no le preocupa demasiado si su obra pertenece o no a la filosofía; en esto tiene incidencia el doble convencimiento que posee acerca de que, por un lado, su desarrollo intelectual es una

---

<sup>1</sup> Bourdieu aboga por una lectura no escolástica de los tres autores clásicos de la sociología y plantea que existe interdependencia entre sus puntos de vista: “la oposición entre Marx, Weber y Durkheim tal como es ritualmente invocada en los cursos y las disertaciones enmascara que la unidad de la sociología está quizás en este espacio de posiciones posibles cuyo antagonismo, aprehendido como tal, propone la posibilidad de su propia superación”. Bourdieu, Pierre. “Puntos de referencia”, en: *Cosas dichas*. Barcelona, Gedisa, 1996, p. 45 (a partir de aquí CD) [*Choses dites*. París, Minuit, 1987]. En su propia trayectoria intelectual, por ejemplo, Bourdieu sostiene que frecuentar a Weber le permitió acceder a espacios que el marxismo abandona al espiritualismo y en los que Weber prolonga el modo materialista de pensamiento.

especie de respuesta a sus inquietudes filosóficas iniciales y que, por el otro, en su trayectoria se ha apartado de ciertas prácticas predominantes en la filosofía de hoy; no sin una alta dosis de ironía afirma que “yo pienso que he sido muy afortunado al escapar a la ilusión de la “página en blanco y la lapicera”. Me basta con leer algún tratado reciente de filosofía política para imaginar lo que hubiese sido capaz de decir si mi único equipamiento intelectual hubiera sido mi formación filosófica, lo que no obstante, ha sido absolutamente crucial”.<sup>2</sup> Esta manera ciertamente inusual de vincularse con la tradición se traslada también al estilo de redacción de Bourdieu, quien es bastante renuente –salvo en ciertos textos– a aportar referencias precisas de los autores con los que trata, o a realizar citas de ellos, y tiende a volver sobre los mismos temas en distintos libros con dispares variantes, modificaciones o incorporaciones (incluso algunos surgen de la reescritura de anteriores textos, tal como es el caso entre *Le sens pratique* y *Esquisse d'une théorie de la pratique*); estilo en que existe una notoria analogía implícita con el modo de proceder wittgensteniano, “si con frecuencia doy vueltas y más vueltas a los mismos temas, retomo una y otra vez los mismos objetos y los mismos análisis, siempre lo hago, o eso me parece, trazando un movimiento de espiral que permite alcanzar cada vez un grado superior de explicitación y comprensión, así como descubrir relaciones inadvertidas y propiedades ocultas”.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Bs. As., Siglo XXI, 2008, p. 202 (de aquí en más ISR) [*An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago, University of Chicago Press, 1992]. Bourdieu considera que la filosofía es una práctica intelectual que a través de auto-proclamarse libre evita enfrentarse a sus determinaciones socio-históricas y que ante esto es conveniente realizar un análisis sociológico de la filosofía; además, crítica la ilusión desmedida de los distintos filósofos acerca de la fuerza que poseerían los elementos con los que cuentan en su tarea, “si algo comparten nuestros filósofos, “modernos” o “posmodernos”, más allá de los conflictos que los enfrentan, es ese exceso de confianza en los poderes del discurso. Creo que lo que importa, en primer lugar, es reflexionar no sólo sobre los límites del pensamiento y sus poderes, sino también sobre las condiciones de su ejercicio”. Bourdieu, Pierre. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, Anagrama, 1999, p.11 (a partir de aquí MP) [*Méditations pascaliennes*. París, Seuil, 1997].

<sup>3</sup> MP, p. 18. Sobre su estilo de redacción en este libro, pero que es extensible a la gran mayoría de sus textos, reconoce que “tanto si se trata de mis propios trabajos como de los de otros investigadores que me han resultado útiles, me he limitado aquí a las referencias que me han parecido imprescindibles para quienes quisieran ampliar por su cuenta la investigación; soy perfectamente consciente de que el camino de en medio que he escogido, tras muchas vacilaciones, entre las largas enumeraciones de nombres de filósofos, etnólogos, historiadores, economistas, psicólogos, etcétera, que habría podido y tal vez hubiera debido invocar en cada momento, y la ausencia total de referencias no es, evidentemente, más que un remedio para salir del paso” [MP, p. 325]. Respecto de este modo de reflexionar y de relacionarse con los problemas y autores de la filosofía son interesantes las apreciaciones que realizan Denis Baranger y Ana Martínez en sus respectivos libros dedicados a Bourdieu. Sobre la *esquiva* relación con los problemas de la filosofía, Baranger afirma con acierto que



Respecto del segundo aspecto seleccionado, Bourdieu se expresa contra la filosofía del sujeto moderna en reiteradas ocasiones, ve en ésta la hipóstasis de una abstracción racionalista que minimiza los demás aspectos constituyentes de los seres humanos en forma errónea y los subordina a una entidad descontextualizada y ahistórica. Por ello, Bourdieu rompe con la filosofía de la conciencia y busca elaborar una teoría que tome en cuenta a agentes (ya no a sujetos) y a sus acciones en relación primordialmente con categorías tales como cuerpo, estrategias, lógicas y sentidos originados en la práctica, etc.; con lo cual pretende dar nuevo relieve a las capacidades transformativas y generativas –siempre parciales y contextualizadas– de los agentes, al mismo tiempo que se aparta del estructuralismo clásico sin dejar de reconocer los condicionamientos y efectos que las estructuras poseen sobre los agentes. La ruptura con la idea del sujeto monádico implica renovar la atención sobre las instancias de tipo colectivo y práctico, oponerse al predominio de figuras individuales y representacionales al momento de explicar las conductas humanas y, por lo tanto, ir contra el trasfondo provisto por la filosofía de la conciencia del cartesianismo y las diferentes formas de intelectualismo (las que encuentra también en el marxismo): “hemos hablado demasiado de la conciencia, demasiado en términos de representación. El mundo social no opera en términos de conciencia; lo hace en términos de prácticas, mecanismos, etcétera. (...) A mi criterio, debemos trabajar con una filosofía del cambio. Debemos apartarnos de la filosofía cartesiana de la tradición marxista e ir hacia una filosofía diferente, en la cual los agentes no aspiran a las cosas conscientemente, o erróneamente guiados por una falsa representación”.<sup>4</sup>

Esta oposición de Bourdieu a la filosofía de la conciencia y sus categorías abstractas subordinadas a la racionalidad se refleja en la crítica y rechazo que realiza

---

“desde el inicio de su carrera Bourdieu optó por la ciencia, en vez de la filosofía. Y aunque es evidente que siempre continuó haciendo filosofía, raramente plantea la discusión a fondo en el terreno propiamente filosófico: lo suyo es más bien un tratamiento sociológico de problemas filosóficos” [Baranger, Denis. *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*. Bs. As., Prometeo, 2004, p. 138]. Y sobre el modo en que Bourdieu trata con los autores de la tradición y expone sus propias reflexiones, Martínez diagnostica en forma apropiada que “en general, el uso que hace Bourdieu de las fuentes teóricas seguirá siendo el mismo hasta su muerte: asunción de problemáticas, uso de conceptos, diálogo productivo, pero pocas menciones y apenas citas, como quien maneja un fondo de conceptos y problemas asimilado y lo usa sin sentir necesidad de explicitarlo” [Martínez, Ana. *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva*. Bs. As., Manantial, 2007, p. 41].

<sup>4</sup> Bourdieu, Pierre y Eagleton, Terry. “Doxa y vida corriente”, en: *El cielo por asalto*, n° 5, otoño/1993, p. 89 [“Doxa and Common Life”, en: *New Left Review*, n° 191, enero-febrero 1992].

de la *visión escolástica* y el predominio de categorías de corte cognitivo en los estudios sociales. La *scholastic view*, expresión que retoma de *Sense and Sensibilia* de Austin, hace referencia a ese punto de vista que es propio de las investigaciones académicas y que sólo puede surgir del desprendimiento y distanciamiento de lo inmediato y del mundo social, es decir que parte de condiciones ociosas muy distintas a las de los agentes estudiados, que intervienen en la acción a partir de múltiples demandas y variables inexistentes en la situación del investigador. Debido a no tomar debida cuenta y precauciones frente a la disparidad de condiciones entre observador y participantes, esta visión deviene en la *falacia escolástica* de atribuir al agente las categorías y modos de raciocinio propios del investigador y conlleva con frecuencia el error *epistemocéntrico* consistente en “colocar los modelos que el sabio ha de elaborar para dar cuenta de las prácticas en la conciencia de los agentes, en hacer como si las elaboraciones que el sabio ha de producir para comprender las prácticas, para rendir cuentas de ellas, fueran el principio determinante de las prácticas. (...) «Meter a un sabio en la máquina» significa pues exponerse a caer, más o menos indiferentemente, en el intelectualismo finalista (...), o en el mecanicismo o, como los más inconsecuentes, a oscilar permanentemente entre uno y otro”.<sup>5</sup> Es por ello que Bourdieu se muestra contrario al uso de esquemas conceptuales que basan su potencial en el recurso a categorías cognitivas –como por ejemplo la *toma de conciencia* en ciertas líneas del marxismo– y subraya que la interrelación existente entre los diferentes aspectos de la vida social también se refleja en los procesos de conocimiento: en las luchas teóricas, que nunca son sólo luchas teóricas sino también prácticas y políticas, está en juego la definición de la percepción y conocimiento del mundo social y de las categorías que lo hacen posible, lo cual está ligado directamente a que el mundo social es un sistema simbólico percibido en base al reconocimiento de sus diferencias y que sus objetos y estructuras poseen una indeterminación que es complementaria de esquemas de percepción y apreciación netamente prácticos y pre-

---

<sup>5</sup> Bourdieu, Pierre. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama, 1997, p. 210 (a partir de aquí RP) [*Raisons pratiques*. París, Seuil, 1994]. Respecto de las consecuencias negativas de la visión escolástica, precisa en *Meditaciones pascalianas* que “todo lo que está implicado en el punto de vista escolástico lleva al error que consiste en meter “a un sabio dentro de la máquina” (parodiando un título famoso de Ryle) al atribuir a los agentes la razón razonante del sabio razonante a propósito de sus prácticas” [MP, pp. 84-5].

reflexivos.<sup>6</sup> De aquí que la modelización de la realidad y de las prácticas son útiles como herramientas teóricas para Bourdieu siempre y cuando se tenga en cuenta que esos sistemas y principios no se presentan de tal modo para los agentes y no son los verdaderamente actuantes en sus decisiones y conductas; los modelos teóricos de las prácticas valen “en tanto se los tenga por lo que son, es decir modelos lógicos que explican del modo al mismo tiempo más coherente y más económico el mayor número posible de hechos observados. Y que esos modelos se tornan falsos y peligrosos desde el momento en que se los trata como los principios reales de las prácticas”.<sup>7</sup>

En cuanto al tercer ítem seleccionado, Bourdieu se opone a los pares conceptuales antagónicos propios de la tradición filosófica y sociológica, en especial –en relación con el ítem anterior– a la contraposición entre subjetivismo y objetivismo, ya que encuentra inapropiado al subjetivismo con su idea de un sujeto transparente, fundamento absoluto y eje indiscutido de todo los procesos sociales, tanto como al objetivismo con sus estructuras objetivas autónomas, subsistentes por sí mismas, que se impondrían sobre cualquier otro componente de la esfera social; Bourdieu critica que “así como el subjetivismo se inclina a reducir las estructuras a las interacciones, el objetivismo tiende a deducir las acciones y las interacciones de la estructura”.<sup>8</sup> Por ello, según Bourdieu es inevitable realizar una *doble ruptura* parcial

---

<sup>6</sup> Cfr.: Bourdieu, Pierre. *Langage et pouvoir symbolique*. París, Seuil-Fayard, 2001, pp. 302-5 (a partir de aquí LPS) [*Language and Symbolic Power*. Cambridge, Polity Press, 1991]. Cabe aclarar que *Langage et pouvoir symbolique* (2001) es la versión en francés de la edición inglesa *Language and symbolic power* ('91), la cual reproduce lo publicado en el original francés *Ce que parler veut dire* ('82) más el agregado de seis artículos intercalados en diferentes partes del texto. Nos remitimos a *Langage et pouvoir symbolique* cuando nuestras citas pertenezcan a alguno de estos seis artículos, de lo contrario (para los textos presentes en ambos libros), lo hacemos a la publicación original en *Ce que parler veut dire*.

<sup>7</sup> Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Bs. As., Siglo XXI, 2010, p. 25 (de aquí en más SP) [*Le sens pratique*. París, Minuit, 1980].

<sup>8</sup> Bourdieu, Pierre. “Espacio social y poder simbólico”, en: CD, p. 132. La oposición de Bourdieu al objetivismo toma la forma principalmente de crítica al estructuralismo y a Lévi-Strauss, en tanto que el rechazo al subjetivismo, de ataque primero al existencialismo y a Sartre y luego a la *teoría de la acción racional* por su individualismo metodológico y su visión racionalista-utilitarista. Respecto de su relación distante con estos dos polos teóricos ya desde su formación, Bourdieu relata que durante sus estudios filosóficos en la década del '50 la fenomenología existencialista era la corriente dominante, sin embargo rechazó desde el inicio el *espíritu* existencialista (sólo rescata en parte a Merleau-Ponty) e hizo frente común con quienes estaban hartos de él; mientras que en los '60 el estructuralismo hizo irrupción en las ciencias sociales produciendo un reacomodamiento en el panorama intelectual, pero Bourdieu señala que si bien compartía con ellos la oposición al existencialismo y otras cuestiones conceptuales, no se sintió parte de ese movimiento en ningún momento –aunque es notoria la

dentro de la teoría social, ya que considera que si bien las dos posiciones son erróneas e inconducentes tomadas en sí mismas, ambas son instancias necesarias de la investigación, entre las que existe una relación dialéctica: primero debe darse una ruptura objetiva con las nociones espontáneas e ingenuas que acompañan el punto de vista subjetivo y luego, una ruptura subjetiva con la visión objetivista que ha excluido en un primer momento todo lo referido a los agentes.

Así, Bourdieu se opone tanto a la negación de la distancia y la falsa participación empática que encuentra en el subjetivismo intuicionista, como al privilegio epistemológico excluyente del observador propio del objetivismo estructuralista. Por lo tanto, en la perspectiva bourdieusiana toda aproximación teórica a lo social consta de dos instancias ordenadas en forma secuencial: un momento inicial, objetivista, relacionado con el estructuralismo y la física social y su ruptura con la visión del sentido común, el individualismo teleológico y la transparencia de las propias prácticas para el agente; y un segundo momento, subjetivista, relativo al constructivismo y la fenomenología social y la reintroducción del agente, sus disposiciones y las categorías de apreciación y valoración presentes en sus acciones; “se trata de escapar al *realismo de la estructura* al que el objetivismo, momento necesario de la ruptura con la experiencia primera y de la construcción de las relaciones objetivas, conduce necesariamente cuando hace hipóstasis de sus relaciones al tratarlas como realidades ya constituidas por fuera de la *historia* del individuo y del grupo, sin recaer no obstante en el subjetivismo, totalmente incapaz de dar cuenta de la necesidad del mundo social”.<sup>9</sup> Estos dos pasos metodológicos se corresponden con que el trabajo de representación –en sentido no cognitivista– que realizan los agentes para la percepción del mundo social también consta de una doble estructuración: es objetivo, pues está socialmente estructurado de acuerdo con las propiedades objetivas distribuidas en el espacio social, y es subjetivo, ya que refleja los esquemas de percepción y apreciación formados a partir de la historia individual de cada agente.

---

influencia recibida, sobre todo en sus primeros escritos– [cfr.: Bourdieu, Pierre. “Fieldwork in philosophy”, en: CD].

<sup>9</sup> SP, p. 85.

Y respecto del cuarto aspecto señalado al inicio, Bourdieu sostiene que los puntos esenciales de su construcción teórica son una filosofía de las ciencias relacional y una teoría de la acción disposicional, que refieren básicamente a las relaciones entre las estructuras objetivas de los campos y las estructuras incorporadas convertidas en disposiciones estables de los *habitus*, relaciones a través de las cuales busca romper tanto con los conceptos centrales clásicos (sujeto, motivación, intención etc.), como con los pares antagónicos caros a la tradición (individuo-sociedad, consciente-inconsciente, interesado-desinteresado, etc.) y con las diferentes formas que toman el sustancialismo y el intelectualismo filosóficos. Para Bourdieu las disposiciones y las relaciones sociales son productos históricos que están atravesadas por las luchas y posicionamientos que constituyen todo campo, de aquí su visión agonística de lo social y su rechazo de las concepciones, tributarias de la filosofía de la conciencia, que postulan relaciones *puras* entre sujetos racionalmente motivados. En la visión bourdieusiana, los procesos y agentes sociales se caracterizan en primer orden por las relaciones entre sus propiedades materiales y sus propiedades simbólicas, a partir de las cuales pueden surgir dos modos de análisis que, llevados al extremo, tienden a caer en formas de reduccionismo contrarias: uno, que da prioridad absoluta a las propiedades y relaciones materiales y a sus distribuciones y que conduce a concebir que la realidad existe en forma determinada independientemente de toda representación; el otro, que se centra exclusivamente en las propiedades y relaciones simbólicas y en sus significaciones y culmina en que las ciencias sociales tienen por misión encargarse de las estructuras mentales o lingüísticas en que se elabora el mundo social. Según Bourdieu hay que superar las aproximaciones parciales de la visión fisicalista del mundo social –que reduce las relaciones sociales a relaciones de fuerza física– y de la visión semiologicista –que reduce las relaciones sociales a relaciones de sentido, de fuerza simbólica–, ya que “las relaciones de fuerza más brutales son al mismo tiempo relaciones simbólicas y los actos de sumisión, de obediencia, son actos cognitivos que, en tanto que tales, ponen en marcha unas estructuras cognitivas, unas formas y unas categorías de percepción, unos principios de visión y de división”.<sup>10</sup> Por ello, Bourdieu pretende superar la visión sesgada que ve reflejada en estas concepciones e intenta integrar los aportes

---

<sup>10</sup> RP, p. 115.

más valiosos de ambas en una teoría de tipo *constructivista estructuralista*, según su propia denominación, que haga justicia a esa paradójica doble construcción de la realidad implicada en el hecho de que el mundo social es construido a través de las relaciones y disposiciones de agentes que, a su vez, se constituyen en base al mundo social.<sup>11</sup>

El modo de análisis relacional de Bourdieu se refleja especialmente en su manera de pensar la sociedad, ya que no la concibe al modo de un conjunto, una entidad o una estructura, sino como un espacio en el que deben cartografiarse los distintos elementos, fuerzas, posiciones y relaciones existentes, por lo que su teoría social se convierte más precisamente en una teoría del espacio social. La noción de *espacio social* subraya especialmente el carácter relacional de los componentes, los agentes y el mundo social en su totalidad; según Bourdieu toda sociedad se constituye a través de espacios sociales, conjuntos de posiciones relativas yuxtapuestas que tienen lugar y subsisten por las diferencias en las relaciones entre unas y otras y que conforman un sistema de distinciones, de propiedades estructuralmente definidas y repartidas en forma diferenciada entre los grupos y agentes, que son la base a partir de la cual estos últimos orientan sus decisiones y comportamientos: “el espacio social, es decir, la estructura de las distribuciones, es, a la vez, el fundamento de las tomas de posición antagonistas sobre el espacio, es decir, en particular, sobre la distribución, y una apuesta de luchas y confrontación entre los puntos de vista (que, hay que decirlo y repetirlo hasta la saciedad para no caer en la ilusión escolástica, no son necesariamente representaciones, tomas de posición explícitas, verbales)”.<sup>12</sup> Los espacios sociales se constituyen así como campos de luchas en que los agentes buscan conservar o transformar su estructura de acuerdo con la posición que ocupan en

---

<sup>11</sup> Bourdieu autodefine a su teoría como *estructuralismo constructivista* o *constructivismo estructuralista* haciendo la salvedad de que utiliza el término *estructuralista* en un sentido diferente al del *estructuralismo clásico* y aclara sobre ambos términos utilizados en la denominación que “por *estructuralismo* o *estructuralista*, quiero decir que existen en el mundo social mismo, y no solamente en los sistemas simbólicos, lenguaje, mito, etc., estructuras objetivas, independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, que son capaces de orientar o de coaccionar sus prácticas o sus representaciones. Por *constructivismo*, quiero decir que hay una génesis social de una parte de los esquemas de percepción, de pensamiento y de acción que son constitutivos de lo que llamo *habitus*, y por otra partes estructuras, y en particular de lo que llamo *campos* y *grupos*, especialmente de lo que se llama generalmente las *clases sociales*” [Bourdieu, Pierre. “Espacio social y poder simbólico”, en: CD, p. 127]. El principal aporte de Lévi-Strauss que retoma Bourdieu es justamente su modo de pensar relacional, aunque deja en claro que se debe superar su ahistoricismo recurriendo a un análisis comparativo de las génesis históricas de los diferentes campos.

<sup>12</sup> MP, p. 242.

referencia a los demás agentes y las propiedades y recursos de los que disponen; espacio en que coexisten agentes con posiciones móviles que se distinguen por la relación que mantienen entre sí, la distancia que los separa (o aproxima) y las estrategias que emplean a partir de la apropiación y utilización de los componentes propios de un sector determinado del espacio. Debido a la conjugación de estos distintos elementos, para Bourdieu lo más apropiado es describir el espacio social como “un campo de fuerzas, es decir, como un conjunto de relaciones de fuerzas objetivas que se imponen a todos los que entran en ese campo y que son irreductibles a las intenciones de los agentes individuales o incluso a las *interacciones* directas entre los agentes. (...) La posición de un agente determinado en el espacio social puede definirse entonces por la posición que ocupa en los diferentes campos, es decir, en la distribución de los poderes que actúan en cada uno de ellos”.<sup>13</sup>

Dado que en la visión bourdieusiana todo lo social es relacional, la teoría social se convierte en una *topología social*, en un análisis cartográfico de las posiciones y relaciones de los agentes y de todo lo que ello conlleva. Claro que esta tarea no consiste en una mera descripción, sino que la construcción del espacio social es el resultado de las prácticas objetivas de los agentes pero también de las operaciones científicas del observador, por lo que Bourdieu se levanta contra posibles interpretaciones meramente estructuralistas o constructivistas de su teoría, pues aún

---

<sup>13</sup> LPS, pp. 294-5, una traducción del artículo del que fue tomada esta cita, “Espacio social y génesis de las «clases»”, fue incluida en la versión castellana de *Sociología y cultura*, ver: Bourdieu, Pierre. *Sociología y cultura*. México, Grijalbo, 1990 (a partir de aquí SyC) [*Questions de sociologie*. Paris, Minuit, 1984], cuando citemos el mencionado artículo también daremos la referencia de *Sociología y cultura* (en este caso: SyC, pp. 282-3). En cuanto al espacio social como espacio de luchas y estrategias y como estructuración superadora de posibles reduccionismos subjetivistas y objetivistas, Bourdieu aclara en *La distinción* que “si para escapar a la ilusión subjetivista que reduce el espacio social al espacio coyuntural de las interacciones, es decir, a una sucesión discontinua de situaciones abstractas, es preciso construir, como se ha hecho, el espacio social en tanto que *espacio objetivo*, estructura de relaciones objetivas *que determina la forma que pueden tomar las interacciones y la representación que de ellas pueden tener aquellos que se encuentran en dicho espacio o estructura*, no es menos cierto que es necesario llegar más allá de este objetivismo *provisional* que, al tratar los hechos sociales como cosas, reifica lo que describe; las posiciones sociales que se presentan al observador como plazas yuxtapuestas (...) son inseparablemente unos emplazamientos estratégicos, unas *plazas* que hay que defender y conquistar en un campo de luchas”. Bourdieu, Pierre. *La distinción. Crítica y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus, 1998, p. 241 (a partir de aquí LD) [*La distinction. Critique sociale du jugement*. París, Minuit, 1979]. Es interesante resaltar, en línea con lo que venimos señalando, que en diferentes textos posteriores a *La distinción*, Bourdieu se encarga de aclarar, contra interpretaciones sustancialistas de su teoría, que las propiedades estructurales o la búsqueda de distinción no son los principios que determinan los comportamientos de los agentes y que su objetivo en ese texto ha pasado por realizar una topología social que dé cuenta del carácter relacional de hasta aquello que se entiende como más íntimo o intangible [por ej., ver: MP, p. 178 y RP, pp. 13-6].

en ella ambas facetas. A su vez, la topología social de Bourdieu implica la ruptura con el sustancialismo, intelectualismo, determinismo económico y objetivismo que encuentra de la teoría marxista,<sup>14</sup> lo que incluye, en particular, rebatir la concepción y la preeminencia de las clases sociales: la noción de espacio social desplaza a la de clase social en cuanto elemento fundamental de lo social pero no la elimina por completo, la clase social puede existir dentro del espacio social en tanto grupo homogéneo que se reconoce y actúa en conjunto a partir de la posición y las condiciones que identifican a sus integrantes. En el análisis bourdieusiano, la clase social no es una entidad real ni universal, sino un concepto relacional, es algo producido por las condiciones materiales y sociales, pero también es algo a lograrse mediante las representaciones y acciones de sus integrantes; el concepto de clase social es un concepto construido, no es una representación de algo ya dado, es más bien una clase que es necesaria construir en base a las relaciones existentes. Así, Bourdieu distingue entre la *clase sobre el papel* construida por el científico a partir de determinados indicadores y la *clase movilizada* representada por grupos efectivamente actuantes, con instituciones y representantes y que se reconoce como tal; las clases del investigador son sólo clases *lógicas*, *clases probables*, construidas en la teoría a partir de la semejanza de condiciones y posiciones de conjuntos de agentes que pueden tender a decisiones y prácticas similares, pero que necesitan de luchas y acciones políticas para transformarse en grupos movilizados, en clases actuantes. De aquí que acuse al marxismo de cometer el error de llevar “a cabo un «salto mortal» de la existencia en teoría a la existencia en práctica, o según la frase de Marx, «de las cosas de la lógica a la lógica de las cosas». (...) Sólo se pasa de la clase-sobre-el-papel a la clase «real» a costa de una labor política de movilización. (...) Lo que existe es un espacio social, un espacio de diferencias, en el que las clases existen en cierto modo en estado virtual, en punteado, no como algo dado sino *como algo que se trata de construir*. (...) El espacio social es en efecto la realidad primera y

---

<sup>14</sup> Cfr.: “la construcción de una teoría del espacio social supone una serie de rupturas con la teoría marxista: ruptura con la tendencia a privilegiar las sustancias (...) en detrimento de las *relaciones* y con la ilusión intelectualista que lleva a considerar la clase teórica, construida por el científico, como una clase real, un grupo efectivamente movilizado; ruptura con el economicismo que lleva a reducir el campo social, espacio multidimensional, al mero campo económico, a las relaciones de producción económica (...); ruptura, por último con el objetivismo, que corre parejo con el intelectualismo y conduce a ignorar las luchas simbólicas cuyo lugar son los diferentes campos y que tienen por apuesta la representación misma del mundo social” [LPS, p. 293 (SyC, p. 281, traducción ligeramente modificada)].



última, puesto que sigue ordenando las representaciones que los agentes sociales puedan tener de él”.<sup>15</sup> En la última parte de esta cita queda en claro que la noción de espacio social reemplaza a la de clase como factor crucial en el análisis bourdieusiano, como así también cabe señalar –manteniendo siempre presente las diferencias teóricas entre sendos conceptos– que no sólo es análoga a ella en cuanto a su función de aglutinador social, sino que, además, ambas comparten el mismo principio de conformación: la estructuración desigual del mundo social; sólo a partir de las diferencias entre posiciones, condiciones, trayectorias, capitales, etc. es que se constituye la percepción del espacio social.

### **b) La configuración de las estructuras sociales: campo y *habitus***

La estructuración de los espacios sociales se da en la teoría de Bourdieu por referencia a dos conceptos en forma primordial, uno, ligado a las posiciones y cualidades objetivas (*campo*) y el otro, que incardina mayormente en las disposiciones y prácticas de los agentes individuales e institucionales (*habitus*). Por ello, dedicamos este tramo a precisar las características e implicaciones de ambas nociones, como necesario paso previo a introducirnos de lleno en el análisis bourdieusiano de lo inherente a las prácticas sociales, en general, y las prácticas simbólicas y lingüísticas, en particular.

Mediante la noción de *campo*, Bourdieu busca –al igual que con todo su corpus conceptual, tal como hemos visto en la caracterización inicial– apartarse de y mediar entre las interpretaciones internalistas y externalistas de los procesos sociales haciendo hincapié en el carácter relacional de dicho concepto: “el campo en su conjunto se define como un sistema de diferenciaciones de niveles diferentes y nada, ni en las instituciones o los agentes, ni en los actos o los discursos que ellos producen, tiene sentido más que en forma relacional, por el juego de oposiciones y de

---

<sup>15</sup> RP, pp. 23-5. Igualmente cabe resaltar que Bourdieu reconoce la deuda teórica hacia Marx en lo que hace al análisis de las clases sociales, sólo que –aparte de las críticas señaladas– considera que al abordárselo debería tomarse en cuenta la función que cumple lo simbólico en la realidad y el efecto que puede producir la teoría sobre la realidad, más en el caso de una teoría que ha tenido tantas *repercusiones* fuera del campo teórico: “es cierto que, si hablamos de clase, es esencialmente gracias a Marx. Y se podría aun decir que, si hay alguna cosa como clases en la realidad, es en gran parte gracias a Marx, o más exactamente, al efecto de la teoría ejercido por la obra de Marx” [Bourdieu, Pierre. “Puntos de referencia”, en: CD, p. 57].

distinciones”.<sup>16</sup> Los campos son microcosmos relativamente autónomos que incluyen a agentes e instituciones de una determinada área, grupo, etc., que poseen estructuras, lógicas y criterios propios y que si bien están sometidos a dinámicas macrosociales obedecen a las leyes más o menos específicas de cada campo. Los campos se caracterizan por ser espacios históricamente estructurados en que las posiciones dentro de ellos se definen de acuerdo con la distribución y posesión de capitales e intereses específicos y son el producto del estado de las relaciones de fuerza y de lucha en un determinado momento entre los agentes individuales e institucionales que forman parte del campo. Por ello, la configuración de la estructura de un campo está en juego permanentemente a través de las estrategias de los agentes para apropiarse, o bien conservar, los capitales específicos de ese campo a partir de las formas actuales e históricas en que se encuentran distribuidos dentro de él; de este modo, “un campo puede ser definido como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones están objetivamente definidas, en su existencia y en las determinaciones que imponen sobre sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación presente o potencial en la estructura de distribución de especies del poder (o capital) cuya posesión ordena el acceso a ventajas específicas que están en juego en el campo, así como por su relación objetiva con otras posiciones (dominación, subordinación, homología, etcétera)”.<sup>17</sup> Así, la noción de campo resulta de la modelización del sistema de relaciones objetivas e históricamente variables entre posiciones emergentes de las formas de distribución de los capitales y de las luchas y conflictos entablados para su obtención; a través de lo cual queda resaltado el carácter dinámico, histórico, inmanente y agonístico que Bourdieu otorga a las acciones y producciones humanas.

---

<sup>16</sup> LPS, pp. 232-3. En el mismo sentido, parafrasea a Hegel y su sentencia de que todo lo real es racional para afirmar que “pensar en términos de campo es pensar *relacionalmente*. (...) Podría darle un giro a la famosa fórmula de Hegel y decir que *lo real es lo relacional*: lo que existe en el mundo social son las relaciones. No interacciones entre agentes o lazos intersubjetivos entre individuos, sino relaciones objetivas que existen “independientemente de la conciencia o la voluntad individual”, como afirmó Marx” [ISR, p. 134].

<sup>17</sup> ISR, pp. 134-5. En cuanto a que los campos son siempre campos de luchas en que los agentes llevan adelante sus estrategias en forma relacional, Bourdieu defiende “el *campo de lucha* como sistema de relaciones objetivas en el que las posiciones y las tomas de posición se definen *relacionalmente* y que domina además a las luchas que intentan transformarlo: sólo por referencia al espacio de juego que las define y que ellas tratan de mantener o de redefinir más o menos por completo en tanto que tal espacio de juego, pueden comprenderse las estrategias individuales o colectivas, espontáneas u organizadas, que tienen como punto de mira el conservar, el transformar o el transformar para conservar” [LD, p. 156].

Las condiciones históricas y socio-económicas que ofician de condición de posibilidad de la estructuración de un determinado campo son la mayoría de las veces invisibles para la perspectiva de los agentes que integran ese campo específico. Esta lógica –basada en el desconocimiento de las desigualdades que posibilitan la vigencia de un campo– es la que permite la reproducción e institucionalización de dichas condiciones al interior del espacio social, sin su regulación las reglas de juego de cada campo estarían signadas por la contingencia y los casos particulares, es decir, se tornarían impredecibles. La previsibilidad en las conductas y estrategias de los agentes no está en conexión con ninguna ley eficiente o determinismo social, sino que depende de lo que es dable esperar de ellos y de sus *tomas de posición* a partir de la posición que ocupan en el campo, de la *trayectoria* que los ha conducido hasta allí y de la lógica específica que gobierna el campo. La lógica propia de cada campo asiste en dar estabilidad a las prácticas de los agentes dentro de ese campo a través de la eficacia que obtienen quienes logran *dominar* sus leyes y hacerlas suyas, en un sentido no sólo –ni principalmente– cognitivo; la lógica del campo es determinante en la construcción y rendimiento de las prácticas, capitales y clases apropiados al campo: “es la lógica específica del campo, de lo que en él se encuentra en juego y de la especie de capital que se necesita para participar, lo que impone las propiedades mediante las cuales se establece la relación entre la clase y la práctica. (...) la lógica específica de cada campo determina aquellas [propiedades] que *tienen valor* en ese mercado, que son pertinentes y *eficientes* en el juego considerado, que, *en la relación con ese campo*, funcionan como capital específico y, en consecuencia, como factor explicativo de las prácticas”.<sup>18</sup>

La autonomía de todo campo siempre es relativa debido a que está en relación y en disputa con la autonomía de los demás campos y el espacio social global; un campo jamás puede independizarse por completo del entramado social que constituyen los demás campos, como así tampoco puede subsumirse totalmente a leyes externas ya que carecería de especificidad y no existiría como tal. La autonomía

---

<sup>18</sup> LD, p. 112. La noción de *trayectoria* en Bourdieu hace referencia a las distintas posiciones adoptadas por los agentes a lo largo de su historia dentro de campos también variables, consiste en la “serie de las *posiciones* sucesivamente ocupadas por un mismo agente (o un mismo grupo) en un espacio en sí mismo en movimiento y sometido a incesantes transformaciones” [RP, p. 82]. Las estructuras objetivas de los campos requieren así de análisis sincrónicos y diacrónicos, ya que en ellas influye tanto el estado actual de distribución y legitimación de los distintos tipos de capital, como la génesis y dinámica por las que se ha desembocado en dicho estado.

y límites de un campo son el producto de conquistas históricas de los integrantes del campo en pos de lograr su auto-afirmación, no están dados en forma previa ni de una vez y para siempre; un campo es más autónomo y legítimo cuanto mayor es la distancia que puede mantener frente a las demandas y criterios de los otros campos y del espacio social en general, para así guiarse de acuerdo con los criterios, leyes y principios surgidos de su propia dinámica. Es decir que el nivel de autonomía de un campo está en relación directa con el grado de refracción a los factores externos al campo, lo cual se refleja en la legitimidad que ganan sus productos en el espacio global frente a los de los demás campos y que se traduce hacia el interior del campo en la intensificación de las competencias y luchas entre los grupos e instituciones por hacerse de la hegemonía de los principios de división y legitimación que regulan el funcionamiento de ese campo; “la forma específica que adoptan los conflictos entre instancias que aspiran a la legitimidad en un campo dado es siempre la expresión simbólica, más o menos transfigurada, de las relaciones de fuerza que se establecen en este campo entre esas instancias, y que nunca son independientes de las relaciones de fuerza exteriores al campo”.<sup>19</sup> Es interesante señalar que Bourdieu entiende el desarrollo de las sociedades occidentales como el proceso de afirmación y diferenciación de los distintos campos específicos que conforman el espacio social, que ganan en autonomía respecto de los otros campos y se constituyen como esferas especializadas de producción e intercambio sin que exista un campo que explique o determine a todos los demás; así se distinguen los campos estatales, religiosos, científicos, intelectuales, artísticos, etc. con sus propias instituciones, *habitus*, capitales, normas, modos de intercambio, principios de producción y valoración, etc.. En este recurso al proceso de diferenciación y especialización de las distintas esferas para explicar el desarrollo de las sociedades modernas existe una clara analogía con Habermas; ahora bien, la coincidencia llega sólo hasta allí porque en Habermas tenemos la racionalización de las esferas a partir de la consolidación de los componentes del *mundo de la vida* estructurados comunicativamente y articulados entre sí, en tanto que en Bourdieu lo que define la especialización es la refracción a las demandas del contexto y la constitución de intereses, lógicas y capitales propios

---

<sup>19</sup> Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude. *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Madrid, Popular, 2001, p. 34 (a partir de aquí Rep) [*La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. París, Minuit, 1970].

en cada campo, elementos que no dependen de estructuras comunicativas ni implican necesariamente mayores niveles de articulación ni racionalización, sino que surgen de luchas de fuerzas en las que la racionalidad es sólo un *arma* más entre otras (*arma* que funciona muy bien en determinados campos y en otros carece por completo de peso específico).

Para formar parte de un campo, más allá de los antagonismos que puedan expresarse en él, los agentes poseen un inevitable trasfondo común dado por la creencia compartida acerca del valor positivo que tiene participar y actuar en ese campo, por lo que coinciden en afirmar mediante sus prácticas la importancia asignada a lo que está en juego (*enjeux*) y comparten la *illusio* específica del campo, que es la que mueve a los agentes someterse a las reglas que lo rigen y hace que valga la pena la inversión (de esfuerzo, capitales, tiempo, etc.) en las estrategias necesarias para lograr la adquisición de aquello que espreciado dentro de un determinado campo (conocimiento, dinero, popularidad, refinamiento, etc.). Esta complicidad no es consciente o deliberada, sino inmediata, consiste en una adhesión pre-reflexiva o *dóxica* al mundo social, “la *illusio* no pertenece al orden de los principios explícitos, de las tesis que se plantean y se defienden, sino a la acción, la rutina, las cosas que se hacen, y se hacen porque se hacen y porque siempre se han hecho así. Todos los que están implicados en el campo, partidarios de la ortodoxia o la heterodoxia, comparten la adhesión tácita a la misma *doxa* que posibilita su competencia y asigna a ésta su límite (...): esa *doxa* prohíbe, de hecho, cuestionar los principios de la creencia, lo que pondría en peligro la existencia misma del campo”.<sup>20</sup> La *illusio* es producto de esta adhesión inconsciente a las creencias fundamentales que conforman el campo y de las regularidades en las prácticas, por ello no se basa en la coincidencia en los juicios o pensamientos, sino que es la base de las concordancias y discordancias que se puedan dar en el campo; la *illusio* es lo que produce y sostiene el juego y hace referencia a una institución arbitraria que está en dependencia de las condiciones socio-históricas, no de una naturaleza humana transhistórica, que generan los

---

<sup>20</sup> MP, p. 136. Bourdieu subraya en distintos momentos la importancia de ver en las creencias no un acto intelectual, sino el reflejo de disposiciones corporales pre-reflexivas y lo expresa, por ejemplo, del siguiente modo: “la *creencia*, pues, es constitutiva de la pertenencia a un campo. (...) La creencia práctica no es un “estado de alma” o, menos todavía, una suerte de adhesión decisoria a un cuerpo de dogmas y de doctrinas instituidas (“las creencias”), sino, si se me permite la expresión, un *estado de cuerpo*” [SP, pp. 109-111].

múltiples y variados intereses que constituyen cada campo. Todo campo genera su interés específico, esto es condición *sine qua non* para que el campo alcance su autonomía y se erija como tal; interés que pasa a definir el campo y se convierte en condición de entrada para cualquier agente que quiera tomar parte en él, “la existencia de un campo especializado y relativamente autónomo es correlativa de la existencia de compromisos y de intereses específicos (...). Dicho de otro modo, el interés es a la vez condición de funcionamiento de un campo (...) en tanto que es el que “hace bailar a la gente”, lo que la hace concurrir, competir, luchar, y produce el funcionamiento del campo. (...) Todo campo, en tanto que producto histórico, engendra el interés que es la condición de su funcionamiento”.<sup>21</sup>

Todos los campos poseen una *homología estructural* –idea con la que Bourdieu busca subrayar la existencia de un parecido dentro de las diferencias–, en el sentido que cuentan con estructuras, componentes y leyes generales similares, propiedades presentes en forma invariable en cualquier campo, pero que toman una forma específica relativa a la configuración de cada campo. Con el propósito de realizar una sintética recapitulación de sus características homólogas –complementando las ya expuestas con algunas otras–, podemos mencionar los siguientes rasgos generales de los campos: a) consisten en sistemas de relaciones y espacios de lucha que poseen intereses, capitales y *habitus* específicos; b) forman parte del espacio social global y poseen una autonomía relativa respecto de él y de los otros campos; c) la estructura del campo está dada por las relaciones de fuerza entre los factores actuantes (agentes e instituciones) en base a la desigual distribución del capital; d) todo campo posee un grado de indeterminación que no puede ser conculcado, salvo al precio de convertirlo en un aparato, en una institución opresiva por completo;<sup>22</sup> e) en los campos hay

---

<sup>21</sup> Bourdieu, Pierre. “El interés del sociólogo”, en: CD, pp. 108-9. El interés específico exigido por un campo puede adquirir incluso la forma de desinterés visto desde la perspectiva de otro campo, pero necesariamente requiere de la inversión o apuesta por algún determinado tipo de bien o valor, “participar de la *illusio* científica, literaria, filosófica, o cualquier otra, significa tomarse en serio (a veces hasta el punto de convertirlas, en este caso también, en cuestiones de vida o muerte) unas apuestas que, surgidas de la propia lógica del juego, fundamentan su seriedad, aun cuando puedan pasárselas por alto, o parecer «desinteresadas» y «gratuitas», a quienes a veces se califica de «profanos», o a quienes están comprometidos en otros campos (pues la independencia de los diferentes campos implica cierto grado de incomunicabilidad entre ellos)” [MP, p. 25].

<sup>22</sup> Un campo deviene en *aparato* cuando toda reacción de los dominados es inviable debido a la posesión por parte de los dominantes de los medios suficientes para anular cualquier resistencia; “hay historia sólo en la medida en que la gente se rebela, resiste, actúa. Las instituciones totales –asilos, prisiones, campos de concentración– o los estados dictatoriales son intentos de instituir un fin de la

agentes con diversas posiciones y capitales que buscan la apropiación o redefinición del capital en juego, para lo cual entran en lucha y emplean estrategias ligadas a las reglas propias de cada campo; f) los agentes del campo se definen de acuerdo con su posición en el campo, su trayectoria social y su *habitus*; g) todos los agentes poseen determinadas valoraciones e intereses comunes, que son los que hacen posible el campo y subyacen a los enfrentamientos y antagonismos que se dan en él; h) la historia del campo está presente en el conocimiento práctico que se exige a los agentes para participar; i) existe un efecto de campo generado por la lógica de la historia del campo a la que debe avenirse todo participante que ingresa a él; y j) la participación en el juego propio del campo contribuye a la reproducción del campo. De esta lista, no exhaustiva, de rasgos queremos resaltar brevemente nada más aquí – como paso introductorio a las especificaciones sobre la noción de *habitus*– la intrínseca relación existente entre campo y *habitus*: son conceptos doblemente históricos y relacionales ya que se conforman en base a las relaciones de sus propios componentes y, a su vez, a las relaciones entre ambas instancias. El campo, como *historia hecha cosa* y como juego, y el *habitus*, como *historia hecha cuerpo* y como sentido del juego, se condicionan mutuamente en su funcionamiento y en la configuración del mundo social; es imposible un campo sin la presencia de un *habitus* específico que lo dote de sentido y vincule en forma coherente sus componentes, a la vez que no puede haber *habitus* sin un campo que lo estructure y lo informe a partir de sus relaciones y de su propia lógica; “el principio de acción (...) estriba en la complicidad entre dos estados de lo social, entre la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa, o, más precisamente, entre la historia objetivada en las cosas, en forma de estructuras y mecanismos (los del espacio social o los campos), y en historia encarnada en los cuerpos, en forma de *habitus*, complicidad que establece una relación de participación casi mágica entre estas dos realizaciones de la historia”.<sup>23</sup>

---

historia. De manera que los aparatos representan un caso límite, lo que podríamos considerar un estado patológico de los campos” [ISR, p. 140]. En sentido muy similar se expresa en: Bourdieu, Pierre. “El mercado lingüístico”, en: SyC, pp. 157-8.

<sup>23</sup> MP, p. 198. Baranger señala con precisión esta interrelación entre campo y *habitus*: “la historia se objetiva en el *habitus* (“historia hecha cuerpo”) pero lo hace también en los campos (“historia hecha cosa”). Los *habitus* no operan en el vacío sino en el espacio social concebido como un espacio de lucha, conformado a su vez por una pluralidad de campos, que son otros tantos microcosmos que funcionan como sistemas de fuerzas en que los agentes compiten unos con otros. (...) El *habitus* y el campo son nociones que se demandan una a la otra” [Baranger, Denis. Op. cit., pp. 43-

Pues bien, la noción de *habitus* continúa el modo de pensar histórico, relacional y disposicional de Bourdieu y la dialéctica entre distintos polos (objetivo-subjetivo, exterior-interior, estructura-individuo, determinismo-libertad, etc.) pero ahora a nivel de los agentes. En la definición más completa que da Bourdieu de su concepto de *habitus* –de las numerosas presentes en sus diversos textos–, lo hace consistir en “sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta”.<sup>24</sup> El *habitus* es así ese sistema de disposiciones estables que surge de la interiorización de las relaciones y estructuras históricas dadas en la sociedad, que dota de regularidad a las conductas, percepciones, elecciones y pensamientos de los individuos y por el cual se da la concordancia entre las estructuras objetivas y subjetivas, ajuste en el que el conjunto englobado en el *habitus* tiene mucho mayor peso que los procesos intelectuales, luchas de ideas, tomas de conciencia, etc. El *habitus* no tiene según Bourdieu una mera función reproductora de las estructuras sociales, sino que también da lugar a prácticas transformadoras, tanto porque no es un sistema definitivo ni un programa cerrado de aptitudes introyectadas para siempre, como porque las nuevas situaciones a las que deben enfrentarse los agentes no son meras réplicas de aquellas en las que fue forjándose el *habitus*, por lo que requieren de nuevas propiedades que sólo pueden surgir de la renovación, reorganización y recreación de las disposiciones previas por parte de los

---

4]. Respecto de los rasgos generales de los campos, ver básicamente: Bourdieu, Pierre. “Algunas propiedades de los campos”, en: SyC.

<sup>24</sup> SP, p. 86. Y agrega en nota al pie, con ecos wittgenstenianos, a favor de las ventajas teóricas de su concepto: “como todos los conceptos disposicionales, el concepto de *habitus* (...) tal vez es válido ante todo por los falsos problemas y las falsas soluciones que elimina, las cuestiones que permite plantear de mejor manera o bien resolver, y las dificultadas apropiadamente científicas que hace emerger”. En la concepción del *habitus* bourdieusiano resuenan los ecos de los usos que hicieron de ese término Aristóteles, Tomás de Aquino, Durkheim, Weber, Husserl, Mauss y Panofsky; en el libro sobre Bourdieu de Ana Martínez [*Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica*. Op. cit.] hay una detallada exposición de las resonancias de la tradición filosófica en la noción de *habitus*, desde sus orígenes griegos con las *hexis* aristotélica hasta las elaboraciones contemporáneas.



agentes, en lo cual se plasman las capacidades activas y transformadoras –no simplemente pasivas y reproductoras– de ellos.<sup>25</sup> El *habitus* se desempeña como una segunda naturaleza, una naturaleza constituida socialmente; es lo histórico y social incorporado en el cuerpo, que adopta la forma de disposiciones interiorizadas bajo la forma de principios irreflexivos de acción, percepción y reflexión, resultantes de condiciones y estructuras objetivas y que, por lo tanto, están adaptadas inconscientemente a ellas, sin embargo, a su vez, esas disposiciones son fuente de nuevas representaciones y acciones y pueden afrontar distintas situaciones ya que incluyen capacidades organizadoras y generadoras basadas en la lógica praxeológica de los agentes. De aquí que el *habitus* sea una *estructura estructurada* que también actúa como *estructura estructurante* y que su historicidad relacional, presente tanto a través de la estructuración general del espacio como de las trayectorias particulares de los agentes, sea su principio explicativo por excelencia, sin que por eso llegue a determinarlo.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Justamente Bourdieu utiliza la voz latina *habitus* para evitar las connotaciones que tiene el usual vocablo francés *habitude* (hábito) y apartar el mero carácter reproductivo de éste de los aspectos generativos que también atribuye al *habitus*: “esta noción de *habitus* permite enunciar algo muy cercano a la noción de hábito, al tiempo que se distingue de ella en un punto esencial. (...) Pero, ¿por qué no usé hábito? El hábito se considera en forma espontánea como algo repetitivo, mecánico, automático, más reproductivo que productivo. Y yo quería hacer hincapié en la idea de que el *habitus* es algo poderosamente generador” [Bourdieu, Pierre. “El mercado lingüístico”, en SyC, pp. 154-5]. Aunque es necesario aclarar que el concepto de *habitus* va de unas primeras formulaciones más determinista y reproductivista a otras posteriores más abiertas y atentas a la transformación e invención. En *La reproducción* ('70), Bourdieu todavía expone una noción de *habitus* mucho más mecánica y ligada al carácter reproductor de las estructuras sociales y desatiende sus características activas y creativas (ver por ej.: Rep, p. 49), en tanto que a partir de los escritos posteriores resalta de igual modo el carácter generativo de este concepto. En este sentido, *Esbozo de una teoría de la práctica* ('72) es la primera sistematización explícita y extensa del modo en que Bourdieu concibe las prácticas sociales y el momento en que el concepto de *habitus* pasa a ocupar el lugar central dentro de ellas [cfr.: Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique (précédé de Trois études d'ethnologie kabyle)*. París, Seuil, 2000 (a partir de aquí ETP)]; en *La distinción* ('79) se relacionan por primera vez sistemáticamente las nociones de *habitus* y espacio social, lo cual implica una revisión y ampliación de la noción de *habitus* presente en los textos anteriores, que se continúa y adquiere forma cuasi-definitiva en *El sentido práctico* ('80) (muestra de esta continuidad es que Bourdieu considera que *La distinción* y *Sentido práctico* son dos libros complementarios, elaborados en conjunto, que resumen todas las inquietudes de la década del '70).

<sup>26</sup> Aquí cabe resaltar que la constitución y funcionamiento plenamente históricos del *habitus* sirve de eje de la crítica –o más bien, de una de las críticas– que Bourdieu realiza a la teoría de Habermas, en este caso por el carácter a-histórico y las divisiones abstractas que encuentra en ella: “el *habitus*, en tanto estructura estructurante y estructurada, involucra en las prácticas y pensamientos esquemas prácticos de percepción resultantes de la encarnación –a través de la socialización, la ontogénesis– de estructuras sociales, a su vez surgidas del trabajo histórico de generaciones exitosas (filogénesis). Afirmar esta *doble historicidad de las estructuras mentales* es lo que distingue a la praxeología que yo propongo de los esfuerzos por construir una pragmática universal a la manera de Apel y Habermas. (...) La praxeología es una antropología universal que toma en cuenta la

Con la noción de *habitus*, Bourdieu busca oponerse al mecanicismo del estructuralismo y reintroducir la capacidad generativa no ya del sujeto trascendental del idealismo sino del agente empírica y socialmente actuante; las anticipaciones del *habitus* se desempeñan como hipótesis prácticas en las que laten las experiencias pasadas de los agentes y aseguran la continuidad entre éstas, las actuales y las futuras en base a las capacidades práctico-realizativas de los agentes (y no las cognitivo-representacionales) incardinadas en los cuerpos, *hechas cuerpo*.<sup>27</sup> Al igual que es un principio generador que surge de las condiciones socio-históricas sin que éstas se reproduzcan idénticamente a través de él, el *habitus* engendra conductas adaptadas y que se corresponden con las estructuras objetivas sin por ello generarlas en forma automática; el *habitus* se define en principio en relación con *potencialidades objetivas*, que no provienen del cálculo consciente de los agentes, sino que son producto de la urgencia del actuar y generan disposiciones preadaptadas a las condiciones. El *habitus* no deviene de necesidades causales, como así tampoco de la reflexión deliberativa, en el ancho rango entre estos dos márgenes se encuentra el espacio de las conductas que genera: “historia incorporada, naturalizada, y de ese modo olvidada en cuanto tal, el *habitus* es la presencia actuante de todo el pasado del cual es el producto: por lo tanto, es lo que confiere a las prácticas su *independencia*

---

historicidad, y por ende la relatividad, de las estructuras cognitivas, si bien registra el hecho de que los agentes ponen universalmente en funcionamiento dichas estructuras históricas” [ISR, pp. 180-1]. Por otra parte, respecto del entrecruzamiento teórico con otro de los autores tomados en nuestra tesis, Searle encuentra un punto de paralelismo entre sus elaboraciones y las de Bourdieu y sostiene en *La construcción de la realidad social* que “si lo entiendo correctamente, el importante trabajo de Pierre Bourdieu sobre el “habitus” versa sobre el mismo tipo de fenómenos que yo llamo el Trasfondo” [CSRy, p. 132 (CRSo, p. 143)]. En una mirada poco detallista podríamos coincidir en que versan sobre fenómenos similares, pero con más rigurosidad el cariz que le otorga cada uno a sus conceptos es muy distinto ya desde una cuestión basal y clave: para Searle el *trasfondo* es el soporte no intencional de un acto que sirve para que la intencionalidad se constituya y determine el sentido de ese acto, en tanto que para Bourdieu el *habitus* ya incluye un sentido determinado y no es complementado por, ni sirve de medio de expresión de, una intención ulterior.

<sup>27</sup> Charles Taylor, en su lectura wittgensteiniana de Bourdieu, resalta justamente la importancia del *habitus* en cuanto a que otorga toda la prioridad al agente como agente de prácticas y sólo en forma secundaria de representaciones, por ello lo considera un concepto potencialmente fructífero en el campo de las ciencias sociales y, en base a ello, termina asociando directamente las teorías de Bourdieu y Wittgenstein: “así, él [Bourdieu] recurre a una imagen muy próxima a la que yo he atribuido a Wittgenstein. Las reglas expresas sólo pueden funcionar en nuestras vida en compañía de un sentido no formulado dentro de un código en el cuerpo. Este *habitus* es el que “activa” las reglas. Si Wittgenstein nos ha ayudado a romper con el yugo del intelectualismo, Bourdieu ha empezado a explorar cómo las ciencias sociales pueden ser recreadas, una vez liberadas de sus garras distorsionadoras”. Taylor, Charles. “Seguir una regla”, en: *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona, Paidós, 1997, p. 238 [*Philosophical Arguments*. Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1995].

*relativa* con referencia a las determinaciones exteriores del presente inmediato. (...) Espontaneidad sin conciencia ni voluntad, el *habitus* no se opone menos a la necesidad mecánica que a la libertad reflexiva, a las cosas sin historia de las teorías mecanicistas que a los sujetos “sin inercia” de las teorías racionalistas”.<sup>28</sup>

Es así que el *habitus* posee una capacidad de generación indeterminada, pero limitada social e históricamente en forma estricta por las condiciones de su producción, por lo que –a partir de las regularidades objetivas de la lógica del campo– genera las conductas que son valoradas positivamente y excluye las conductas valoradas negativamente por no adaptarse a las condiciones del campo, de este modo el *habitus* aparece siempre *ya adaptado* a las condiciones sociales en que es producido. El *habitus* actúa como un esquema de producción flexible que por ello puede generar múltiples prácticas a partir de pocos principios, su sistematicidad es incorporada, no producto de la actividad consciente, y da lugar a una *naturaleza* basada en la creencia social, que implica el desconocimiento u olvido de las condiciones estructurales por las que fue engendrado. En este sentido, el *habitus* es historia hecha naturaleza debido a que tiene como requisito de su desarrollo el olvido de la historia y engendra la adhesión tácita a las relaciones y divisiones del mundo social, que son aceptadas como evidentes, como *naturales*; es por eso que ante la presencia de condiciones de contexto similares a aquellas en que se conformó, el *habitus* logra su mayor eficacia y activa las disposiciones más favorables a esa situación.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> SP, pp. 91-2. También al respecto: “siendo el producto de la incorporación de la necesidad objetiva, el *habitus*, necesidad hecha virtud, produce estrategias que, por más que no sean el producto de una tendencia consciente de fines explícitamente presentados sobre la base de un conocimiento adecuado de las condiciones objetivas, ni de una determinación mecánica por las causas, se halla que son objetivamente ajustadas a la situación. La acción que guía al “sentido de juego” tiene todas las apariencias de la acción racional que diseñaría un observador imparcial, dotado de toda la información útil y capaz de dominarla racionalmente. Y sin embargo no tiene la razón por principio. (...) El *habitus* mantiene con el mundo social del que es producto una verdadera complicidad ontológica, principio de un conocimiento sin conciencia, de una intencionalidad sin intención y de un dominio práctico de las regularidades del mundo que permite adelantar el porvenir sin tener ni siquiera necesidad de presentarlo como tal” [Bourdieu, Pierre. “Fieldwork in philosophy”, en: CD, pp. 23-4]. Esta complicidad ontológica que invoca Bourdieu es complementaria de la mencionada complicidad entre campo y *habitus* y de la doble existencia de lo social, en las cosas y en los cuerpos.

<sup>29</sup> Cfr.: “el *habitus*, sistema de disposiciones adquiridas en la relación con un cierto campo, se vuelve eficiente, operante, cuando encuentra las condiciones de su eficacia, es decir condiciones idénticas o análogas a aquellas de las que es producto. Se vuelve generador de prácticas inmediatamente ajustadas al presente y aun al porvenir inscripto en el presente (de allí la ilusión de finalidad) cuando encuentra un espacio que propone a título de posibilidades objetivas lo que lleva en

Que los agentes puedan dar razones o reconstruir racionalmente sus acciones no implica que éstas hayan tenido la razón por principio, el *habitus* no genera previsiones racionales sino que posibilita *anticipaciones razonables*; lo que predomina no es el cálculo racional de agentes libres sino una anticipación más o menos adaptada en forma pre-reflexiva a las oportunidades objetivas del contexto y la tradición. De aquí que el *habitus* esté ligado a lo impreciso, lo vago, a una lógica práctica espontánea que nunca alcanza la regularidad postulada por los principios racionales, “es necesario guardarse de buscar en las producciones del *habitus* más lógica de la que hay en él: la lógica de la práctica es ser lógica hasta el punto donde ser lógico cesaría de ser práctico”.<sup>30</sup> La teoría del *habitus* no excluye como modos posibles de acción a la elección estratégica y la deliberación consciente, pero sostiene que éstas son minoritarias comparativamente con las demás y desarrolladas en especial por agentes educados para y dispuestos a mantener ese tipo de conductas. El *reservorio* de las disposiciones del *habitus* es el cuerpo, cuerpo que está socialmente formado y no requiere de órdenes conscientes o voluntarias para desempeñarse en forma eficaz y armónica con el campo; “los esquemas del *habitus*, formas de clasificación originarias, deben su eficacia propia al hecho de que funcionan más allá de la conciencia y del discurso, luego fuera de las influencias del examen y del control voluntario: orientando prácticamente las prácticas, esconden lo que se denominaría injustamente unos *valores* en los gestos más automáticos o en las técnicas del cuerpo más insignificantes en apariencia (...) y ofrecen los principios más fundamentales de la construcción y de la evaluación del mundo social”.<sup>31</sup> Bourdieu piensa el *habitus*

---

él a título de *propensión* (...), de disposición (...), porque se constituyó por la incorporación de las estructuras (...) de un universo semejante” [Bourdieu, Pierre. “El interés del sociólogo”, en: CD, p. 111]. Esto no implica recaer en una concepción reproductivista o mecánica del *habitus*, pues si bien necesita de condiciones análogas para desempeñarse, funciona como transformador parcial de las condiciones históricas en las que se engendra: “el *habitus* es un producto de los condicionamientos que tiende a reproducir la lógica objetiva de dichos condicionamientos, pero sometiéndola a una transformación; es una especie de máquina transformadora que hace que “reproduzcamos” las condiciones sociales de nuestra propia producción, pero de manera relativamente imprevisible, de manera tal que no se puede pasar sencilla y mecánicamente del conocimiento de las condiciones de producción al conocimiento de los productos” [Bourdieu, Pierre. “El mercado lingüístico”, en: SyC, pp. 155-6].

<sup>30</sup> Bourdieu, Pierre. “La codificación”, en: CD, p. 86.

<sup>31</sup> LD, p. 477. Y sostiene unas líneas más abajo: “el principio de esta actividad estructurante [de los agentes] no es, como lo quiere el idealismo intelectualista y antigenético, un sistema de formas y de categorías universales, sino un sistema de *esquemas incorporados* que, constituidos en el curso de la historia colectiva, son *adquiridos* en el curso de la historia individual, y funcionan *en la práctica y para la práctica* (y no para unos fines de puro conocimiento)”.

como concepto mediador entre los extremos representados por la espontaneidad, libertad o racionalidad, por un lado, y la coerción, necesidad o automatismo, por el otro, si puede funcionar es gracias a las exigencias del contexto pero sólo sobre aquellos individuos que, por su formación, están en condiciones de percibir dichas exigencias y presentan las disposiciones adecuadas; por ello, la noción de *habitus* se opone por igual al mecanicismo y al finalismo en lo que hace al análisis de la acción, pues implica tanto la adaptación y reacción a las coordenadas del campo como la capacidad de enfrentar situaciones novedosas y generar nuevas conductas. En la visión bourdieusiana, los agentes nunca están completamente amoldados al contexto y tampoco cabalgan libremente sobre él, son individuos activos y creativos, pero esta propiedad no surge de espacios indeterminados sino de la presión ejercida por las coacciones estructurales.

Los *habitus* configuran sistemáticamente las acciones y la percepción de dichas acciones por parte de los agentes, son principios generadores de prácticas y, al mismo tiempo, del modo en que son comprendidas esas prácticas ya que actúan como directrices de clasificación, de visión y de apreciación, generan elecciones, gustos, estilos de vida e identidades y se constituyen en sistemas de *enclasamiento* que organizan el espacio a partir de clases lógicas que, a su vez, responden a la estructura del espacio social. Por ello, las estructuras cognitivas de los agentes son estructuras sociales incorporadas a través de las cuales construyen y unifican el mundo social y dotan de estabilidad y razonabilidad a sus prácticas; “el conocimiento práctico del mundo social que supone la conducta “razonable” en ese mundo elabora unos esquemas clasificadores (...), esquemas históricos de percepción y apreciación que son producto de la división objetiva en clases (clases de edad, clases sexuales, clases sociales) y que funcionan al margen de la conciencia y del discurso. Al ser producto de la incorporación de las estructuras fundamentales de una sociedad, esos principios de división son comunes para el conjunto de los agentes de esa sociedad y hacen posible la producción de un mundo común y sensato, de un mundo de sentido común”.<sup>32</sup> Esta estrecha conexión del *habitus* con las posiciones y trayectorias de los

---

<sup>32</sup> LD, p. 479. Esta característica estructurada y estructurante es también lo que otorga una función central al *habitus* respecto de las instituciones, ya que es lo que permite *complementar* las instituciones y que éstas mantengan su fuerza y estructuren la vida de los agentes a través de una continuidad que se debe en parte a la reinención ejercida por el *habitus*: “principio generador

agentes en el espacio social lleva a que Bourdieu establezca la existencia del *habitus individual*, encarnado en el cuerpo de cada agente, y del *habitus de clase o grupo*, ligado a condiciones que son homogéneas y generan propiedades semejantes. Este último está reflejado tanto en las propiedades objetivadas como en las incorporadas y se presenta como primario y conformador del anterior, ya que la irreversibilidad de los procesos de aprendizaje hace que las prácticas introducidas por los sucesivos *habitus* siempre partan de lo inculcado en las etapas previas (familia, escuela, universidad, trabajo, etc.) y nunca de una reconstrucción desde cero; por ello, el *habitus* individual consiste en una variación particular del *habitus* de su grupo o de su clase.

Hechas estas precisiones acerca de distintos rasgos y conceptos centrales de la teoría social de Bourdieu, que retomaremos en diferentes momentos de nuestra exposición, es el momento indicado para abordar su concepción de las prácticas sociales. Deseamos aclarar que dejamos en suspenso ciertas apreciaciones sobre cuestiones de nuestro interés tratadas en esta primera parte, las que explicitaremos hacia la parte final del capítulo, dado que presentan una estrecha interconexión con conceptos aún no desarrollados y de intentar expresarlas aquí seguramente incurriríamos en planteos parcializados –de los que sabemos que no estamos exentos, pero que evitamos incrementar–.

## **II) Las prácticas re-vestidas de agentes, estrategias y racionalidad propia**

Tras haber expuesto los principales aspectos de la teoría social de Bourdieu que resultan clave para comprender sus reflexiones, nos abocamos en este segundo tramo del capítulo a especificar su visión acerca de las prácticas sociales, movimiento a través del cual quedaremos en posesión de los elementos teóricos necesarios para

---

largamente instalado por improvisaciones reguladas, el *habitus* como sentido práctico opera la *reactivación* del sentido objetivado en las instituciones: (...) el *habitus* (...) es el que permite habitar las instituciones, apropiárselas de manera práctica, y por lo tanto mantenerlas en actividad, en vida, en vigor, arrancarlas continuamente al estado de letra muerta, de lengua muerta, hacer revivir el sentido que se encuentra depositado en ellas, pero imponiéndoles las revisiones y las transformaciones que son la contraparte y la condición de la reactivación. Más aún, es aquello por medio de lo cual encuentra la institución su realización plena” [SP, p. 93].

abordar de manera apropiada su concepción de ese tipo especial de práctica social que son las prácticas lingüísticas, tarea que emprenderemos en el tercer apartado del capítulo. Hemos estructurado esta segunda parte en dos secciones: a) la primera, en que desarrollamos las nociones con que Bourdieu piensa la teoría de la práctica, centrándonos en aquellas categorías que le sirven para resaltar la especificidad que encuentra en las prácticas sociales (en contraposición a los modelos intelectualistas y teleológicos de la acción básicamente); y b) la segunda, en que nos dedicamos a analizar la dinámica y la lógica que ve reflejadas en dichas prácticas y la vinculación que presentan con la concepción de racionalidad que defiende.

#### **a) Agentes, sentido práctico y estrategias**

Hemos visto en el apartado anterior que Bourdieu se opone a la filosofía de la conciencia sustentada en la idea moderna de un sujeto que se distinguiría por detentar una racionalidad universal y por la posesión exclusiva de capacidades cognitivas y volitivas específicas, propiedades que deberían constituir el eje primordial de atención en cualquier análisis de la acción; frente a esto, Bourdieu enarbola la categoría de *agente* (por oposición a la de *sujeto*) y remarca los vínculos e interdependencia que éste mantiene en su conformación con los *habitus*, campos, sentidos prácticos y estrategias incardinados en el cuerpo. Al reemplazar la noción de sujeto por la de agente, Bourdieu desplaza el enfoque mentalista ligado al primero en favor de la atención a los factores sociales constitutivos del segundo, mediante lo cual lejos está de eliminar al agente individual y sus capacidades propias sino que subraya en todo momento que los más diversos componentes de la individualidad del agente (pensamientos, deseos, creencias, etc.) tienen como suelo de aparición y de actuación a una corporeidad, historia y estructuras que son sociales; “esto no implica que los individuos sean meras “ilusiones”, que no existan; existen como *agentes* –y no como individuos biológicos, actores o sujetos– que están socialmente constituidos en tanto que activos y actuantes en el campo en consideración por el hecho de que poseen las propiedades necesarias para ser efectivos, para producir efectos, en dicho campo. (...)

los agentes sociales no son “partículas” mecánicas empujadas y tironeadas de aquí para allá por fuerzas extrañas”.<sup>33</sup> El agente se constituye a partir de las determinaciones objetivas del campo y las subjetivas encarnadas en el *habitus*; campo y *habitus* son las estructuras sobre las que se cimienta la subjetividad, pero entendiendo estructura no en forma de hipóstasis abstracta y ahistórica autogenerativa, sino como producto de las acciones y luchas entre grupos e instituciones acaecidas en diferentes contextos y momentos históricos, a partir de las cuales se van consolidando ciertos elementos y prácticas que aparecen como determinantes en un momento dado. En la visión bourdieusiana, por un lado, la ascendencia del campo en la conformación de la subjetividad se manifiesta en que la estructura de las relaciones objetivas existente entre los agentes determina lo que es posible para cada uno de ellos y así orienta sus acciones y decisiones; en tanto que, por el otro, el *habitus* conecta con un modo de subjetivación vinculado directamente con disposiciones corporales y trayectorias que no pueden ser reducidas a la mera reproducción de las estructuras sociales, ni a actos de auto-creación individual, sino que rescatan un espacio propio –pero no aislado– para la subjetividad del agente.

Bourdieu busca romper de este modo con los modelos conductistas e intelectualistas de la acción y también con la oposición entre materialismo positivista e idealismo intelectualista en cuanto a la constitución de los agentes y de las prácticas; a través de la articulación entre las nociones de *habitus* y agente subraya la función constitutiva no sólo de la propia subjetividad, sino también del espacio social del que participa el agente y que le provee de los elementos necesarios para su existencia, con lo que rescata tanto el carácter condicionado y coaccionado como activo y constructor del agente, “la tendencia a la autorreproducción de la estructura sólo se realiza cuando

---

<sup>33</sup> ISR, pp. 146-7. Bourdieu deja en claro que el estructuralismo que quita todo valor al sujeto y la filosofía de la conciencia basada en el sujeto son los dos extremos teóricos entre los que se mueve y que busca superar a través de recuperar la fuerza de las nociones de agente y *habitus*: “quería reintroducir de alguna manera a los agentes, que Lévi-Strauss y los estructuralistas, especialmente Althusser, tendían a abolir, haciendo de ellos simples epifenómenos de la estructura. Digo bien agentes y no sujetos. (...) Se puede comprender retrospectivamente (...) el recurso a la noción de *habitus*, viejo concepto aristotélico-tomista que volví a pensar completamente, como una manera de escapar a esta alternativa entre el estructuralismo sin sujeto y la filosofía del sujeto” [Bourdieu, Pierre. “Fieldwork in philosophy”, en: CD, pp. 22-3]. Esta reformulación de la noción de sujeto por supuesto que alcanza también el ámbito del conocimiento, según Bourdieu si es irremediable aún hablar de *sujeto* en la esfera de las ciencias, entonces sólo cabe considerar como sujeto del conocimiento no a entidad individual o supra-comunitaria alguna, sino a “la lógica de un campo científico que ha alcanzado cierto grado de acumulación y realización” [MP, p. 271].



logra la colaboración de agentes que han internalizado su necesidad específica bajo la forma de *habitus* y que son *productores activos*, aun si consciente o inconscientemente contribuyen a la reproducción. (...) En suma, la teoría del *habitus* apunta a excluir los “sujetos” (...), tan caros a la tradición de las filosofías de la conciencia, sin aniquilar a los agentes en beneficio de una estructura hipotética, aun cuando estos agentes sean el producto de dicha estructura y hagan y rehagan continuamente esa estructura, pudiendo llegar incluso a transformarla radicalmente bajo determinadas condiciones estructurales”.<sup>34</sup> El reemplazo de la categoría de sujeto por la de agentes está en relación directa con la nueva dimensión que toma el cuerpo en el análisis bourdieusiano; las técnicas, actividades y adquisiciones corporales priman por sobre las instancias intelectuales en las que se centraba el enfoque de la filosofía del sujeto. Todas las capacidades y prácticas sociales aquí tienen anclaje en el cuerpo, y éste, a su vez, está anclado en el mundo histórico y social, “el cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo (en forma de *hexis* y de *êidos*). Las propias estructuras del mundo están presentes en las estructuras (o, mejor aún, en los esquemas cognitivos) que los agentes utilizan para comprenderlo”.<sup>35</sup> Claro que Bourdieu no entiende las estructuras cognitivas como formas de la conciencia, sino como esquemas prácticos, como disposiciones corporales que han sido internalizadas de tal modo que no requieren de la participación de instancias reflexivas para su funcionamiento y, por lo tanto, actúan como reserva de conocimientos y capacidades que van más allá de la conciencia y del discurso. El *habitus* está inscrito en el cuerpo del agente —que es un cuerpo biológico socializado y, por lo tanto, colectivo y transindividual— a la manera de vínculos y leyes incorporados, disposiciones duraderas y estables —no por ello carentes de dinamismo— a través de las que se co-elabora el mundo, tarea en la que se forja un *espíritu de*

---

<sup>34</sup> ISR, pp. 181-2. En este sentido, Bourdieu considera que el *habitus* “restituye al agente un poder generador y unificador, elaborador y clasificador, y le recuerda al mismo tiempo que esa capacidad de elaborar la realidad social, a su vez socialmente elaborada, no es la de un sujeto trascendente, sino la de un cuerpo socializado, que invierte en la práctica de los principios organizadores socialmente elaborados y adquiridos en el decurso de una experiencia social situada y fechada” [MP, p. 181].

<sup>35</sup> MP, pp. 199-200. Respecto de la relación entre cuerpo socializado, *habitus* y superación de la filosofía de la conciencia, Bourdieu sostiene que “el *habitus* cumple una función que, en otra filosofía, se confía a la conciencia trascendente: es un cuerpo socializado, un cuerpo estructurado, un cuerpo que se ha incorporado a las estructuras inmanente de un mundo o de un sector particular de este mundo, de un campo, y que estructura la percepción de este mundo y también la acción en este mundo” [RP, p. 146].

*cuerpo* entre los agentes que posibilita la intercomprensión práctica y el acuerdo en los juicios y en la acción en forma independiente de los procesos conscientes. Así, el cuerpo se convierte en central en el aprendizaje, la socialización y la integración de los agentes; las técnicas corporales en que es formado el agente dentro de un campo generan la incorporación del orden social y los esquemas lógicos de dicho campo.<sup>36</sup> En este sentido, el cuerpo y los agentes están doblemente vinculados con las instituciones: por un lado, dado que el *habitus* incardinado en el cuerpo es lo que permite mantener la fuerza y revivir el sentido de las instituciones, es en la incorporación de los dispositivos de la institución *dentro* del agente donde ésta logra su realización total, y, por el otro, el agente encuentra en las instituciones los elementos para responder eficazmente a las necesidades que se le presentan como primordiales y es en la consustanciación con ellas donde se produce de manera más directa la confirmación y reafirmación de su propia subjetividad.<sup>37</sup>

El reemplazo del sujeto por los agente también está en estrecha conexión con el *sentido práctico*, noción que ayuda a Bourdieu en su ruptura con las concepciones por las cuales los agentes sociales y las instituciones o bien son vistos como átomos que actúan mecánicamente en respuesta a causas externas (objetivismo) o bien como sujetos racionales que actúan según su propia voluntad y de acuerdo con el conocimiento de las razones intervinientes (subjetivismo); “los «sujetos» son en realidad agentes actuantes y conscientes dotados de un *sentido práctico* (...), sistema adquirido de preferencias, de principios de visión y de división (lo que se suele llamar un gusto), de estructuras cognitivas duraderas (que esencialmente son fruto de la incorporación de estructuras objetivas) y de esquemas de acción que orientan la

---

<sup>36</sup> Es por ello que múltiples dispositivos educativos están orientados hacia el cuerpo en pos de naturalizar las clasificaciones y disposiciones socialmente instituidas: “la astucia de la razón pedagógica reside precisamente en el hecho de arrebatar lo esencial con la apariencia de exigir lo insignificante (...). La *hexis* corporal es la mitología política realizada, *incorporada*, vuelta disposición permanente, manera perdurable de estar, de hablar, de caminar, y, por ende, de *sentir* y de *pensar*” [SP, pp. 112-3].

<sup>37</sup> En cuanto a la realización de las instituciones vía la corporeidad de los agentes: “la institución (...) sólo está completa y es completamente viable si se objetiva duraderamente, no sólo en las cosas, es decir en la lógica, que trasciende a los agentes singulares, de un campo particular, sino también en los cuerpos, es decir en las disposiciones duraderas para reconocer y efectuar las exigencias inmanentes a ese campo” [SP, p. 94]. Y sobre la entrega mutua entre agentes e instituciones: “la ley que rige los intercambios entre los agentes y las instituciones puede enunciarse así: la institución da todo, comenzando por el poder sobre la institución, a aquellos que han donado todo a la institución, mas porque ellos no serían nada fuera de la institución y sin la institución y que no podrían renegar de la institución sin negarse en ello, privándose de todo lo que son para y por la institución a la que todo le deben” [LPS, p. 246].

percepción de la situación y la respuesta adaptada. El *habitus* es esa especie de sentido práctico de lo que hay que hacer en una situación determinada”.<sup>38</sup> El *sentido práctico* es el modo específico en que el *habitus* se expresa en los agentes y, por lo tanto, al igual que éste, es incorporado a través de largos procesos de aprendizaje y forjado al calor de los condicionamientos sociales; pensando aristotélicamente –lo cual no es ajeno al modo de reflexión bourdieusiano–, el *sentido práctico* significa la puesta en acto de las disposiciones propias del *habitus* que están incardinadas en el cuerpo en forma de potencia, de predisposiciones a actuar de determinada manera. Así, el *sentido práctico* se manifiesta en las disposiciones actuales a actuar, percibir, sentir y pensar de un cierto modo con que los agentes enfrentan efectivamente el mundo social y le otorgan sentido a las diferentes esferas, incluso a sus propias vidas, y es lo que permite que se concrete el ajuste entre las acciones subjetivas y las estructuras objetivas por el que los agentes son capaces de actuar correctamente –según lo que exija cada situación–, de manera no necesariamente consciente y sin poseer el dominio expreso de las operaciones implicadas para lograrlo; de aquí que el *sentido práctico* exceda toda la dotación teórica que pueda llegar a acompañarlo: “precisamente porque los agentes no saben nunca completamente lo que hacen, lo que hacen tiene más sentido del que ellos saben”.<sup>39</sup> Esto es posible porque los agentes logran *hacerse uno* con la práctica, *saben* tanto de ella que sus cuerpos aparecen como una extensión de las prácticas sin necesidad de seguir reglas de comportamiento o de estar en posesión de previsiones conscientes; en este punto se hacen claras, por un lado, la oposición de Bourdieu al modelo teleológico de acción y, por el otro, la influencia del modo en que Wittgenstein entiende la seguridad en el seguimiento de reglas sin que el individuo tome en cuenta o pueda explicitar la regla que está siguiendo.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> RP, p. 40.

<sup>39</sup> SP, p. 111. Sobre la función de ajuste final pre-reflexivo que cumple el *sentido práctico* entre el *habitus* (lado subjetivo) y el campo (lado objetivo): “la acción del sentido práctico es una especie de coincidencia necesaria –lo que le confiere la apariencia de la armonía preestablecida– entre un *habitus* y un campo (o una posición en un campo): quien ha asumido las estructuras del mundo (o de un juego particular) «se orienta» inmediateamente, sin necesidad de deliberar, y hace surgir, sin siquiera pensarlo, «cosas que hacer» (asuntos, *prágmata*) y que hacer «como es debido»” [MP, p. 189].

<sup>40</sup> Contra la visión teleológica de las prácticas, Bourdieu sostiene que “los agentes sociales que tienen el sentido del juego, que han incorporado un sinfín de esquemas prácticos de percepción y de valoración que funcionan en tanto que instrumentos de construcción de la realidad (...), no necesitan plantear como fines los objetivos de su práctica. No son como *sujetos* frente a un objeto (...) que

Así como es notoria la impronta de los escritos de Marx, Durkheim y Weber en los textos de Bourdieu, también lo es el pensamiento del segundo Wittgenstein en lo que concierne a la oposición a la tradición cartesiana basada en el sujeto de representación y el dualismo mente-cuerpo (y, por lo tanto, a las diferentes formas de subjetivismo e individualismo) y, más en particular, en lo que hace a la interpretación del seguimiento de reglas. Bourdieu coincide en que las representaciones mentales no son determinantes en la realización de un amplio rango de acciones, como así tampoco en el seguimiento de reglas, sino que las acciones están basadas en las prácticas sociales incardinadas en los *habitus* y las instituciones; hay una relación recíproca entre regla y acción, ambas devienen y se transforman mutuamente, por lo que las reglas son creadas y modificadas exclusivamente en la práctica. Bourdieu se apoya en Wittgenstein para enfrentarse a la concepción de regla presente en el estructuralismo de Lévi-Strauss y oponer a ella el concepto de *estrategia*, con el cual busca superar el determinismo objetivista e intelectualista basado en la *visión escolástica* del estructuralismo, “la noción de estrategia, tal como la he empleado, tenía como primera virtud tomar acto de las *coacciones estructurales* que pesan sobre los agentes (contra ciertas formas de individualismo metodológico) al mismo tiempo que de la posibilidad de *respuestas activas* a esas coacciones (contra cierta visión mecanicista del estructuralismo)”.<sup>41</sup> Bourdieu encuentra preferible la noción de

---

estaría constituido como tal por un acto intelectual de conocimiento; están, como se dice, *metidos de lleno en su quehacer* (...): están presentes en lo *por venir*, en lo por hacer, el quehacer (*pragma*, en griego) correlato inmediato de la práctica (*praxis*) que no se plantea como objeto de pensamiento, como posible mira en un proyecto, sino que está inscrito en el presente del juego” [RP, p. 145]. Para graficar esta simbiosis, Bourdieu utiliza en forma recurrente ejemplos acerca de los buenos deportistas y la destreza corporal que poseen para situarse en la posición exacta en que caerá la pelota.

<sup>41</sup> Bourdieu, Pierre. “Estrategias de reproducción y modos de dominación”, en: *Campo del poder y reproducción social. Elementos para un análisis de la dinámica de las clases*. Córdoba, Ferreyra Editor, 2007, p. 33 (a partir de aquí CPRS). El reconocimiento de Bourdieu hacia Wittgenstein queda expreso en múltiples lugares y escritos, por ejemplo: “Wittgenstein es sin duda el filósofo que me ha sido más útil en los momentos difíciles. Es una especie de salvador para los tiempos de gran apuro intelectual: cuando se trata de cuestionar cosas tan evidentes como “obedecer a una regla”. O cuando se trata de decir cosas tan simple (y, al mismo tiempo, casi inefables) como practicar una práctica” [Bourdieu, Pierre. “Fieldwork in philosophy”, en: CD, pp. 21-2]. Igualmente, en un artículo publicado al final de su carrera, Bourdieu pone en guardia sobre el modo en que Wittgenstein es (mal) usado como paraguas protector de amplio rango dentro de la filosofía y la sociología de las ciencias [cfr.: Bourdieu, Pierre. “Wittgenstein, le sociologisme et la science sociale”, en: Bouveresse, J., Laugier, S. y Rosat, J.-J. *Wittgenstein, dernières pensées*. Marseille, Agone, 2002]. Por otra parte, el más claro caso de una interpretación completamente wittgensteiniana de Bourdieu está en el mencionado artículo de Charles Taylor [“Seguir una regla”, op. cit.], donde establece un continuo entre el seguimiento de reglas *a la* Wittgenstein y el *habitus* bourdieusiano, aunque cabe señalar que en la lectura de Taylor está ausente por completo la concepción agonística de lo social que tiene Bourdieu,

*estrategia* a la de regla debido a que esta última suele tener, cuando menos, un carácter equívoco, ya que es utilizada indistintamente como principios jurídicos y normas explícitamente producidas en ámbitos institucionalizados, o como regularidades objetivas que se imponen a los agentes al participar en un juego y son interpretables estadísticamente, o como principio teórico construido por el observador para dar cuenta de ese juego. Además, en lo que hace en específico a la acción, es usual que o bien se den explicaciones mecanicista-conductistas del seguimiento de una regla (en las cuales ésta determina de antemano la conducta, actúa en forma coercitiva) o bien, en el otro extremo, se presenten visiones intelectualistas del dominio y conocimiento expreso de la regla como principio de la acción, que los agentes seguirían intencionalmente. Frente a esto, Bourdieu defiende el entramado teórico conformado por las nociones básicas de *estrategias*, *sentido práctico* y *habitus*: “es necesario inscribir en la teoría el principio real de las estrategias, es decir el sentido práctico, o, si se prefiere, lo que los deportistas llaman el sentido del juego, como dominio práctico de la lógica o de la necesidad inmanente de un juego que se adquiere por la experiencia del juego y que funciona más acá de la conciencia y del discurso (...). Nociones como las de *habitus* (o sistema de disposiciones), de sentido práctico, de estrategia, están ligadas al esfuerzo por salir del objetivismo estructuralista sin caer en el subjetivismo”.<sup>42</sup>

La noción de *estrategia* únicamente es comprensible a partir del concepto de *habitus*, éste hecha mano de estrategias prácticas, de estrategias que se basan en la razón práctica antes que en la razón teórica y no encuentran expresión en la clarificación de intereses u objetivos ni en la formalidad de las reglas. En conexión con el ámbito del *habitus*, en cuanto –como hemos visto– principio generador de prácticas que aparecen como regladas debido a su regularidad pero no responden a ninguna regla explícita, se da el paso desde la noción estructuralista de regla a la de

---

por lo que su mirada se aproxima más a los fundamentos teóricos de Habermas, por tomar de ejemplo, que a los del propio Bourdieu.

<sup>42</sup> Bourdieu, Pierre. “De la regla a las estrategias”, en: CD, pp. 68-9. Y un poco más adelante insiste con que “la noción de estrategia es el instrumento de una ruptura con el punto de vista objetivista y con la acción sin agente que supone el estructuralismo (...). Pero se puede rehusar ver en la estrategia el producto de un programa inconsciente sin hacer de él el producto de un cálculo consciente y racional. Ella es el producto del sentido práctico como sentido del juego” [CD, p. 70]. Las *estrategias* también se oponen a las teorías que se centran en la intención y hacen de la acción una proyección de ella: “los agentes sociales tienen «estrategias» que muy pocas veces se fundamentan en una verdadera intención estratégica” [RP, p. 147].

*estrategia* en Bourdieu, bajo el influjo de la concepción wittgensteiniana de regla en tanto instancia no determinada y abierta a nuevas continuaciones. En las estrategias de los agentes guiadas por el sentido práctico se da la articulación entre las estructuras objetivadas (en el campo y las instituciones básicamente) y las estructuras incorporadas (*habitus*) en base a la historia colectiva y los procesos de aprendizaje escolarizados de los agentes; “el principio de las estrategias filosóficas (o literarias, etcétera) no es el cálculo cínico, la búsqueda consciente de la maximización de la ganancia específica, sino una relación inconsciente entre un *habitus* y un campo. Las estrategias de las cuales hablo, son acciones que están objetivamente orientadas hacia fines que pueden no ser los que se persiguen subjetivamente”.<sup>43</sup> A través de este armazón teórico, Bourdieu resalta que la comprensión de las prácticas se mueve en el mismo nivel que las prácticas –está ínsita en nuestra actividad–; la comprensión *incorporada* de los agentes es la que predomina sobre las demás y se refleja en las estrategias que se llevan a cabo sin la necesidad de que sean efectivamente conscientes o persigan un objetivo prefijado. En este nivel pre-comprensivo –o, mejor dicho, de comprensión pre-reflexiva– es donde las nociones de *habitus*, *sentido práctico* y *estrategias* adquieren toda su relevancia y actúan como principios rectores y explicativos de las diferentes conductas, incluso de las lingüísticas.

## **b) Lógica de las prácticas y racionalidad**

La práctica posee para Bourdieu una lógica propia consistente en una lógica práctica que no se condice con la lógica de los principios abstractos, sino que tiene una temporalidad y un modo de organización que se relacionan directamente con el carácter espontáneo, irreversible, multifacético y de inmersión completa propio de las prácticas; prácticas en las que sin embargo pueden identificarse líneas directrices y fuerzas actuantes que configuran esquemas de acción pasibles de ser abordados sinópticamente. La lógica de la práctica es en realidad aquí la lógica del sentido práctico y, por lo tanto, está en dependencia de las disposiciones incluidas en el

---

<sup>43</sup> Bourdieu, Pierre. “Algunas propiedades de los campos”, en: SyC, pp. 140-1. Las estrategias disruptivas son en las que mejor se expresa una ruptura *adaptada* al campo y constituyen el modo de acción que permite la regeneración de un determinado campo; cuando los agentes están impedidos de llevar a cabo estrategias de ese tipo es que –como vimos en el apartado anterior– los campos devienen en *aparatos*, instituciones totalitarias y represivas.

*habitus* y de las condiciones, posiciones y trayectorias de los agentes en el campo. El otorgamiento de una lógica propia a las prácticas por parte de Bourdieu tiene por misión evitar la reducción de éstas a una mera aplicación de principios universalmente válidos y busca dotarlas en el plano teórico de similar densidad y complejidad a la que presentan en el mundo social; para ello, debe tenerse siempre en cuenta que las prácticas poseen una lógica sin por eso tener la lógica por fundamento, en el sentido de que su dinámica responde a las exigencias y fuerzas presentes en una situación concreta para quienes participan de ella –percibida de distinto modo de acuerdo con las particularidades de los agentes– y no al afán de lograr la representación más clara y completa de esa situación –intención propia de la *visión escolástica*–. La lógica práctica es, entonces, una lógica peculiar, variable, no determinable por reglas o estructuras constantes, opaca a los mismos agentes, que no persigue la coherencia como fin primordial y en ella el rigor es sacrificado en pos de la simplicidad y la eficacia; “la idea de la lógica práctica, lógica en sí, sin reflexión consciente ni control lógico, es una *contradicción en los términos*, que desafía la lógica lógica. Esta lógica paradójica es la de toda práctica o, mejor, de todo *sentido práctico*: atrapada por *aquello de lo que se trata*, totalmente presente en el presente y en las funciones prácticas que ella descubre allí bajo la forma de potencialidades objetivas”.<sup>44</sup>

Esta lógica de las prácticas, en cuanto esquemas prácticos susceptibles de modelización, es inseparable de la economía de las prácticas, economía sobre la cual vuelve en diversas oportunidades Bourdieu, siempre preocupándose por resaltar que la entiende en forma no economicista o reduccionista: las prácticas económicas no representan el modelo o paradigma de las prácticas sociales sino que constituyen un subproducto de éstas, son sólo un tipo más dentro de la economía de las prácticas que engloba a todas las prácticas sociales en general; “hay una *economía de las prácticas*, vale decir una razón inmanente de las prácticas, que no encuentra su “origen” ni en las “decisiones” de la razón como cálculo consciente ni en las determinaciones de mecanismos exteriores y superiores a los agentes. (...) romper con el economicismo

---

<sup>44</sup> SP, p. 146. Respecto de la lógica práctica y su irreductibilidad a la lógica teórica: “la práctica tiene una lógica que no es la de la lógica y, por consiguiente, aplicar a las lógicas prácticas la lógica lógica es exponerse a destruir, a través del instrumento empleado para describirla, la lógica que se pretende describir” [RP, p. 147].

para describir el universo de las economías posibles es escapar a la alternativa del interés puramente material, estrechamente económico, y del *desinterés*, y proveerse un medio de satisfacer el principio de razón suficiente que exige que no haya acción sin razón de ser, es decir sin interés o, si se prefiere, *sin inversión en un juego y en lo que está en juego, illusio, commitment*”.<sup>45</sup> De aquí se desprende la oposición de Bourdieu a las diversas formas de economicismo en la comprensión de las prácticas sociales (y también en la interpretación de su teoría) y a la *teoría de la acción racional* por fundarse en la ficción antropológica de que el cálculo y la elección racional son la base de todas las conductas de los actores y de su perdurabilidad en el tiempo. Por el contrario, Bourdieu considera que hay que apartarse de la filosofía de la conciencia encarnada en estas teorías; contra el sujeto calculador plantea un agente dispuesto a ingresar al juego del intercambio sin cálculos ni intenciones conscientes previas y frente a las acciones orquestadas y orientadas racionalmente, la presencia de una lógica *razonable* que genera acciones inteligibles sin estar sujeta a evaluaciones o decisiones deliberadas.

Estos posicionamientos se comprenden mejor al ponerlos en relación con las concepciones de interés y racionalidad que defiende Bourdieu. Su noción de interés o, más específicamente, *illusio* se opone a la de desinterés, a la de indiferencia y también al interés utilitarista y a la acción teleológica, es un producto de las condiciones y luchas dadas en el devenir socio-histórico e incluye al interés económico sólo como otro tipo más de interés. La *illusio*, como entrevimos en el apartado anterior, se refiere al hecho de estar atrapados por el juego, de creer fervientemente en el valor de lo que está en juego, que surge de la complicidad infra-consciente e infra-lingüística entre las estructuras mentales y las estructuras objetivas del espacio social, entre las estructuras y dinámicas del *habitus* y el campo; la *illusio* es la “inversión en el juego que es el producto del juego al mismo tiempo que es la condición del funcionamiento del juego: (...) todos aquellos que tiene el *privilegio* de invertir en el juego (...) aceptan el contrato tácito implicado en el hecho de participar del juego, de reconocer que *vale la pena* que sea jugado, y que los une a todos los otros participantes por una suerte de

---

<sup>45</sup> SP, p. 82. Asimismo: “*las prácticas conforman una economía*, esto es, siguen una razón inmanente que no puede restringirse a la razón económica, pues la economía de las prácticas puede ser definida en referencia a un amplio espectro de funciones y finalidades” [ISR, p. 159].



*collusion originaria*, más poderosa que todos los acuerdos abiertos o secretos”.<sup>46</sup> Este carácter histórico, no abstractamente universal, de la *illusio* se corresponde con el modo en que Bourdieu entiende la razón y con el *principio de razón (práctica) suficiente* que retoma y reformula. A través de éste asienta que los agentes no realizan actos gratuitos sino que su concreción siempre está en dependencia del interés que los lleva a participar del juego en un determinado campo: la *razón* (motivo) que mueve a los agentes no son razones teóricas, es la *illusio*; si bien esto no arrasa con toda racionalidad, sí restringe su capacidad de ser la guía de la acción, “no se puede hacer sociología sin aceptar lo que los filósofos clásicos llamaban el «principio de razón suficiente» y sin suponer, entre otras cosas, que los agentes sociales no hacen cualquier cosa, que no están locos, que no actúan sin razón. Lo que no significa que se suponga que son racionales, que tienen razón al actuar como actúan (...). Pueden tener comportamientos razonables sin ser racionales; pueden tener comportamientos de los que se pueda dar razón, como decían los clásicos, a partir de la hipótesis de la racionalidad, sin que estos comportamientos se hayan regido por el principio de la razón”.<sup>47</sup> Es claro que Bourdieu denomina a las conductas de los agentes como razonables, antes que racionales, ya que lo que hacen no es guiarse por principios universales abstractos o surgidos del cálculo consciente, sino por actuar de acuerdo con disposiciones adquiridas a través del contacto prolongado con ciertas regularidades centrales presentes en su formación y que, por lo tanto, sus prácticas se destacan por sobre todas las cosas por ser sensatas y adaptadas al entorno social.

En cuanto al tratamiento de la razón dentro de la óptica bourdieusiana, consideramos apropiado realizar un breve excursus sobre algunos alcances de su concepción de racionalidad –antes de introducirnos de lleno en las prácticas simbólicas y el lenguaje– ya que, aunque no ligue en forma directa con el eje de nuestra temática, nos es útil para precisar y comprender mejor ciertos

---

<sup>46</sup> LPS, p. 221. Y agrega un poco más adelante: “la *illusio* puede denominarse también interés, pero en un sentido que no es el del economicismo: interés por el juego que produce el juego, *libido* propiamente social, es decir, instituida y formada socialmente, que lleva a participar del juego inclinándose a notar la diferencia y así apartarse de la indiferencia para la que todo da igual” [LPS, pp. 221-2].

<sup>47</sup> RP, p. 140. En la parte inicial de *Las estructuras sociales de la economía* Bourdieu remarca en especial los alcances restringidos de la racionalidad e intereses económicos, así como el carácter históricamente constituido de la razón y la carencia de un fundamento último. Bourdieu, Pierre. *Las estructuras sociales de la economía*. Bs. As., Manantial, 2010 [*Les structures sociales de l'économie*. Paris, Seuil, 2000].

posicionamientos de Bourdieu que son clave en sus elaboraciones teóricas, en general, y respecto de sus contrapuntos con la teoría de Habermas, en particular.

Bourdieu parte de considerar la razón como un producto completamente histórico que no es universal *per se*, pero esto no lo conduce a apoyar alguna forma de determinismo histórico o de relativismo. De modo weberiano, Bourdieu afirma que la razón posee una historia social que puede explicar su génesis pero jamás su funcionamiento y sus implicaciones; ahora, se aparta de Weber en cuanto a que esas propiedades posean alcance universal, sino que responden a la dinámica específica de los campos en que se instituyen las condiciones para el desarrollo de la razón, condiciones que no funcionan como trasfondo de todos los ámbitos y que están ligadas a la mayor autonomía (siempre relativa) lograda por los campos en que los argumentos y demostraciones racionales tienen mayor peso que las demás fuerzas intervinientes; “la razón (...) es histórica de cabo a rabo; pero no estamos obligados en modo alguno a llegar a la conclusión, como suele hacerse, de que es reductible a la historia. En la historia, y sólo en ella, hay que buscar el principio de la independencia relativa de la razón respecto a la historia de la que es fruto; o, con mayor precisión, en la lógica propiamente histórica, pero absolutamente específica, según la cual se han instituido los universos de excepción donde se lleva a cabo la historia singular de la razón. Esos universos basados en la *scholé* y la distancia escolástica respecto a la necesidad y la urgencia, en particular económicas, propician unos intercambios sociales en los que las imposiciones sociales adoptan la forma de imposiciones lógicas (y viceversa)”.<sup>48</sup> Estas condiciones históricas de posibilidad de la razón, como resultado magnífico de la *visión escolástica*, encierran dentro de sí desigualdades sociales y el privilegio de los grupos dominantes que hegemonizan los bienes y modos de acción teóricos y poseen el poder y los instrumentos para esgrimir y tratar de instaurar la universalidad de los productos de la razón; de aquí que Bourdieu hable de *monopolio de lo universal* cuando se refiere a estas condiciones de surgimiento de

---

<sup>48</sup> MP, pp. 144-5. En la fundamentación de la inexistencia de una racionalidad omniabarcadora a la manera de un meta-juego que englobe a todos los demás, Bourdieu muestra su acuerdo y recurre a las reflexiones de la teoría de los *juegos de lenguaje* de Wittgenstein: “debido a que cada campo, en cuanto «forma de vida», es sede de un «juego de lenguaje» que permite el acceso a aspectos diferentes de la realidad, cabe interrogarse sobre la existencia de una racionalidad general, que trascienda las diferencias regionales, y, por muy intensa que pueda ser la nostalgia de la reunificación, no queda, sin duda, más remedio que renunciar, como Wittgenstein, a la busca de algo así como un lenguaje de todos los lenguajes” [MP, p. 132].

la razón y vea como legitimadores de dicho *monopolio* a quienes defienden la universalidad abstracta de la razón por sobre cualquier condicionamiento histórico o social.

Dentro de los partidarios del universalismo de la razón se encuentra Habermas, por ello Bourdieu ataca sus argumentos en diversas ocasiones, en especial le critica la universalización a la que somete a la razón comunicativa en base a una reconstrucción sin anclaje histórico, procedimiento que deviene en la deducción de estructuras trascendentales para el lenguaje y la comunicación. El distanciamiento de la razón y el lenguaje respecto de los contextos de surgimiento y utilización sólo pueden conducir, según Bourdieu, a desconocer los procesos y formas de organización específicos a partir de los cuales razón y lenguaje han ido obteniendo las propiedades que se les atribuyen y a considerar a éstas como transhistóricas e independientes de los campos que hacen posibles su desarrollo y eficacia; ante esto, señala como necesario hacer un abordaje histórico de los procesos racionales, pues de lo contrario se recaería en análisis parciales y sesgados que tienden a la idealización. Bourdieu desacredita la universalidad de la razón y de los intereses asociados a ella, pero avala la existencia de grupos y campos que se comportan de acuerdo con principios racionales, lo cual se debe al interés que poseen en los beneficios simbólicos de la racionalidad: la fuerza que posee la razón para determinar la conducta proviene del modo en que dichos grupos o campos defienden esos intereses en la racionalidad que no son sino los suyos propios (en cuanto a que son los que guían sus acciones y percepciones) y para los que reclaman universalidad; “sin hacer intervenir ninguna hipótesis metafísica (ni siquiera disfrazada de constatación empírica, como hace Habermas), cabe decir que la razón tiene fundamentos en la historia y que si la razón progresa, por poco que sea, es porque existen intereses en la universalización (...). Y las estrategias de universalización, que fundamentan todas las *normas* y todas las *formas* oficiales (...) y que se basan en la existencia universal de beneficios de universalización, son lo que hace que lo universal tenga universalmente unas posibilidades no nulas de realizarse”.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> RP, pp. 156-7. En sentido similar: “tengo tendencia a plantear el problema de la razón o de las normas de manera resueltamente historicista. En lugar de interrogarme sobre la existencia de “intereses universales”, preguntaré: ¿quién tiene interés en lo universal? O mejor: ¿cuáles son las condiciones sociales que deben ser satisfechas para que ciertos agentes tengan interés en lo universal?”

Bourdieu también critica la *teoría de la acción comunicativa* de Habermas debido a que lo acusa de incurrir en una forma de *visión escolástica* al pensar la sociedad sobre el modelo del debate y la comunicación racionales y considerar que se pueden extraer las principales implicaciones y características a partir de procedimientos formales, esto implica desconocer el carácter agonístico de lo social y, por lo tanto, del rol fundamental que cumplen las luchas –no siempre ni mayoritariamente conscientes o discursivas– en la conformación de los procesos y estructuras sociales. Por otra parte, orientar la búsqueda teórica hacia fundamentos normativos a-históricos, tal como hace Habermas, conduce según Bourdieu a escamotear el modo en que éstos se relacionan y son un producto específico del contexto, su universalidad nunca puede ser tal, y además sostiene que esgrimirlos como principio fundante de todos los momentos de la tarea científico-intelectual es entorpecer la investigación en nombre de una instancia que, en cierta medida, es extraña al objeto de análisis y a la dimensión en que es estudiado.<sup>50</sup> Más que preocuparse por la fundamentación normativa, a Bourdieu le interesan las bases institucionales que protegen y aseguran el pensamiento racional; de lo que se trata es de dotar de mayor vigor y autonomía a las instituciones en que se estimula a que las acciones y argumentos basados en la racionalidad sean respetados y adoptados de forma duradera por la totalidad de sus integrantes. Por ello, es defensor de las instituciones y la racionalidad científicas, pero no sobre el suelo de una razón trascendentalizada o desmaterializada, sino atravesadas por las condiciones y los enfrentamientos presentes en los campos que les son más propicios y que las han hecho surgir, campos en los que también debe enfrentarse con distintos condicionamientos e intereses que buscan imponer la regulación de las relaciones

---

(...) En una palabra, en ciertos campos, en un cierto momento y por un cierto tiempo (es decir, de manera no irreversible), hay agentes que tienen intereses en lo universal. (...) Hay una historia de la razón; eso no quiere decir que la razón se reduzca a su historia sino que hay condiciones históricas de aparición de las formas sociales de comunicación que hacen posible la producción de verdad” [Bourdieu, Pierre. “Fieldwork in philosophy”, en: CD, p. 41].

<sup>50</sup> Ante una pregunta por la búsqueda de fundamentación normativa para la teoría social por parte de Habermas, Bourdieu responde que “se puede plantear esta cuestión de una vez por todas, al comienzo. Luego, tenerla por resuelta. Por mi parte, creo que es necesario plantearla de manera empírica, histórica. (...) Y descubro también que en un campo, en un determinado momento, la lógica del juego está hecha de tal manera que ciertos agentes tienen *interés* en lo universal. (...) En una palabra, no se puede plantear en términos absolutos el problema del fundamento: es una cuestión de grado y se pueden construir instrumentos para arrancarse, al menos parcialmente, a lo relativo” [Bourdieu, Pierre. “Fieldwork in philosophy”, en: CD, p. 43].

sociales mediante otros principios. De aquí que Bourdieu, en su posicionamiento frente a Habermas, sea crítico de la universalidad a-histórica de la razón y, a la vez, defensor de una razón ligada a la razón ilustrada y, sobre todo, a la razón científica; “sólo una política realista de la razón científica puede contribuir a la transformación de las estructuras de comunicación (...). Yo no pienso que la razón habite en la estructura de la mente o del lenguaje. Reside, más bien, en ciertos tipos de condiciones históricas, en ciertas estructuras históricas de diálogo y comunicación no violenta. (...) A pesar de Habermas, la razón en sí misma tiene una historia: no está, gracias a Dios, ya inscrita en nuestro pensamiento o en nuestro lenguaje. El habitus (científico u otro) es un trascendente, pero un *trascendente histórico* estrechamente conectado con la estructura y la historia del campo”.<sup>51</sup>

Bourdieu traduce su posicionamiento teórico respecto de la razón, al que denomina *racionalismo historicista* o *historicismo racionalista*, en un insistente llamado a llevar adelante una *Realpolitik* de la razón, una política realista que frente a las desiguales condiciones sociales de acceso a los elementos generados por la racionalidad –y superando la ilusión escolástica de que la razón se impone por su propia fuerza– abogue por la consolidación de la autonomía de los campos que se guían de acuerdo con principios racionales y, de este modo, tienda a hacer progresar la razón en la historia; “cualquier proyecto de reforma del entendimiento, si sólo

---

<sup>51</sup> ISR, pp. 235-7. Es necesario señalar que Bourdieu suaviza la confrontación entre su posición y la de Habermas en base a la coincidencia en una defensa de la razón en sentido amplio y a poner en guardia frente a las diferentes tradiciones intelectuales de cada uno: “no estoy seguro de que la oposición sea tan radical como puede parecer, a primera vista, entre el racionalismo historicista que yo defiendo –con la idea de historia social de la razón o de campo científico como lugar de la génesis histórica de las condiciones sociales de la producción de la razón– y el racionalismo neokantiano, que intenta fundarse en razón científica apoyándose en los logros de la lingüística, como en Habermas. El relativismo racionalista y el absolutismo ilustrado pueden reencontrarse en la defensa del *Aufklärung*... (...) Exagero, evidentemente, en mi esfuerzo por “torcer el bastón en el otro sentido”. Pero pienso, en todo caso, que las diferencias no son todo lo que uno cree mientras se ignora el efecto de *prisma deformante* que ejercen, tanto sobre la producción como sobre la recepción, los campos intelectuales nacionales y las categorías de percepción y de pensamiento que ellos imponen e inculcan” [Bourdieu, Pierre. “Las condiciones sociales de la circulación de las ideas”, en: *Intelectuales, política y poder*. Bs. As., Eudeba, 2005, p. 166 (a partir de aquí IPP)]. Cabe señalar que Craig Calhoun, en “Habitus, Field and Capital: The Question of Historical Specificity”, encuentra similitudes en los planteos de Habermas y Bourdieu en base a la vinculación a una perspectiva de teoría crítica en sentido amplio, en la oposición a la filosofía del sujeto y en abreviar tanto de fuentes marxistas como weberianas en busca de superar la oposición entre teoría y práctica, pero señala que difieren claramente en cuanto al rechazo de Bourdieu a las aproximaciones de tipo teórico encarnadas en la *teoría de la acción comunicativa* y el desinterés de Habermas por el dominio práctico y las estrategias de los agentes en los procesos sociales [Cfr.: Calhoun, Craig. “Habitus, Field and Capital: The Question of Historical Specificity”, en: Calhoun, Craig, LiPuma, Edward and Postone, Moishe (eds.). *Bourdieu: Critical Perspectives*. Chicago, University of Chicago Press, 1993].

cuenta con la fuerza de la predicación racional para hacer progresar la causa de la razón, sigue prisionera de la ilusión escolástica. Por lo tanto, no queda más remedio que recurrir a una *Realpolitik* de lo universal, forma específica de lucha política orientada a defender las condiciones sociales del ejercicio de la razón y las bases institucionales de la actividad intelectual, y a proporcionar a la razón los instrumentos que constituyen la condición de su realización en la historia”.<sup>52</sup> En el campo de las ciencias es donde mejor se cumplen las aspiraciones universales de la racionalidad, por ello Bourdieu defiende en particular una *Realpolitik* de la razón científica, *Realpolitik* involucrada y activa en la transformación de las formas de organización social de la producción, circulación e intercambio científicos en pos de fortalecer el ejercicio de las prácticas que tienen por interés lo universal y así asegurar el desarrollo real de la razón científica. Debido a que las formas de dominación se vuelven cada vez más racionalizadas, se hace necesario recurrir a la utilización de los productos de la razón científica para librar batalla, pero esto sólo puede hacerse a través de la lucha política por ampliar y equilibrar las condiciones de acceso a los campos en que funcionan los elementos *universales* de dicha razón.<sup>53</sup> Esta lucha política por ampliar los alcances de la razón difiere claramente tanto de quienes descreen de toda posible universalización de la razón como de aquellos que

---

<sup>52</sup> MP, p. 108. Asimismo, sobre la necesidad de la *Realpolitik* de la razón para dejar atrás la ilusión escolástica, sostiene que “un análisis realista del funcionamiento de los campos de producción cultural, lejos de abocar a un relativismo, invita a superar la alternativa del nihilismo antirracionalista y anticientífico, y del moralismo del diálogo racional para proponer una verdadera *Realpolitik de la razón*. (...) Todo proyecto de desarrollo del espíritu humano que, olvidando el arraigo histórico de la razón, cuente con la única fuerza de la razón y de la prédica racional para hacer progresar las causas de la razón, y que no apele a la lucha política para tratar de dotar a la razón y la libertad de los instrumentos propiamente políticos que constituyen la condición de su realización en la historia, continúa todavía prisionero de la ilusión escolástica” [RP, pp. 218-9].

<sup>53</sup> Cfr.: “nos dirigimos hacia universos en los que cada vez serán más necesarias las justificaciones técnicas, racionales, para dominar y en los que los dominados, a su vez, podrán y cada vez más tendrán que emplear la razón para defenderse contra la dominación, puesto que los dominantes tendrán que invocar cada vez más la razón, y la ciencia, para ejercer su dominación” [RP, p. 158]. En este punto vale hacer una pequeña digresión respecto de la visión bourdieusiana sobre la concepción de las ciencias de otro autor tratado en la tesis: Bourdieu asocia a Bloor y los representantes del *programa fuerte* en sociología con un relativismo nihilista ligeramente velado, opuesto a una ciencia social verdaderamente reflexiva como la que él propone, debido a que poseen una visión “reductora e ingenuamente cínica” sobre el campo de las ciencias ya que proclaman una ruptura radical con las autoridades establecidas sin realizar distinciones necesarias en pos de heredar el capital simbólico que quedaría huérfano (además de señalar que su objetivo de tratar a la ciencias como un conocimiento más a ser analizado sociológicamente ya fue planteado por Merton en *Sociology of Knowledge* en 1945). En el campo de la sociología de las ciencias, para Bourdieu es necesario romper tanto con las visiones idealizadas de la actividad científica, propias de una sociología científica hagiográfica, como con los planteos reduccionistas de tipo blooriano que desconocen la especificidad de las prácticas e intereses que pueblan el campo científico.

consideran que la razón universal se impone por sí misma sobre la historia; en su propuesta de la *Realpolitik* de la razón, Bourdieu sostiene que las críticas y enfrentamientos son inconducentes si quedan atrapados dentro de los límites del diálogo racional y se apoyan sólo en la fuerza de los argumentos, aunque no debe perderse de vista que éstos también toman parte de las luchas. En estas apreciaciones encuentra su fundamento la crítica de Bourdieu a la universalización abstracta y el poder otorgado a la comunicación dentro de la teoría habermasiana: “no existen, sin duda, por más que piense en ello Habermas, universales transhistóricos de la comunicación; pero existen ciertamente formas socialmente constituidas de comunicación que favorecen la producción de lo universal. (...) Tal espacio de juego es el que se trata de constituir, no sobre la base de prescripciones o de proscipciones morales, sino creando las condiciones sociales de una confrontación racional”.<sup>54</sup>

Esperamos que esta segunda parte del capítulo haya servido, en general, para dimensionar los rasgos, implicaciones y conceptos centrales de las prácticas sociales en la teoría de Bourdieu y, más en particular, para dejar asentados el modo en que se reapropia y utiliza el central concepto de regla de Wittgenstein (expuesto en el primer tramo) y los puntos de su oposición al concepto de racionalidad defendido por Habermas (abordados en este último tramo). Munidos de estas especificaciones, más las realizadas en la primera parte, es el momento indicado para encarar los análisis bourdieusianos sobre el lenguaje y el mundo simbólico.

---

<sup>54</sup> Bourdieu, Pierre. “La causa de la ciencia. Cómo la historia social de las ciencias sociales puede servir al progreso de estas ciencias”, en: IPP, p. 126. En cuanto a la relación entre esta *Realpolitik* de la razón y los intelectuales, Bourdieu sostiene que la situación paradójica en que éstos se encuentran (dominados entre los dominantes) es la que hace aparecer como contradictorios el afán de mayor autonomía del campo propio y la búsqueda de eficacia política y se opone a quienes sobreestiman la libertad de los intelectuales y menosprecian los mecanismos de subordinación ética y política que actúan en ellos, pues los conducen a adoptar formas de lucha poco realistas e ingenuas (lo cual ve representado sobre todo en la imagen de Sartre y algunos representantes de la Escuela de Frankfurt). Frente a esto, Bourdieu sostiene que deben llevar adelante un *corporativismo de lo universal* consistente en encarar una tarea conjunta que asegure las mejores condiciones –y más eficaces– para los productos que surgen del interés de la razón por lo universal: “esta lucha debe ser *colectiva* porque la eficacia de los poderes que se ejercen sobre ellos resultan en gran parte del hecho de que los intelectuales los afrontan en orden disperso, y haciéndose la competencia. (...) involucrarse en una acción racional de defensa de las condiciones económicas y sociales de la autonomía de esos universos sociales privilegiados donde se producen y se reproducen los instrumentos materiales e intelectuales de lo que llamamos la Razón. Esta *Realpolitik de la razón* estará sin la menor duda expuesta a la sospecha de corporativismo. Pero le corresponderá demostrar, mediante los fines al servicio de los cuales pondrá sus medios, duramente conquistados, de su autonomía, que se trata de un corporativismo de lo universal”. Bourdieu, Pierre. *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona, Anagrama, 2005, pp. 500-1 [*Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris, Seuil, 1992].

### **III) Una teoría pragmática del lenguaje atravesada por la dominación simbólica**

Tras las precisiones realizadas acerca de cuestiones centrales de la topología social y la teoría de las prácticas sociales de Bourdieu, nos encontramos en las mejores condiciones para emprender el estudio de todo lo concerniente a las prácticas simbólicas y lingüísticas en la visión bourdieusiana. Por ello, en esta tercera y última parte del capítulo nos abocamos al análisis de los diversos aspectos actuantes en los procesos simbólicos, en general, y de las características y componentes de los intercambios y prácticas lingüísticas, en particular, tomando como base lo desarrollado en los tramos anteriores, proponiendo una visión integradora y presentando, en la parte final, apreciaciones de carácter evaluativo. Para su mejor comprensión, hemos estructurado este apartado en cuatro secciones: a) en la primera, exponemos el modo en que los campos y *habitus* se configuran en relación con la posesión de los diferentes tipos de capital, centrándonos en las funciones determinantes que cumple el capital simbólico y su relación con los procesos de reconocimiento y dominación; b) en la segunda, abordamos las características y alcances de los conceptos a través de los cuales Bourdieu piensa la relación entre lo simbólico y lo social, básicamente: poder y violencia simbólicos; c) en la tercera, desarrollamos la concepción y funcionamiento del lenguaje dentro del universo simbólico, conectándolos con las teorías del lenguaje que sirven de base a la perspectiva bourdieusiana y especificando sus relaciones con la dominación simbólica; y d) en la cuarta y última, realizamos algunas reflexiones finales sobre su teoría.

#### **a) Tipos de capital, capital simbólico y dominación**

Hasta aquí hemos desarrollado la teoría de Bourdieu evitando referirnos a la noción y las diferentes formas de capital (lo cual no sucede así en sus textos) con el objetivo de mostrar a partir de aquí la estrecha conexión que presentan con los procesos simbólicos. Pues bien, comenzamos este tramo haciendo una breve



exposición de los principales tipos de capital, para luego centrarnos en su necesaria referencia e interrelación con el mundo simbólico.

En consonancia con el modo en que entiende el *habitus* y las prácticas, la noción de capital no es pensada por Bourdieu de forma sustancialista ni economicista, sino que refiere a las capacidades, recursos y poderes que tienen la propiedad de influir y reportar beneficios en un campo determinado y que contribuyen a la constitución tanto de las estructuras sociales como de las conductas individuales; las primeras, pues se conforman de acuerdo con la desigual distribución del capital dentro del espacio social y las segundas, dado que la posición de los agentes en el espacio social depende de la posesión de capital en sus diversas formas y que mediante sus acciones tienden a buscar la maximización de aquellos capitales valorados positivamente de los que disponen. Así, las cuatro grandes especies de capital (económico, cultural, social y simbólico) son las principales fuentes de poder, de estrategias de reproducción de la vida social y de construcción del espacio social. El espacio social, en cuanto espacio pluridimensional, se construye en base a tres principios: el volumen del capital (conjunto global de recursos y capacidades disponibles), la estructura del capital (distribución de las diferentes formas de capital) y la trayectoria (evolución histórica) de ambas propiedades; en tanto que las posiciones relativas de los agentes –y en consecuencia, sus estrategias– dentro del espacio social se establecen de acuerdo con estos tres principios respecto del capital que poseen, la percepción de ello en relación con sus *habitus* y el estado de las luchas por la definición de las características globales del espacio, “en cada momento, es el estado de las relaciones de fuerza entre los jugadores lo que define la estructura del campo. (...) las estrategias de un “jugador” y todo aquello que define su “juego” se da como función no sólo del volumen y estructura de su capital *en el momento considerado* y las posibilidades de juego (...) que le garanticen, sino también de la *evolución en el tiempo* del volumen y la estructura de dicho capital, esto es, de su trayectoria social y de las disposiciones (*habitus*) constituidas en la relación prolongada con una determinada distribución de las probabilidades objetivas”.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> ISR, pp. 135-7. Los capitales funcionan siempre en forma relativa a un campo y, en relación con ello, los agentes pueden concretar desplazamientos verticales en un campo (ascenso en el mismo campo a partir del aumento del capital específico) o desplazamientos transversales entre campos (paso

Respecto de los distintos tipos de capital, el *capital económico* es lo que, gracias al influjo de las teorías económicas y los siglos de capitalismo, comúnmente se conoce como capital en la vida cotidiana (dinero, bienes de producción, bienes valiosos, etc.). El *capital cultural* indica la posesión de bienes simbólicos que otorgan a su poseedor una relevancia social por referencia a lo que es valorado como la cultura legítima en una sociedad y se presenta bajo diferentes formas: incorporado (en el cuerpo de los agentes), objetivado (en bienes culturales) e institucionalizado (en títulos, honores, etc. que confieren propiedades totalmente originales a quien lo detente).<sup>56</sup> El capital cultural requiere de tiempo para que sea adquirido, esto sólo puede lograrse mediante la posesión de medios materiales que aseguren la suficiente disponibilidad temporal ociosa (libre de otros tipos de demandas), por ello el capital cultural está estrechamente ligado con el capital económico e implica una especie de trasvasamiento entre una forma de capital y otra (aunque las objetivaciones del capital cultural siempre presentan un mayor grado de indeterminación que las del económico). El *capital social*, por su parte, es el conjunto de relaciones personales e institucionales que posee un agente y que le otorgan reconocimiento, protección y poder de acción, de los cuales puede obtener beneficios de distinto tipo; “el capital social es el conjunto de los recursos actuales o potenciales que están ligados a la posesión de una *red durable de relaciones* más o menos institucionalizadas de interconocimiento y inter-reconocimiento; o, en otros términos, a la *pertenencia a un grupo*, como conjunto de agentes que no solamente están dotados de propiedades

---

a otro campo distinto a partir de la reconversión de un tipo de capital en otro diferente) [cfr.: LD, pp. 128-9].

<sup>56</sup> Cfr.: Bourdieu, Pierre. “Los tres estados del capital cultural”, en: CPRS. El estado *incorporado* deviene de que el capital cultural está ligado indisolublemente al cuerpo y “el capital cultural es un tener devenido ser, una propiedad hecha cuerpo, devenida parte integrante de la “persona”, un habitus. El que lo posee “ha pagado con su persona”, y con lo que tiene de más personal, su tiempo” [CPRS, p. 197]. El estado *objetivado* asegura la transmisibilidad del capital cultural a través de la materialidad de los bienes culturales, los cuales tienen leyes propias, irreductibles a las acciones y voluntades de los agentes, pero que únicamente subsisten como capital activo a través de la apropiación y las apuestas por ellos que los agentes realizan en los campos de producción cultural. Y el estado *institucionalizado* tiene como ejemplo paradigmático a los títulos escolares y supone que quien lo detente asegura el reconocimiento de su capital cultural en forma convencional y constante, creencia colectiva que “*instituye* el capital cultural por la magia colectiva” [CPRS, p. 201] e introduce saltos cualitativos enormes entre agentes que no necesariamente están tan distanciados en el campo cultural. En este último punto, se refleja particularmente la misma mecánica que actúa en lo institucional y lo simbólico, “lo propio de la lógica de lo simbólico es transformar en diferencias absolutas, de todo o nada, las diferencias infinitesimales” [SP, p. 222].

comunes (...) sino que también están unidos por *vínculos* permanentes y útiles”.<sup>57</sup> Esta interrelación dada en el capital social surge de estrategias de inversión en la reproducción y ampliación de relaciones sociales e implica un inter-reconocimiento de la posesión de cualidades y capitales similares (se considera al otro un igual o semejante) que genera solidaridad, con los consecuentes beneficios materiales y simbólicos que ello genera.

En tanto que el *capital simbólico* es la forma que las otras especies de capital adoptan cuando son reconocidas como legítimas por los demás agentes, lo cual implica un indicador de distinción para aquello o aquel que lo detenta y el desconocimiento del carácter arbitrario que supone su posesión y acumulación; “toda especie de capital (económico, cultural, social) tiende (en diferentes grados) a funcionar como capital simbólico (de modo tal que tal vez valdría más hablar, en rigor, *de efectos simbólicos del capital*) cuando obtiene un reconocimiento explícito o práctico, el de un *habitus* estructurado según las mismas estructuras que el espacio en que se ha engendrado. En otras palabras, el capital simbólico (...) no es una especie particular de capital, sino aquello en lo que se convierte cualquier especie de capital cuando no es reconocida en tanto que capital, es decir, en tanto que fuerza, poder o capacidad de explotación (actual o potencial) y, por lo tanto, reconocida como legítima”.<sup>58</sup> El capital simbólico está basado en diferencias objetivas producto de las propiedades materiales, que se convierten en diferencias reconocidas a partir de las representaciones y creencias de los agentes y se transforman en *signos de reconocimiento* social; por lo cual, todo capital simbólico se basa en las estructuras cognitivas ya que depende de los esquemas de percepción, apreciación y clasificación que desarrollan los agentes en relación con las estructuras objetivas del campo y, en particular, con las disposiciones incorporadas del *habitus*. Así, el capital simbólico es

---

<sup>57</sup> Bourdieu, Pierre. “El capital social. Notas provisionarias”, en: CPRS, p. 203. Y aclara a continuación: “el volumen de capital social que posee un agente particular depende, pues, de la extensión de la red de los vínculos que puede efectivamente movilizar y del volumen del capital (económico, cultural o simbólico) poseído en propiedad por cada uno de aquellos con quienes está vinculado”.

<sup>58</sup> MP, p. 319. Asimismo: “capital simbólico es cualquier propiedad (cualquier tipo de capital, físico, económico, cultural, social) cuando es percibida por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permiten conocerla (distinguirla) y reconocerla, conferirle algún valor. (...) Más exactamente, ésta es la forma que adquiere cualquier tipo de capital cuando es percibido a través de unas categorías de percepción que son fruto de la incorporación de las divisiones o de las oposiciones inscritas en la estructura de la distribución de esta especie de capital (por ejemplo fuerte/débil, grande/pequeño, rico/pobre, culto/inculto, etc.)” [RP, p. 108].

el resultado de la transformación de las relaciones de fuerza en relaciones de sentido, en él se realiza una operación de *alquimia social* por la cual las distintas propiedades o fuerzas se presentan –gracias a la inversión de tiempo, dinero y energía– en forma transfigurada, eufemizada, irreconocible, y mediante ello alcanzan su mayor eficacia dentro del campo.

El capital simbólico carece de base propia de sustentación, se dirime en relación con la posesión de capital cultural, social y económico, proviene del reconocimiento de éstos y del desconocimiento de su carácter arbitrario; por ello, la lucha por el reconocimiento es basal en las estrategias de los agentes y en la estructuración del campo.<sup>59</sup> Las diferencias existentes en las prácticas y propiedades de los agentes se convierten en diferencias simbólicas y constituyen un sistema de signos distintivos cuando son reconocidas a través de las categorías sociales de percepción (que son tanto más semejantes cuanto más cercanos se encuentran los agentes en el espacio social, cercanos en sus disposiciones y trayectorias, no necesariamente en sentido geográfico); existir en el espacio social equivale a diferenciarse y a ser captado por alguien que puede percibir y establecer la diferencia, “la diferencia sólo se convierte en signo y en signo de distinción (o de vulgaridad) si se le aplica un principio de visión y de división que, al ser producto de la incorporación de la estructura de las diferencias objetivas (...), esté presente en todos los agentes (...) y estructure sus percepciones”.<sup>60</sup> Las estrategias por la imposición simbólica incardinan directamente en –y sirven para reforzar– las prácticas propias de los distintos grupos e

---

<sup>59</sup> Sobre lo que Bourdieu entiende por reconocimiento y desconocimiento: “llamo *desconocimiento* al hecho de reconocer una violencia que se ejerce precisamente en la medida en que uno no la percibe como tal. Lo que designo con el término de “reconocimiento”, entonces, es el conjunto de supuestos fundamentales, prerreflexivos, con los que el agente se compromete en el simple hecho de dar al mundo por sentado, de aceptar el mundo como es y encontrarlo natural porque *sus mentes están construidas de acuerdo con estructuras cognitivas salidas de las estructuras mismas del mundo*” [ISR, p. 213].

<sup>60</sup> RP, p. 21. En este punto queda expuesta con claridad la analogía, invocada en reiteradas oportunidades por Bourdieu, con el mundo como representación de Schopenhauer, ya que la pertenencia al mundo social sólo se da a través de la captación de otros agentes, uno adviene al espacio social en tanto y en cuanto sea captado con algún rasgo distintivo por los demás. En este sentido, sobre el poder constituyente de mundo que posee el reconocimiento y quien goza de éste, sostiene que “contar con el conocimiento y el reconocimiento significa también tener el poder de reconocer, consagrar, decir, con éxito, lo que merece ser conocido y reconocido, y, más generalmente, de decir lo que es, o mejor aún, en qué consiste lo que es, qué hay que pensar de lo que es, mediante un decir (o un predecir) performativo capaz de hacer que lo dicho sea conforme al decir” [MP, p. 319]. Las vinculaciones entre el habla performativa y las condiciones sociales que lo hacen posible –y las consecuentes críticas de Bourdieu a Austin– es un tema que abordamos en el último párrafo de esta tercer parte.

instituciones, comparten el espacio y están fuertemente engarzadas con las estrategias económicas, políticas y culturales, las cuales, a su vez, deben someterse a la dinámica propia de las luchas y reconocimiento simbólicos. Hay, pues, una lógica específica de la acumulación y estabilización del capital simbólico que requiere de elementos y disposiciones adecuados y que encuentra su máxima consolidación vía la institucionalización del capital simbólico, institucionalización que es el paso definitivo hacia el reconocimiento de su fuerza y sus propiedades por parte del conjunto de agentes (los ritos de institución tienen la eficacia simbólica de consagrar y legitimar límites arbitrarios dado que hacen desconocer su arbitrariedad y logran que se los reconozca como naturales).

Tanto el reconocimiento como las características del capital simbólico ligan directamente con la dominación: por un lado, todo acto de percepción y clasificación del mundo social es un acto de dominación, de búsqueda de que una imposición se transforme en legítima, y, por el otro, dado que el capital simbólico está basado en el reconocimiento de los demás tipos de capital y que la dominación implica el reconocimiento de los sometidos hacia las atribuciones simbólicas del dominante, toda dominación es simbólica; “la dominación, incluso cuando se basa en la fuerza más cruda, la de las armas o el dinero, tiene siempre una dimensión simbólica, y los actos de sumisión, de obediencia, son actos de conocimiento y reconocimiento que, como tales, recurren a estructuras cognitivas susceptibles de ser aplicadas a todas las cosas del mundo y, en particular, a las estructuras sociales”.<sup>61</sup> La dominación (junto con su par dominante-dominado), y en especial la dimensión simbólica de toda forma de dominación, es central en la comprensión del mundo social; la estructuración de los diferentes campos se da en torno de las luchas de dominantes y dominados por adquirir aquello que se considera como legítimo y valioso según la lógica simbólica propia del campo. Ahora, la dominación en la visión bourdieusiana no se ejerce de

---

<sup>61</sup> MP, p. 227. Respecto de la interrelación entre dominación y formas de percepción y conocimiento: “los actos simbólicos suponen siempre actos de conocimiento y de reconocimiento, actos cognitivos por parte de quienes son sus destinatarios. Para que un intercambio simbólico funciones es necesario que ambas partes tengan categorías de percepción y de valoración idénticas. Cosa que también es aplicable a los actos de dominación simbólica que (...) se ejercen con la complicidad objetiva de los dominados, en la medida en que, para que semejante forma de dominación se instaure, hace falta que el dominado aplique a los actos de dominación (y a todo su ser) unas estructuras de percepción que a su vez sean las mismas que las que emplea el dominante para producir esos actos. La dominación simbólica (...) se basa en el desconocimiento y por lo tanto en el reconocimiento de los principios en nombre de los cuales se ejerce” [RP, p. 170].

modo directo entre diferentes clases o grupos, sino que es más bien el resultado de redes de coacciones entrecruzadas formadas a partir de la estructura y lógica propias de un campo, en las cuales, sí, ciertos grupos poseen recursos más cuantiosos y apropiados y están mejor posicionados para influir de acuerdo con sus intereses. Toda dominación se impone gracias a las condiciones estructurales que favorecen a los grupos dominantes, pero para llevarse a cabo necesita ser reconocida, aceptada como legítima, por parte de los grupos dominados; es en esta dimensión simbólica donde el orden establecido adquiere sentido, tarea que requiere de la adhesión y participación de los diferentes integrantes.

La eficacia de la dominación simbólica reside en que es impuesta por quienes detentan mayores recursos simbólicos y volumen de capitales y es ejercida con la *complicidad* de quienes son los receptores de ella, lo cual refuerza la correspondencia entre las posiciones que ocupan en el espacio social y las representaciones y *habitus* que son esperables de acuerdo con cada posición; “toda dominación simbólica implica por parte de quienes la sufren una forma de complicidad que no es ni sumisión pasiva a una coerción exterior, ni adhesión libre a los valores”.<sup>62</sup> La dominación sólo puede ser llevada a cabo gracias a la *sumisión dóxica* de los dominados, sumisión que implica la reproducción activa de las estructuras sociales por parte de ellos y que, vale reiterarlo, está ligada con las disposiciones pre-reflexivas del *habitus* y no con procesos de tipo consciente. Por ello, la dominación simbólica vuelve necesario superar la alternativa entre libertad o coerción, ya que el tipo de violencia que le es propia, suave, eufemizada, libre de la necesidad de actos intimidatorios expresos, actúa solamente sobre los agentes que están predispuestos a ser influidos por ella debido al proceso de formación y adquisición de conductas y capacidades (físicas, cognitivas, lingüísticas, etc.) en que se han desarrollado y que genera las disposiciones que orientan sus elecciones.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Bourdieu, Pierre. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. París, Fayard, 1982. p. 36 (a partir de aquí PVD) [*¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid, Akal, 1999, p. 25 (traducción ligeramente modificada) (de aquí en más QSH)]. Bourdieu aclara que cuando el capital está altamente objetivado (como en las sociedades actuales), las formas de dominación que predominan son las institucionalizadas, sólo cuando está objetivado en forma muy deficiente son mayoritarias las formas de dominación directas, físicas.

<sup>63</sup> Cfr.: “el mundo social está lleno de *llamadas al orden* que sólo funcionan como tales para aquellos que están predispuestos a percibirlos, y que *despiertan* unas disposiciones corporales profundamente arraigadas, sin pasar por las vías de la conciencia y del cálculo. (...) El reconocimiento

## b) Violencia y poder simbólicos

Llegados a este punto, es útil remarcar que en Bourdieu se conjugan la visión marxista acerca de que la sociedad se constituye en base a relaciones y luchas de fuerza con la visión weberiana de que lo hace en torno de relaciones de sentido, la constante articulación de estas dos facetas es uno de los sellos distintivos de los esfuerzos teóricos bourdieusianos. Esto queda particularmente de manifiesto en sus conceptualizaciones sobre la violencia y el poder simbólicos, a través de estos conceptos, Bourdieu busca alejarse de las resonancias sustancialistas e intelectualistas que encuentra en las nociones de clase social e ideología propias del marxismo sin por ello abandonar los beneficios teóricos que halla en esta línea teórica; en especial, reduce al mínimo el uso de la noción de *ideología* por su carácter equívoco, polisémico y, sobre todo, porque ésta al brindar prioridad a la esfera de las ideas deja de lado la doble naturalización de lo social (en las cosas y en los cuerpos) y la violencia simbólica que de ello se desprende. En la visión bourdieusiana, todas las relaciones cognitivas y comunicativas son a la vez relaciones de violencia y de poder simbólicos en tanto que en ellas se plasman relaciones inequitativas entre los integrantes de la sociedad, relaciones desiguales que quedan disimuladas, ocultas y justificadas tras el carácter compartido, multidireccional y legitimado de los intercambios simbólicos. Los sistemas simbólicos son instrumentos de conocimiento y de dominación, producen la integración cognoscitiva y la integración social a un orden arbitrario; estas funciones se dan conjuntamente, están estrechamente interconectadas (sólo pueden ser separadas *en el papel*, teóricamente), hay una dependencia entre sí que no borra la autonomía relativa que poseen. Lo mismo ocurre con las relaciones de fuerza y las relaciones de sentido, pero la cualidad específica de la violencia simbólica reside en que las relaciones de fuerza quedan enmascaradas bajo la forma de relaciones simbólicas, las relaciones e imposiciones arbitrarias

---

de la legitimidad no es, como cree Max Weber, un acto libre de la conciencia clara. Está arraigada en la consonancia inmediata entre las estructuras incorporadas, que se han convertido en inconscientes, como las que organizan los ritmos temporales (...) y las estructuras objetivas. Esta consonancia prerreflexiva explica la facilidad, en definitiva hartó insólita, con la que los dominantes imponen su dominación” [RP, pp. 118-9].

quedan encubiertas como legítimas, como dadas siempre así, naturalizadas; en este efecto transfigurador yace la particularidad y efectividad de la violencia simbólica.

La violencia simbólica consiste justamente en aquella violencia que tiene la capacidad de no presentarse ni ser vivida como tal –queda oculta– y de imponer significaciones que convierten los arbitrios culturales en principios universales y ahistóricos y vuelven aceptables y justificadas las condiciones de vida; “*violencia censurada y eufemizada*, es decir, desconocida y reconocida. (...) La *violencia simbólica* es, en efecto, esta forma de dominación que, superando la oposición que se hace comúnmente entre las relaciones de sentido y las relaciones de fuerza, entre la comunicación y la dominación, no se realiza sino a través de la comunicación bajo la cual se disimula. (...) la violencia simbólica, violencia dulce, invisible, desconocida como tal, elegida tanto como sufrida”.<sup>64</sup> En tanto violencia suave, larvada, disimulada y socialmente aceptada, la violencia simbólica obtiene su fuerza de la desigual distribución de los capitales según el orden establecido en los distintos campos y tiene la capacidad de que estas dispares relaciones de fuerza se expresen bajo la forma de relaciones de sentido y queden legitimadas. A través de la acción de la violencia simbólica, las relaciones de dominación y sumisión se transforman y adquieren la fisonomía ya sea de relaciones institucionales, afectivas, de carisma o de encanto, es decir, testimonia la presencia (irreconocible) de la violencia en aquellas relaciones y ámbitos en los que es imposible para los agentes descubrir la existencia de violencia.

Así, violencia y dominación simbólicas se sostienen mutuamente y forman un continuo que se refleja tanto en sus efectos como en sus notas comunes. La violencia simbólica puede ejercer su acción únicamente a partir de que quienes son receptores de esa violencia tienen la predisposición a ser influidos de cierta manera en base a las coincidencias que poseen con quienes la ejercen, las que devienen en una adhesión *forzada* que tiende a reforzar las predisposiciones y confirmar la distribución de fuerzas. La efectividad de la violencia simbólica reside en que pone en

---

<sup>64</sup> Bourdieu, Pierre. “Los modos de dominación”, en: CPRS, pp. 62-4. Respecto del modo de funcionamiento de la violencia simbólica: “la violencia simbólica es esa violencia que arranca sumisiones que ni siquiera se perciben como tales apoyándose en unas «expectativas colectivas», en unas creencias socialmente inculcadas. Como la teoría de la magia, la teoría de la violencia simbólica se basa en una teoría de la creencia o, mejor dicho, en una teoría de la producción de la creencia, de la labor de socialización necesaria para producir unos agentes dotados de esquemas de percepción y de valoración que les permitirán percibir las conminaciones inscritas en una situación o en un discurso y obedecerlas” [RP, p. 173].



funcionamiento los sistemas de percepción y clasificación que ya han sido incorporados previamente por los agentes debido a la estructuración general del espacio objetivo y a la potencia del *habitus*, las que actúan en forma conjunta y generan recepciones simétricas en dominantes y dominados, “la violencia simbólica se basa en la sintonía entre las estructuras constitutivas del *habitus* de los dominados y la estructura de la relación de dominación a la que ellos (o ellas) se aplican: el dominado percibe al dominante a través de unas categorías que la relación de dominación ha producido y que, debido a ello, son conformes a los intereses del dominante”.<sup>65</sup> Aquí se expresa nuevamente la predominancia como factor clave de los componentes y disposiciones pre-reflexivas por sobre las instancias reflexivas y las posibles *tomas de conciencia* que hemos señalado como distintiva de la teoría bourdieusiana en los anteriores apartados; dado que la violencia simbólica está sólidamente incardinada en las disposiciones incorporadas y estabilizadas no puede ser erradicada mediante discursos o predicaciones argumentativas, su nivel de anclaje reside en esa especial vinculación entre condiciones sociales y técnicas corporales que excede largamente los ámbitos conscientes.<sup>66</sup>

Las estrategias de los agentes dentro de un campo se orientan de acuerdo con su direccionamiento hacia el monopolio de la violencia simbólica (autoridad reconocida) y tienden a la conservación o subversión de la distribución del capital propio del campo, a la conservación –ortodoxia– tienden quienes monopolizan el capital específico y a la subversión –herejía–, los recién llegados y desprovistos de capital específico; en el enfrentamiento entre ellos por la posesión de la violencia legitimada se juega la definición simbólica del mundo social. La percepción del mundo social se genera por una doble estructuración: objetiva (producto de estructuras y regularidades objetivas) y subjetiva (producto de esquemas de percepción y apreciación), la especificidad y relación entre ellas no están fijadas, por lo que siempre existen

---

<sup>65</sup> RP, pp. 197. En cuanto al *habitus* como la máquina detrás de esa máquina productora y legitimadora de sentido que es la violencia simbólica, Bourdieu especifica que “fruto de la incorporación de una estructura social en forma de una disposición casi natural, a menudo con todas las apariencias de lo innato, el *habitus* es la *vis insita*, la energía potencial, la fuerza durmiente y el lugar de donde la violencia simbólica, en particular la que se ejerce mediante los performativos, deriva su misteriosa eficacia” [MP, p. 223].

<sup>66</sup> Cfr.: “resulta del todo ilusorio creer que la violencia simbólica puede vencerse sólo con las armas de la conciencia y la voluntad: las condiciones de su eficacia está duraderamente inscritas en los cuerpos en forma de disposiciones que (...) pueden sobrevivir mucho tiempo después de la desaparición de sus condiciones sociales de producción” [MP, pp. 236-7].

indeterminación e incertidumbre que dan lugar a múltiples puntos de vista de lo social y a las consecuentes luchas simbólicas por imponer la visión legítima del mundo; luchas simbólicas que se enmarcan dentro y retroalimentan las relaciones de fuerza, poseen la lógica específica de lo simbólico, tienen por objetivo la monopolización del sentido común y en las que los agentes toman parte comprometiendo el capital simbólico que adquirieron con anterioridad. Así, en este nivel también queda expresado el carácter agonístico de las relaciones y de la constitución de la realidad social: las luchas simbólicas son el factor clave en el establecimiento de las clases lógicas a través de las cuales los agentes perciben el mundo social y contribuyen en la reproducción o transformación del orden establecido, “la lucha, que se halla en el principio mismo de las distribuciones, es inseparablemente una lucha por la apropiación de los bienes raros y una lucha por la imposición de la manera legítima de percibir la relación de fuerzas manifestada por las distribuciones, representación que puede, por su propia eficacia, contribuir a la perpetuación o a la subversión de esa relación de fuerzas”.<sup>67</sup> Estas luchas siempre parten de las distribuciones ya existentes, en las que las instituciones cumplen el rol de servir de reaseguro a las estructuras desiguales de distribución del capital desde el mismo momento que representan objetivaciones de las fuerzas del espacio social que difieren tanto en el nivel de

---

<sup>67</sup> SP, p. 227. Las luchas simbólicas, asimismo, generan los signos de distinción a partir de los que se nuclea los grupos sociales y –al igual que sucede con la violencia simbólica– se presentan en forma disimulada, encubierta y tienen la capacidad de disimular su condición: “las luchas por la apropiación de los bienes económicos o culturales son inseparablemente luchas simbólicas por la apropiación de esos signos distintivos que son los bienes o las prácticas enclasadadas y enclasantas, o por la conservación o la subversión de los principios de enclasmiento de esas propiedades distintivas. (...) la lucha a su vez produce así los efectos propios para disimular la propia existencia de la lucha. (...) las luchas simbólicas entre las clases no tienen ninguna posibilidad de manifestarse ni de organizarse como tales, y están destinadas a tomar la forma de luchas competitivas que contribuyen a la reproducción de las *distancias* que se encuentran en el propio principio de la carrera” [LD, pp. 247-8]. Es interesante señalar que debido a la gran estabilidad que poseen las estructuras del campo y del *habitus*, producto de sus largos años de elaboración y consolidación, las transformaciones simbólicas siempre actúan dentro de estructuras de distribución del capital simbólico muy solidificadas y, por lo tanto, operan modificaciones limitadas según Bourdieu; margen de acción que ayudan a estrechar el alto grado de objetivación e institucionalización del capital simbólico en las sociedades actuales y la falta de acumulación por parte de los dominados de los medios simbólicos necesarios para entablar luchas por el rediseño del espacio social con mayores chances de éxito, “los dominados son tanto menos aptos para llevar a cabo la revolución simbólica que constituye la condición de la reapropiación de la identidad social de que se les desposee –desposesión incluso subjetiva a través de la aceptación de las taxonomías dominantes– cuanto más reducida sea la fuerza de subversión y la competencia crítica acumulada durante las luchas anteriores y más débil, por tanto, la conciencia de las propiedades positivas o, más probablemente, negativas, que les definen” [PVD, p. 154 (QSH, p. 99)].

acumulación como en las posibilidades de acceso en vista de la lógica distributiva e inequitativa que las conforman.<sup>68</sup>

Lo que está en juego en las luchas simbólicas y en el ejercicio de la violencia simbólica es, en definitiva, el poder simbólico, el cual encierra la capacidad de constitución de la realidad a partir de organizar la percepción del mundo social y posee los mismos rasgos que hemos venido desarrollando en los otros componentes simbólicos, sustentados en intercambios en que todos los implicados (dominantes y dominados) desarrollan una complicidad activa mediante la que se asegura el reconocimiento como legítimo de dicho poder y, por lo tanto, el desconocimiento de su carácter arbitrario y de la violencia ejercida a través de él; “el poder simbólico sólo se ejerce con la colaboración de quienes lo padecen porque contribuyen a *establecerlo* como tal. (...) esa sumisión nada tiene que ver con una relación de “servidumbre voluntaria” y esa complicidad no se concede mediante un acto consciente y deliberado; la propia complicidad es el efecto de un poder, inscrito de forma duradera en el cuerpo de los dominados, en forma de esquemas de percepción y disposiciones (...), es decir, de creencias que vuelven sensible a determinadas manifestaciones simbólicas”.<sup>69</sup> El poder simbólico resulta de la posesión y transfiguración de las otras especies de poder, es el que provee de legitimidad para que un agente actúe en un campo a partir de la transformación de los distintos tipos de capital en capital simbólico, tarea crucial en la que cumplen un rol determinante las prácticas

---

<sup>68</sup> Cfr.: “la objetivación en instituciones garantiza la permanencia y la acumulatividad de las adquisiciones, tanto materiales como simbólicas, que pueden subsistir sin que los agentes tengan que recrearlas continua e integralmente por una acción expresa; pero, debido a que los beneficios asegurados por esas instituciones son el objeto de una apropiación diferencial, ella tiende también a asegurar, inseparablemente, la reproducción de la estructura de la distribución del capital que, bajo diferentes especies, es la condición de esa apropiación y, al mismo tiempo, la reproducción de la estructura de las relaciones de dominación y dependencia” [SP, p. 211].

<sup>69</sup> MP, pp. 225-6. Asimismo: “el poder simbólico es, en efecto, ese poder invisible que no puede ejercerse sino con la complicidad de los que no quieren saber que lo sufren o incluso que lo ejercen” [Bourdieu, Pierre. “Sobre el poder simbólico”, en IPP, p. 66]. En este artículo, Bourdieu distingue entre tres grandes tradiciones de análisis simbólicos: a) los sistemas simbólicos como estructuras estructurantes: tradición neokantiana (Humboldt, Cassirer, Sapir-Whorf) de corte idealista en que los sistemas simbólicos son instrumentos de conocimiento y de construcción del mundo de los objetos; b) los sistemas simbólicos como estructuras estructuradas: análisis estructural (Saussure, Lévi-Strauss) en que los sistemas simbólicos son instrumentos de conocimiento y comunicación que tienen poder estructurante pero porque son estructurados; y c) los sistemas simbólicos como instrumentos de dominación: tradición marxista en que los sistemas simbólicos están inseparablemente ligados a las funciones políticas que desempeñan en dependencia de los intereses de las clases dominantes. En su visión, estas diferentes líneas poseen algún grado de acierto, pero es necesario complementarlas y desarrollar una teoría de lo simbólico que dé cuenta de las distintas funciones que cumplen los instrumentos simbólicos.

lingüísticas (“el poder simbólico es un poder de hacer cosas con palabras”),<sup>70</sup> aunque –como veremos en detalle en la próxima sección– las condiciones sociales estructurales que hacen posible el rendimiento del lenguaje adquieren en Bourdieu una relevancia mucho mayor que en la *teoría de los actos de habla* y establecen una continuidad entre la estructuración y las fuerzas del espacio social y los mecanismos intervinientes en el funcionamiento del lenguaje. La lógica de los universos simbólicos dista tanto de la mera inmanencia a la comunicación entre los participantes como de servir nada más que a la dominación por parte de los grupos hegemónicos, pero tampoco puede desligarse unilateralmente de estos factores ya que, como vimos, las relaciones de fuerza y de sentido se nutren y refuerzan entre sí; el mundo simbólico es así un mundo bifronte en que se da la simbiosis entre componentes que a primera vista se presentan como contrarios e irreductibles, pero que en último término se sostienen gracias al aporte de aquello que aparece como su opuesto.<sup>71</sup>

### c) Lenguaje, intercambios y dominación simbólicos

Este tramo del capítulo está estructurado en su primera parte en base a las críticas que Bourdieu realiza a tres teorías sobre el lenguaje (las de Saussure, Austin y Habermas) pues posibilitan comprender –sea por la vía negativa o por las precisiones que incluimos junto con ellas– el modo en que Bourdieu entiende el lenguaje (además

---

<sup>70</sup> Bourdieu, Pierre. “Espacio social y poder simbólico”, en: CD, p. 141. Y continúa precisando la función del poder simbólico: “sólo si es verdadera, es decir adecuada a las cosas, la descripción hace las cosas. En este sentido, el poder simbólico es un poder de consagración o de revelación, un poder de consagrar o de revelar las cosas que ya existen. ¿Es decir que no hace nada? En realidad, (...) un grupo, clase, sexo, región, nación, no comienza a existir como tal, para aquellos que forman parte de él y para los otros, sino cuando es distinguido, según un principio cualquiera, de los otros grupos, es decir a través del conocimiento y del reconocimiento”.

<sup>71</sup> Esto queda de manifiesto, para ejemplificar con un asunto caro a nuestra temática, en el modo en que Bourdieu entiende la conexión entre el poder de la fuerza y el poder de la razón en base a la comunicación: “la forma por antonomasia de la violencia simbólica es el poder que, más allá de la oposición ritual entre Habermas y Foucault, se ejerce *por medio de las vías de la comunicación racional*, es decir, con la adhesión (forzada) de aquellos que, por ser los productos dominados de un orden dominado por las fuerzas que se amparan en la razón (...), no tienen más remedio que otorgar su consentimiento a la arbitrariedad de la fuerza racionalizada” [MP, p. 112]. Esta interpenetración entre las relaciones de fuerza y lo simbólico hace también que toda lucha política sea lucha simbólica (por el reconocimiento a existir como grupo, a instalar problemáticas, a imponer definiciones sociales, etc.) y que el capital político sea capital simbólico, de aquí que Bourdieu reformule la famosa frase de Weber acerca del Estado y afirme que “el Estado es una X (por determinar) que reivindica con éxito el monopolio del empleo legítimo de la violencia física y *simbólica* en un territorio determinado y sobre el conjunto de la población correspondiente” [RP, p. 98] y más adelante explique que “la concentración de fuerzas armadas y de recursos financieros necesarios para mantenerlas es inviable sin la concentración de un capital simbólico de reconocimiento, de legitimidad” [RP, p. 103].

de que dos de ellos son autores neurálgicos de la tesis) y luego, sí, desarrollamos las especificaciones acerca de la concepción y el funcionamiento del lenguaje que propone Bourdieu.

Como hemos dicho, comenzamos por abordar, en forma sintética y por separado, los señalamientos que Bourdieu dirige en el ámbito del lenguaje a: a) el estructuralismo de Saussure, b) la *teoría de los actos de habla* de Austin y c) la *teoría de la acción comunicativa* de Habermas. Retomamos las críticas al estructuralismo debido a que el marco específico de discusión de las reflexiones de Bourdieu sobre el lenguaje está dado por las insuficiencias que encuentra en las tesis de Saussure, principalmente, y de Chomsky; en tanto que los señalamientos a Austin y Habermas adquieren gran relevancia dado que son teorías centrales de nuestra tesis y nos permiten mostrar las interconexiones existentes entre los autores abordados.

Respecto de las críticas de Bourdieu al estructuralismo lingüístico, a Saussure le señala básicamente que con la división tajante entre lengua y palabra (*langue* y *parole*) separa la lengua de los factores sociales y culturales, por lo que escamotea la naturaleza social de la lengua y se centra exclusivamente en análisis lingüísticos internos y formales, a través de lo cual todo cuanto puede brindar es una visión internalista de los procesos lingüísticos, concibiéndolos al modo de operaciones gramaticales de codificación y decodificación de mensajes correctamente construidos, desconociendo las condiciones socio-históricas de las que surgen y haciendo abstracción de la posición que ocupa el investigador en la objetivación de dichos fenómenos (lo que termina por erigirlo en *observador imparcial* en su estudio). El inconveniente que yace en los planteos saussurianos no reside para Bourdieu nada más que en analizar una lengua docta, sino también y principalmente en mantener una relación docta con todos los tipos de lenguas, aprehendiéndolas sólo como códigos, no como lenguas practicadas; el estructuralismo saussuriano toma en forma excluyente el análisis objetivista de las estructuras lingüísticas, por lo que no puede dar cuenta de las prácticas concretas sino bajo el modo de relaciones puras entre signos y de ejecución por parte de los hablantes de las propiedades ya ínsitas en las estructuras del lenguaje. Es por ello que Bourdieu considera que “la lengua saussuriana es de hecho la lengua muerta, escrita y extranjera de la que habla Bajtín, el sistema autosuficiente que, *arrancado del uso real y totalmente despojado de sus*

*funciones*, invoca una comprensión puramente pasiva. (...) todos los presupuestos –y todas las dificultades consecutivas– de todos los estructuralismos derivan de esta división originaria entre la lengua y su realización en el habla, es decir en la práctica, y también en la historia, y de la incapacidad de pensar la relación entre las dos entidades de otra manera que como la del modelo y la ejecución, la de la esencia y existencia”.<sup>72</sup>

Esto conduce, dentro de la visión estructuralista, a recaer en una aproximación al lenguaje de neto corte teorista según Bourdieu, en la que éste es comprendido como un mero intercambio simbólico, en el que sus demás capacidades quedan relegadas por la función de asegurar la comunicación entre los participantes; lo cual tiene por soporte a “la *filosofía intelectualista* que hace del lenguaje, más que un instrumento de acción y de poder, un objeto de intelección. Aceptar el modelo saussuriano y sus presupuestos, es tratar el mundo social como un universo de intercambios simbólicos y reducir la acción a un acto de comunicación (...). Para romper con esta filosofía social, hay que mostrar que, por legítimo que sea tratar las relaciones sociales –y las propias relaciones de dominación– como interacciones simbólicas, es decir, como relaciones de comunicación que implican el conocimiento y el reconocimiento, no hay que olvidar que esas relaciones de comunicación que son por excelencia los intercambios lingüísticos son también relaciones de poder simbólico donde se actualizan las relaciones de fuerza entre los locutores y sus

---

<sup>72</sup> SP, pp. 54-5. Las operaciones inaugurales por las que Saussure construye el objeto de estudio de la lingüística constituyen el “inconsciente epistemológico del estructuralismo” para Bourdieu, por ello considera que los alcances de su análisis y crítica van más allá del ámbito lingüístico. Respecto de la visión parcializada que encuentra en los planteos de Saussure, también señala que “la lingüística saussuriana privilegia la *estructura* de los signos, es decir las relaciones que mantienen entre ellos, en detrimento de sus *funciones prácticas* que no se reducen jamás, como lo supone tácitamente el estructuralismo, a las funciones de comunicación o de conocimiento; las prácticas más estrictamente volcadas en apariencia hacia las funciones de comunicación para la comunicación (...) o de comunicación para el conocimiento (...) también están orientadas siempre, de manera más o menos abierta, hacia funciones políticas y económicas” [ETP, p. 245]. Cabe señalar que en *Esquisse...*, publicado originalmente en el '72, Bourdieu todavía encuentra afinidades teóricas entre su proyecto teórico y la gramática generativa de Chomsky, pero luego se aparta de ella ya que incluiría insuficiencias que la vuelven estéril en la elaboración de una lingüística pragmática (tal como es el objetivo bourdieusiano); en textos posteriores, si bien reconoce diferencias entre las teorías de Saussure y Chomsky, sostiene que ambas se basan en el mismo principio erróneo de utilizar una distinción fundamental (lengua y habla, competencias y actuación) para concebir al lenguaje en forma idealizada, como algo autónomo y homogéneo, independiente de las condiciones sociales e históricas en que se desarrolla.

respectivos grupos”.<sup>73</sup> En esta crítica –en la que se perfilan los rasgos centrales de su teoría– está la clave de la perspectiva bourdieusiana: los intercambios lingüísticos no son sólo relaciones de comunicación, sino también relaciones de poder, por lo que todo análisis del lenguaje debe tener en cuenta la estrecha conexión e imbricaciones que éste mantiene con las condiciones y relaciones sociales, políticas y económicas en que se da la producción y adquisición del lenguaje. Frente a la concepción estructuralista del lenguaje, Bourdieu toma como modelo opuesto especialmente a la teoría de la segunda etapa wittgensteiniana, si bien vale aclarar que no recurre tanto al bagaje conceptual propuesto por Wittgenstein (no hay una reapropiación y utilización específica de conceptos tales como *juegos de lenguaje*, lenguaje como uso, formas de vida, parecidos de familia, etc.), sino más bien a que, por una parte, el filósofo vienés muestra el camino en la denuncia a la falacia –en la que incurriría el estructuralismo según Bourdieu– de transferir un modelo producido en la investigación a una práctica que excluye de por sí la postura teórica propia de las investigaciones científicas (error de deslizarse del modelo de la realidad a la realidad del modelo, de la constatación de la regularidad a la regulación inconsciente o la reglamentación consciente) y que, por la otra parte, Bourdieu realza y adopta el modo pragmático, anti-esencialista y anti-substancialista de examinar y comprender los procesos lingüísticos propios de la perspectiva wittgensteiniana tardía –tal como lo vimos en el capítulo II–.

En cuanto a la visión que tiene Bourdieu de la *teoría de los actos de habla*, reconoce el gran hallazgo de Austin de haber centrado los estudios lingüísticos en la extensa capacidad realizativa del lenguaje, sin embargo lo critica por no precisar ni prestar suficiente atención a las convenciones y condiciones sociales e institucionales que posibilitan el rendimiento del lenguaje: “debemos estar agradecidos a los filósofos del lenguaje, y particularmente a Austin, por haberse preguntado cómo es que podemos “hacer cosas con palabras”, cómo es posible que las proposiciones

---

<sup>73</sup> PVD, pp. 13-4 (QSH, p. 11). Aquí vale dejar señalado, nada más que al paso ya que escapa del marco teórico específico de la tesis, que aunque las críticas de Bourdieu al estructuralismo saussuriano tienen asidero, también soslayan algunas precisiones hechas por Saussure acerca del carácter social y vivo de la lengua. Si bien es cierto que Saussure tras establecer la división ente *langue* y *parole* privilegia y se aboca por completo al estudio de la *langue*, no por ello excluye la interrelación existente entre ambas y tampoco obtura toda posibilidad a los estudios que pretendan dar cuenta de esta interconexión y de la estructuración dual de los fenómenos lingüísticos: “hay, pues, interdependencia de lengua y habla; aquella es a la vez el instrumento y el producto de ésta”. Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Madrid, Alianza, 1987, p. 35 [*Cours de linguistique générale*. Paris, Payot, 1972].

produzcan efectos. (...) [Pero] Intentar comprender lingüísticamente el poder de las expresiones lingüísticas, intentar fundar en el lenguaje el principio y los mecanismos de su eficacia, es olvidar que *la autoridad le viene al lenguaje desde afuera* (...). La eficacia del habla no yace en “expresiones ilocucionarias” ni en el discurso mismo, como sugiere Austin, pues no es otra cosa que el *poder delegado* de una institución”.<sup>74</sup> Bourdieu considera que la dirección inicial que guía el proyecto austiniano es correcta y debe ser retomada, pero que hay que apartarse y rectificar el *embelesamiento* que sufre ante el poder descubierto en las palabras; Austin quedaría preso de una visión ingenua acerca de la capacidad realizativa del lenguaje, que lo lleva a entender los actos de habla como entidades con capacidades cuasi-autónomas y atender sólo a las cuestiones del contexto que atañen en forma directa al funcionamiento de las emisiones lingüísticas particulares. La posibilidad de que el lenguaje produzca este hechizo tiene que ver con la *visión escolástica* de la que no se desprendería Austin; Bourdieu, aplicando el concepto de Austin contra su mismo autor, sostiene que la situación de *scholé* (recordamos, situación de *ingravidez social* propia del investigador, en la que se dejan de lado las urgencias, quehaceres y coerciones de la vida cotidiana) no es dimensionada en forma apropiada por Austin,<sup>75</sup> desatención de la situación propia del estudioso del lenguaje que origina y está presente en la desatención de los factores y condiciones sociales que hacen que el lenguaje funcione tal como lo hace.

Hay una conexión estrecha entre ambos puntos de la crítica: Austin falla, según Bourdieu, en no indagar, no ir más allá, en la búsqueda de las condiciones sociales que hacen posible y eficaz el *punto de vista escolástico*, por un lado, y el lenguaje, por el otro. Por lo tanto, a Bourdieu le interesa retener la fuerza pragmática de la teoría de

---

<sup>74</sup> ISR, p. 190. También en sentido y palabras similares acerca de las falencias de la teoría austiniana: “nos vemos abocados a buscar el poder de las palabras en las propias palabras, es decir, allí donde este poder no está: en efecto, la fuerza de ilocución de las expresiones (*illocutionary force*) no puede encontrarse nunca en las palabras mismas, ni en los «performativos», en los cuales aparece *indicada* o, mejor dicho, *representada* (...). Tal es el principio de ese error cuya más cabal expresión nos la proporciona Austin (o Habermas después de él) cuando cree descubrir en el propio discurso, es decir en la sustancia propiamente lingüística –si se nos permite la expresión– de la palabra, su principio de eficacia” [PVD, pp. 103-5 (QSH, p. 67)].

<sup>75</sup> Cfr.: “Austin omite plantear la cuestión de las condiciones sociales de posibilidad de ese particularísimo punto de vista acerca del mundo y, más exactamente, del lenguaje, el cuerpo, el tiempo o cualquier otro objeto de pensamiento. Ignora, por lo tanto, que lo que hace que se vuelva posible esa mirada indiferente al contexto y a los fines prácticos, esa relación distante y distintiva con las palabras y con las cosas, no es más que la *scholé*” [MP, pp. 27-8].



Austin, pero dotándola de bases más sólidas respecto de las condiciones sociales de producción del lenguaje a través de un análisis sociológico ligado a las nociones propuestas en su topología social –desarrollada en la primera parte del capítulo–; “trato solamente de generalizar y de darle a una percepción de la filosofía analítica, un fundamento sociológico del que carece. No critico a Austin; digo que no da cuenta plenamente de las condiciones sociales de posibilidad del proceso que describe. De modo que, aunque pueda parecer muy alejado de esta filosofía del lenguaje, estoy en realidad muy cerca”.<sup>76</sup> Bourdieu avanza, entonces, en la línea abierta por la *teoría de los actos de habla* austiniana y señala su acierto en poner en relación la capacidad realizativa del lenguaje con las condiciones de éxito perlocucionario, por oposición a las teorías lingüísticas despreocupadas de la esfera pragmática, pero sostiene que en la visión austiniana todos los componentes de la eficacia simbólica parecen estar incluidos o pueden especificarse mediante las emisiones lingüísticas. Por el contrario, para Bourdieu es necesario que la teoría del lenguaje dé cuenta de que la fuerza ilocucionaria depende de condiciones sociales fijadas muchas veces de modo externo al lenguaje, que permiten que un agente y las competencias lingüísticas reflejadas en su discurso posean determinadas fuerzas y propiedades y gocen del reconocimiento de los demás individuos.

Y respecto de los señalamientos a la teoría de Habermas, Bourdieu ve en ella una continuación de las mismas falencias de los teóricos del lenguaje de la línea austiniana, en cuanto a que encuentra la fuerza racional propia de las acciones comunicativas en los mismos actos de habla y en las condiciones de la situación ideal de habla y no en las condiciones sociales e institucionales de las que dependen los actos de habla. Así, la crítica principal de Bourdieu a Habermas, en consonancia con las realizadas a la *teoría de los actos de habla*, está dada por la idealización del lenguaje que subyace en sus elaboraciones teóricas: “la *idealización* (...) tiene por efecto evacuar prácticamente de las relaciones de comunicación las relaciones de

---

<sup>76</sup> Bourdieu, Pierre y Eagleton, Terry. “Doxa y vida corriente”. Op. cit., p. 93. En diferentes lugares Bourdieu suaviza sus reiteradas críticas a Austin e intenta reducir las distancias entre ambas teorías, por ejemplo: “quiero aprovechar para corregir la impresión que pude dar de tomármelas con la obra de Austin en mis trabajos sobre el lenguaje. En efecto, si se leyera verdaderamente a Austin, que es sin duda uno de los filósofos que más admiro, se percibiría que lo esencial de lo que he tratado de reintroducir en el debate sobre el performativo se encontraba ya allí dicho, o sugerido. Apuntaba en realidad a las lecturas formalistas que redujeron las indicaciones sociológicas de Austin a análisis de pura lógica” [Bourdieu, Pierre. “Fieldwork in philosophy”, en: CD, pp. 38-9].

fuerzas que se realizan allí en una forma transfigurada: prueba de ello es la utilización no crítica de conceptos como el de *illocutionary force* que tiende a colocar la fuerza de las palabras en ellas mismas –y no en las condiciones institucionales de su utilización”.<sup>77</sup> Por el contrario, como hemos visto en su análisis de lo simbólico, para Bourdieu sentido y violencia, conocimiento y poder, actúan en forma conjunta, lo simbólico no se puede separar y se dice junto con su –aparente– opuesto; el lenguaje es entendido como un compuesto de relaciones de fuerzas y sentidos y no como un intercambio racional orientado a la comunicación. En la visión bourdieusiana, los intercambios simbólicos están atravesados por las demás prácticas que se dan en el espacio social, intentar separarlos de ellas conduce a caer inevitablemente en divisiones abismales y forzadas (como las que establece Habermas entre acciones instrumentales y acciones comunicativas), en omisiones ficticias acerca de las condiciones de uso y funcionamiento del lenguaje y a introducir instancias trascendentales que sólo encuentran en el lenguaje su realización, “estamos tan lejos en este caso de la visión irénica, invocada por Habermas, de un intercambio intelectual sometido a la «fuerza del mejor argumento» (...). No existen universos transhistóricos de la comunicación, como pretenden Apel o Habermas, pero sí formas socialmente instituidas y garantizadas de comunicación”.<sup>78</sup>

Asimismo, Bourdieu critica el análisis de Habermas porque se desinteresa de las condiciones económicas y sociales que posibilitan la instauración de la deliberación pública y remarca también en este punto que todas las relaciones de comunicación son siempre relaciones de poder y de dominación y que la fuerza de los argumentos carece de poder frente a los argumentos de la fuerza. Por ello, acusa a la teoría

---

<sup>77</sup> PVD, p. 25 (QSH, p. 18). Si bien esta crítica está hecha en base a un artículo de Habermas de 1970, “Hacia una teoría de la competencia comunicativa en H.P. Dritzal”, es completamente aplicable a la *teoría de la acción comunicativa* elaborada en detalle en los años siguientes por Habermas. Ya en *Esquisse...*, al abordar los análisis etnológicos, Bourdieu se distancia en general de aquellas líneas teóricas que tienden a interpretar las interacciones sociales sólo en clave de procesos comunicativos despojados de los condicionamientos sociales y las dinámicas y estructuras propias de cada contexto, así pone en guardia contra los intentos de “reducir todas las relaciones sociales a relaciones de comunicación y todas las interacciones a intercambios simbólicos” [ETP, p. 227].

<sup>78</sup> MP, pp. 145-6. En relación con esta universalidad transhistórica otorgada por Habermas a la racionalidad comunicativa, y en defensa de la propuesta de llevar adelante una *Realpolitik* de la razón, Bourdieu sostiene que “para librarse del relativismo, no hace falta inscribir, no ya en la conciencia, sino en el lenguaje, mediante una forma renovada de la ilusión trascendental, las estructuras universales de la razón. Jürgen Habermas se queda a medio camino cuando trata de hallar en las ciencias sociales (...) un medio para salir del círculo historicista al que las ciencias sociales parecen abocadas” [RP, p. 218].

habermasiana de caer en una *ilusión epistemocéntrica* al desconocer las condiciones fácticas de acceso e intervención en la esfera pública y de incurrir en una doble reducción indebidamente justificada: primero reduce las relaciones de fuerzas políticas a relaciones de comunicación y, luego, éstas a relaciones exclusivamente de diálogo racional, lo cual da por resultado que “el análisis de esencia del lenguaje y la «intercomprensión», entendida como el *télos* que lógicamente le sería inmanente, se lleva a cabo en una teoría llamada «sociológica» de la comunicación no violenta (*zwanglos*) y en una «ética comunicacional» que, mera reformulación del principio kantiano de la universalización del juicio moral, ya nada tiene que ver con lo que descubre una sociología de las relaciones de poder simbólico y, sobre todo, implica, lisa y llanamente, la desaparición de la cuestión de las condiciones que han de cumplirse, tanto en el orden de las relaciones interindividuales como en el orden político”.<sup>79</sup> En resumidas cuentas, las principales críticas de Bourdieu a la *teoría de la acción comunicativa* se dirigen hacia que es desacertado hacer residir en el lenguaje estructuras universales independientes de las demás prácticas sociales y atribuirles una racionalidad transhistórica; aparte de que la comunicación no es *la* función paradigmática del lenguaje, sino que éste antes que nada actúa de caja de resonancia de las fuerzas que atraviesan el espacio social, si bien es dable rescatar que Bourdieu comparte con Habermas que ciertos usos del lenguaje también apuntan a relacionarse con y apoyar los intereses vinculados con la racionalidad y lo universal.<sup>80</sup>

Pues bien, presentadas estas tres críticas y lo que ellas aportan de interés a la comprensión de la perspectiva bourdieusiana, es el momento indicado para adentrarnos específicamente en el modo en que Bourdieu entiende la concepción y el funcionamiento del lenguaje. Respecto de ello, es conveniente dejar asentadas

---

<sup>79</sup> MP, pp. 91-2. Que el *quid* de las teorías encontradas de Bourdieu y Habermas sobre el lenguaje reside en la inclusión por parte del primero de la dimensión del poder simbólico en los intercambios lingüísticos es algo de lo que también toma debida cuenta Habermas, pero éste –en forma mucho más parca que Bourdieu– sólo agrega al pasar en una nota al pie que los trabajos de Bourdieu representan un tipo de estudio sobre las acciones orientadas al éxito y son un ejemplo de análisis del ejercicio del poder a través del lenguaje, de lo cual se desprende un “concepto de sociedad articulado en términos de teoría del poder” [Habermas, Jürgen. “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”, en: TAC:CE, p. 487]; es decir que reduce los análisis de Bourdieu al campo de las acciones estratégicas y, por lo tanto, los encuentra *ciegos* al mundo de las acciones comunicativas.

<sup>80</sup> Aunque también es necesario señalar que esta última velada proximidad entre los dos autores, en lo que hace a cierta articulación entre lenguaje, racionalidad e intereses universales, queda dentro de lo no desarrollado explícitamente por Bourdieu en su teoría lingüística. Volveremos sobre este punto y sus posibles implicaciones en la parte final del capítulo.

previamente dos cuestiones. En primer lugar, es claro que Bourdieu no se preocupa tanto por brindar una teoría del lenguaje, sino que lo que hace es presentar una teoría de las prácticas lingüísticas, pero a partir de ésta es posible llegar a establecer los principios que dan forma a su concepción del lenguaje; por lo que la tarea pasa aquí por entresacar y unir los elementos conceptuales que conforman su visión general del lenguaje, a lo que, además, es necesario incorporar todo el bagaje conceptual de su teoría de las prácticas (de allí que nos hayamos demorado en precisar las nociones y aspectos cardinales de ella en los apartados anteriores) para dimensionar adecuadamente sus teorizaciones sobre el lenguaje. Es más, podemos entender, con mínimo riesgo de equivocación, sus reflexiones sobre el lenguaje como una aplicación de los principios de su teoría general en el ámbito particular del campo lingüístico, por lo cual, si bien éste presenta particularidades propias como cualquier campo, en él –debido a la *homología estructural*– se cumplen los mismos rasgos y categorías que hemos venido especificando. Y en segundo lugar, es interesante resaltar que así como Bourdieu no tiende a detenerse ante las demarcaciones limítrofes establecidas entre las distintas disciplinas sociales (de allí sus indagaciones continuas entre sociología, antropología, etnología, filosofía, etc.), sino que ve en ello un estímulo para establecer nuevos puentes y reconversiones, del mismo modo sus reflexiones sobre el lenguaje recogen aspectos pertenecientes a diferentes disciplinas vinculadas con el lenguaje (lingüística, filosofía del lenguaje, socio-lingüística, etc.) y están en estrecha relación con distintas esferas de la vida social; así, le dedica escritos de diverso tenor a esta temática en vista de que en las prácticas lingüísticas se condensa la alquimia social que es condición necesaria para el funcionamiento de los demás campos y, por lo tanto, se constituye en un factor central al momento de abordarlos y comprender su dinámica.

Tal como hemos planteado, la clave de las indagaciones de Bourdieu reside en que los intercambios lingüísticos no son sólo relaciones de comunicación, sino también relaciones de poder, en la vida cotidiana el lenguaje muy raramente funciona como mero instrumento de comunicación, a través de él se persiguen beneficios simbólicos dado el valor social y la eficacia simbólica que posee, por lo que todo análisis del lenguaje debe tener en cuenta la estrecha conexión que éste mantiene con las condiciones y relaciones sociales en que se da. Para Bourdieu entender el lenguaje

como una unidad, un *tesoro común*, un reservorio disponible en forma homogénea para todos los agentes, implica desconocer las notorias diferencias de apropiación y las formas enaltecidas y legítimas –por oposición a las desprestigiadas y marginales– que componen el lenguaje y, por lo tanto, conduce a pasar por alto la gran desigualdad en la distribución del capital lingüístico y a dejar trabajar libremente a la violencia simbólica. En la visión bourdieusiana, todo lenguaje porta jerarquización y dominación, por eso en su abordaje ocupan un lugar primordial las funciones de legitimación y reproducción de las relaciones de fuerzas presentes en el espacio social –relaciones que tienen expresión en el lenguaje–, de aquí que se centre especialmente en la economía de las prácticas lingüísticas y en el modo que éstas contribuyen a la dominación simbólica, política y económica; “el intercambio lingüístico es también un intercambio económico que se lleva a cabo en una cierta relación simbólica de fuerzas entre un productor, provisto de un cierto capital lingüístico, y un consumidor (o un mercado), apto para procurar un cierto beneficio material o simbólico. Dicho con otras palabras, los discursos no son únicamente (o lo son sólo excepcionalmente) signos destinados a ser comprendidos, descifrados; son también *signos de riqueza* destinados a ser valorados, apreciados y *signos de autoridad* destinados a ser creídos y obedecidos”.<sup>81</sup>

El lenguaje para Bourdieu es más un instrumento de acción y poder que de conocimiento y comunicación; el principal atributo del lenguaje consiste en su capacidad para constituir la realidad, construcción simbólica del mundo que se debe tanto a sus propiedades específicas como a la autoridad o legitimidad que respalda su funcionamiento general y la realización de los distintos actos de habla particulares, “al estructurar la percepción que los agentes sociales tienen del mundo social, la nominación contribuye a constituir la estructura de ese mundo, tanto más profundamente cuanto más ampliamente sea reconocida, es decir, autorizada”.<sup>82</sup> Es

---

<sup>81</sup> PVD, pp. 59-60 (QSH, p. 40). Cabe mencionar que un análisis en que se resalta la importancia otorgada al lenguaje por Bourdieu dentro de su teoría se encuentra en: Boschetti, Ana. “Reflexión sobre el lenguaje y reflexividad”, en: Champagne, Patrick, Pinto, Louis y Sapiro, Gisèle (dir.). *Pierre Bourdieu, sociólogo*. Bs. As., Nueva Visión, 2007, pp. 115-131 [*Pierre Bourdieu, sociologue*. Paris, Fayard, 2005].

<sup>82</sup> PVD, p. 99 (QSH, p. 65). Bourdieu subraya así que el lenguaje tiene la propiedad, explotada largamente por los agentes, de “hacer existir en las palabras y por las palabras lo que no existe en las cosas, de otorgar una forma de ser, capaz de suscitar la creencia, al no-ser o a la apariencia. (...) Cuando se trata del mundo social, las palabras pueden hacer cosas. Pero eso bajo ciertas condiciones sociales” [LPS, p. 327].

decir que el lenguaje cumple sus funciones simbólicas gracias a las capacidades transformadoras y creadoras que posee, así como también por servir de ámbito de transmisión del poder proveniente de la distribución de fuerzas del espacio social; la conjunción de estos dos aspectos hace que el lenguaje no sea solamente un medio de reproducción de las estructuras sociales ni tampoco actúe como un factor de creación *ex nihilo*. La coexistencia de ambos componentes en el funcionamiento del lenguaje plantea la presencia permanente de tensiones y disputas por la utilización social del lenguaje y la consagración de modos legítimos de habla; “el mundo social es el lugar de luchas a propósito de palabras que deben su gravedad –y a veces su violencia– al hecho de que las palabras hacen las cosas, en gran parte, y que cambiar las palabras y, más generalmente, las representaciones (...) es ya cambiar las cosas”.<sup>83</sup> Dado que Bourdieu entiende el mundo social como voluntad y representación, el lenguaje, en tanto lugar privilegiado de las representaciones y de constitución y expresión de las voluntades, no puede sino ocupar un rol determinante dentro de él, y este rol, a su vez, está unido en forma indisoluble a las luchas de fuerzas y a su transformación en luchas simbólicas. Así, la concepción agonística de la sociedad se expresa también en la esfera del lenguaje, todo intercambio simbólico está atravesado por las luchas entabladas entre los agentes y grupos por hacerse de la fuerza provista por los modos reconocidos de producción y legitimación simbólicas con el propósito de acceder a una posición hegemónica en el ejercicio de la violencia simbólica. Asimismo, las luchas simbólicas se expresan en los discursos bajo la forma de antagonismos y estrategias en torno de la clasificación y ordenamiento de la realidad social, la institución de grupos y clases, la naturalización de divisiones, el otorgamiento de identidades, etc., todas disputas que se presentan bajo ese modo transformado e irreconocible propio de los fenómenos del mundo simbólico. Debido a esto, para Bourdieu se hace necesario incluir en el análisis de las relaciones lingüísticas a las estructuras de las relaciones de poder y las dinámicas que las caracterizan, las cuales exceden ampliamente los confines de la producción lingüística; “*las relaciones lingüísticas son siempre relaciones de poder simbólico a través de las cuales las*

---

<sup>83</sup> Bourdieu, Pierre. “Puntos de referencia”, en: CD, p. 62. Acerca del mecanismo por el cual el lenguaje crea y refuerza el mundo social a través de la coincidencia y sumisión *dóxicas*, Bourdieu afirma que “cuando se trata del mundo social, las palabras crean las cosas, porque establecen el consenso sobre la existencia y el sentido de las cosas, el sentido común, la *doxa* aceptada por todos como algo evidente” [RP, p. 129].

relaciones de fuerza entre los hablantes y sus respectivos grupos se actualizan de forma transfigurada. En consecuencia, es imposible aclarar cualquier acto de comunicación con el análisis lingüístico como única brújula. Incluso el más simple intercambio lingüístico pone en juego una red compleja y ramificada de relaciones de poder históricas entre el hablante, dotado de una autoridad social específica, y una audiencia o público que reconoce dicha autoridad en diversos grados”.<sup>84</sup>

Bourdieu se opone en este punto a las teorías de corte comunicacional, las que ve representadas principalmente por las figuras de Austin, Searle y Habermas, y las busca complementar a través de la incorporación del entramado social del que surge la fuerza ilocucionaria de las palabras. Así, la performatividad de una emisión aquí está en dependencia del poder delegado que posee el emisor, si las palabras ejecutan acciones es porque “el poder de las palabras reside en el hecho de que quien las pronuncia no lo hace a título personal, ya que es sólo su «portador»: el portavoz autorizado sólo puede actuar por las palabras sobre otros agentes y, a través de su trabajo, sobre las cosas mismas, en la medida en que su palabra concentra el capital simbólico acumulado por el grupo que le ha otorgado ese mandato y *de cuyo poder está investido*”.<sup>85</sup> Con esto, para que el lenguaje *funcione* ya debe darse un reconocimiento –implícito, olvidado, irreconocible– de la autoridad y superioridad del emisor, por lo que es infructuoso postular, aunque sea idealmente, situaciones abstractas de igualdad y consenso total en el lenguaje. Como hemos señalado, el lenguaje porta ya en sí jerarquización y sumisión, y cuanto más establecida e institucionalizada esté la jerarquía de la que se vale el emisor en su enunciación, mayor será la eficacia simbólica de sus palabras; Bourdieu lo expresa casi en tono de ley física de la siguiente manera: “la eficacia del discurso performativo que pretende

---

<sup>84</sup> ISR, pp. 184-5. Respecto del modo en que los grupos se constituyen a partir de las estrategias vinculadas a la capacidad constitutiva y transformadora del lenguaje, Bourdieu sostiene que “los grupos dependen de las palabras que los designan: en efecto, el poder de imponer el reconocimiento depende de la aptitud para movilizarse alrededor de un nombre (...) y por consiguiente para apropiarse un nombre común y comulgar con un nombre propio, y para movilizar así la fuerza que hace la unión, la que crea el poder unificador del nombre, de la *consigna*. De hecho, el orden de las palabras nunca reproduce estrictamente el orden de las cosas” [LD, p. 491].

<sup>85</sup> PVD, pp. 107-9 (QSH, p. 69). Un poco antes lo expresa de manera similar: “el poder de las palabras sólo es el *poder delegado* del portavoz, y sus palabras (...) sólo pueden ser a lo sumo un testimonio, y un testimonio entre otros, de la *garantía de delegación* de la que ese portavoz está investido” [PVD, p. 105 (QSH, p. 67, ligeramente modificado)].

hacer advenir lo que enuncia en el acto mismo de enunciarlo es proporcional a la autoridad de quien lo enuncia”.<sup>86</sup>

El reconocimiento del discurso de un agente por parte de los demás implica que éstos reconocen la autoridad del emisor y que las palabras emitidas poseen para ellos una determinada significación social e instituyen divisiones, clasificaciones, identidades, en fin, existencias; por ello, hay para Bourdieu una relación estrecha entre el acto de instituir y de significar: “instituir, asignar una esencia, una competencia, es imponer un derecho de ser que es un deber ser (o un deber de ser). Es *significar* a alguien lo que es y significarle que tiene que conducirse en consecuencia. El indicativo es en este caso un imperativo. (...) Así, el acto de institución es un acto de comunicación, pero de un tipo particular: *significa* a alguien su identidad”.<sup>87</sup> La alquimia social dada en el lenguaje necesita de condiciones sociales para tener lugar, esas condiciones generalmente están definidas y fijadas por las instituciones; los discursos de institución son discursos que preparan y proveen los medios para constituir las condiciones de su propia comprobación. Aquí conviene aclarar que Bourdieu emplea el término *institución* más bien de modo general para referirse a las relaciones sociales estables y durables que proveen a los agentes de diferentes formas de reconocimiento, autoridad y *status*, es decir que lo utiliza en forma dinámica y transitiva (aquello que sirve para instituir algo) y no para referirse en particular a las organizaciones y entidades más acendradas de la sociedad. Son las instituciones, entendidas de esta manera, las que otorgan a los emisores el poder para que sus palabras produzcan los efectos buscados; la eficacia simbólica surge de la relación entre las propiedades del discurso, del portavoz, de la institución que lo autoriza a

---

<sup>86</sup> PVD, pp. 140-1 (QSH, p. 90, ligeramente modificado). Respecto de la relación entre eficacia simbólica y aceptación irreflexiva de quienes se someten a ella: “la eficacia simbólica de las palabras sólo se ejerce en la medida en que quienes la experimentan reconocen que quien la ejerce está autorizado a ejercerla. O, lo que viene a ser lo mismo, olvidándola e ignorándola: simplemente sometiéndose a ella, como si, por el reconocimiento tácito que se le concede, se hubiera contribuido a fundarla” [PVD, p. 119 (QSH, p. 77)].

<sup>87</sup> PVD, p. 126 (QSH, p. 81, ligeramente modificado). Y sostiene más adelante sobre la relación entre el carácter instituidor de las palabras y las disposiciones corporales: “basta con reunir los diferentes sentidos de *instituere* y de *institutio* para obtener la idea de un acto inaugural de constitución, de fundación, incluso de invención que a través de la educación desemboca en disposiciones permanentes, hábitos, usos. (...) Todos los grupos confían al cuerpo, tratado como una memoria, sus más preciados depósitos” [PVD, p. 129 (QSH, p. 83)]. Queda de manifiesto la manera en que Bourdieu presta especial atención al modo en que las competencias lingüísticas se integran como una dimensión fundamental en los sistemas de percepción, clasificación y en las disposiciones incardinadas de los agentes y, así, confluyen en sus *habitus*.



pronunciarlo y la configuración de fuerzas del espacio social. Con esto, Bourdieu subraya el carácter institucional de los actos realizativos y la importancia de las condiciones sociales en el funcionamiento del lenguaje; el poder simbólico del lenguaje está incardinado en el reconocimiento institucional de las palabras y, principalmente, del emisor indicado a partir de las relaciones y distribuciones estructurales, y no en los propios sistemas simbólicos ni en las fuerzas ilocucionarias por sí mismas: “el poder simbólico como poder de constituir lo dado por la enunciación, de hacer ver y de hacer creer, de confirmar o de transformar la visión del mundo y, por ello, la acción sobre el mundo (...) no reside en los “sistemas simbólicos” bajo la forma de una “*illocutionary force*”, sino que se define en y por una relación determinada entre los que ejercen el poder y los que lo sufren, es decir, en la estructura misma del campo donde se produce y se reproduce la *creencia*. Lo que hace el poder de las palabras y de las palabras de orden, poder de mantener el orden o de subvertirlo, es la creencia en la legitimidad de las palabras y de quien las pronuncia, creencia cuya producción no es competencia de las palabras”.<sup>88</sup> Aquí quedan expresados con claridad los motivos del distanciamiento y las críticas de Bourdieu a la *teoría de los actos de habla* austiniana, la fuerza del lenguaje no reside sólo en sus propiedades simbólicas, sino también en su capacidad de servir de caja de resonancia de las estructuras del campo al que pertenece y en el reconocimiento de la legitimidad de quien profiere las palabras, reconocimiento que es producido más por el lugar que ocupa el agente en el campo que por las competencias expresadas en sus palabras.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Bourdieu, Pierre. “Sobre el poder simbólico”, en: IPP, pp. 71-2. A modo de ejemplo, en *La reproducción* Bourdieu hace un análisis del sistema escolar como institución que genera determinados tipos de disposiciones y relaciones en relación con la utilización de un lenguaje *distinguido* dependiente de la legitimidad conferida por la autoridad institucional y por los marcadores sociales que diferencian a los agentes desde el inicio; así, las prácticas lingüísticas responden a la estructuración del espacio social, en general, y de la institución escolar, en particular, e inculcan disposiciones duraderas que van más allá de la adquisición del lenguaje; “no se podría adquirir un lenguaje sin adquirir al mismo tiempo una “relación con el lenguaje”: en materia de cultura, la manera de adquirir se perpetúa en lo que se adquiere bajo la forma de una cierta manera de usar lo adquirido, expresando el mismo modo de adquisición las relaciones objetivas entre las características sociales del que adquiere y la calidad social de lo que se adquiere” [Rep, p. 140].

<sup>89</sup> Igualmente, vale señalar que Bourdieu no reduce toda la capacidad simbólica del lenguaje a su actuación institucional; si bien la performatividad del lenguaje encuentra en las condiciones institucionalizadas su mejor campo de acción, también puede darse su funcionamiento sobre bases menos sólidas, aunque esto siempre restringirá su eficacia y necesitará de una posterior institucionalización para consolidar su efecto performativo; “la imposición de un nombre reconocido opera una verdadera trasmutación de la cosa nombrada que, cesando de existir en el estado de hecho, es

Así como la institucionalización de los elementos y condiciones en los que basa su desempeño cumple un papel destacado en el rendimiento del lenguaje, también lo hace, en menor medida, su formalización. Para Bourdieu la competencia lingüística se sustenta en el dominio práctico del uso de la lengua y de las situaciones sociales en que ella está implicada, lo que hace la formalización de la lengua respecto de ello es intentar erradicar la vaguedad e imprecisión propias de las prácticas y reemplazarlas por categorías y codificaciones estrictas en busca de lograr la máxima unificación en el otorgamiento de sentido a las palabras y en la adopción de las formas que han sido reconocidas como legítimas, modo a través del cual también se expresa la violencia simbólica actuante en el lenguaje. Es por ello que aunque la lengua en la visión bourdieusiana sólo es código en un sentido abstracto y secundario, no por ello la formalización de sus componentes deja de cumplir su rol en la tarea de normalización y homogeneización de las prácticas. En esta normalización vía los códigos y usos lingüísticos siempre tienen un peso determinante las formas impuestas por los grupos y clases dominantes; el lenguaje, al fin y al cabo, actúa como el sistema de clasificaciones por excelencia que sirve para adaptar o hacer advenir una realidad que responda a los intereses de quienes están en mejores condiciones de imponer su visión del mundo dentro de la estructura social, “la estructura de las relaciones de clase se designa y aprehende siempre a través de formas de clasificación que, aún en el caso de tratarse de las que vehiculiza el lenguaje ordinario, no son nunca independientes de esta estructura: (...) el lenguaje corriente (...) y, con mayor razón aún, el lenguaje culto (...) constituyen en alguna medida ideologías primarias que se prestan más «naturalmente» a utilizaciones de acuerdo con los valores y los intereses de los dominantes”.<sup>90</sup>

En cuanto al funcionamiento propiamente dicho del lenguaje, Bourdieu propone un modelo de producción y circulación lingüísticas en que están en relación, por un

---

decir, como ejercicio tolerado, ilegal o ilegítimo, se convierte en una *función social*, es decir, en un mandato, una misión (*Beruf*), un cargo, un papel, palabras todas ellas que explican bien la diferencia entre la actividad *autorizada*, es decir, asignada a un individuo o un grupo mediante una *delegación* tácita o explícita, y la simple *usurpación* que “crea un estado de hecho” en espera de la institucionalización” [LD, p. 491].

<sup>90</sup> PVD, p. 185 (QSH, pp. 120-21). Respecto de la manera específica en que la codificación colabora en el proceso de dominación: “la fuerza de la forma (...) es esta fuerza propiamente simbólica que permite a la fuerza ejercerse plenamente al hacerse desconocer en tanto que fuerza y al hacerse reconocer, aprobar, aceptar, por el hecho de presentarse bajo las apariencias de la universalidad” [Bourdieu, Pierre. “La codificación”, en: CD, pp. 90-1].

lado, los *habitus* lingüísticos, entendidos a *grosso modo* como las disposiciones a expresarse de un modo determinado y sobre ciertos temas, y, por el otro lado, las estructuras del mercado lingüístico, en tanto sistema al que están destinadas y donde adquieren valor las producciones lingüísticas; Bourdieu resume esta combinación dada en los procesos lingüísticos mediante una sintética fórmula: “lo que quisiera hacer es explicitar un modelo muy sencillo que podría formularse de la siguiente manera: *habitus* lingüístico + mercado lingüístico = expresión lingüística, discurso”.<sup>91</sup> Lo que haremos a continuación es, entonces, precisar estos componentes y el modo en que funcionan.

Respecto del *habitus lingüístico*, mediante este concepto Bourdieu subraya tanto la introyección de las desigualdades estructurales objetivas dentro de las prácticas lingüísticas individuales como la estrecha relación de las prácticas y disposiciones lingüísticas con las demás prácticas y disposiciones corporales. Las condiciones sociales de adquisición de la lengua son incorporadas en y moldean el *habitus* lingüístico; el acceso, desarrollo y valoración de las capacidades lingüísticas varían en forma notable entre los diferentes grupos sociales y tienden a ser monopolizados por unos pocos agentes e instituciones, esta desigualdad y dominación simbólicas son interiorizadas desde los inicios del desarrollo de las capacidades lingüísticas por parte de los agentes y acompañan los diversos usos posteriores en que están implicadas dichas capacidades. Es por ello que las condiciones sociales de producción y los contextos y situaciones que hacen a la aceptabilidad de las emisiones son clave en las prácticas lingüísticas, en resaltar este aspecto (por contraposición a los enfoques que se centran sólo en las competencias lingüísticas o las capacidades de ejecución para

---

<sup>91</sup> Bourdieu, Pierre. “El mercado lingüístico”, en: SyC, p. 143. En otros textos Bourdieu realiza una formulación un poco más detallada de los componentes de esta relación entre *habitus* y mercado lingüísticos, entre ellas la siguiente: “cualquier acto de habla o cualquier discurso es una coyuntura, el producto del encuentro entre, por un lado, un *habitus lingüístico* —es decir un conjunto de disposiciones socialmente constituidas que implican una propensión a hablar de ciertas maneras y a declarar determinadas cosas (un interés expresivo), como así también una competencia definida tanto como la capacidad lingüística de engendrar una batería infinita de discursos conformes a la gramática y la capacidad social de utilizar adecuadamente esta competencia en una situación dada— y, por otro lado, un *mercado lingüístico*, es decir un sistema de relaciones de fuerza que se impone como sistema de sanciones específicas y censura específica, colaborando por tanto a conformar la producción lingüística mediante la determinación del “precio” de los productos lingüísticos” [ISR, pp. 187-8]. A través de la conjugación de estos componentes, lo que pretende Bourdieu es *salvar* ciertos aspectos del estructuralismo que le resultan atinentes (que se reflejan en su visión del mercado lingüístico) y ponerlos en relación con elementos constructivistas, modo en que se expresa, a través de una mirada pragmática, su *constructivismo estructuralista* en el campo de los análisis lingüísticos.

analizar las prácticas lingüísticas) residen el mérito y la especificidad de la noción de *habitus* lingüístico según Bourdieu, “el *habitus* lingüístico definido a grandes rasgos se distingue de una competencia en el sentido chomskiano porque es producto de las condiciones sociales y porque no es simple producción de discurso sino producción de un discurso que se ajusta a una “situación”, o más bien a un mercado o un campo. (...) La noción de situación nos recuerda que existe una lógica específica de la ejecución, que lo que ocurre en el nivel de la ejecución no se puede deducir del simple conocimiento de la competencia”.<sup>92</sup> Las disposiciones lingüísticas poseen el mismo carácter incorporado, ajeno a la voluntad y la conciencia que las demás disposiciones del *habitus* y son el producto de la transformación de las necesidades y presiones grupales en elecciones y virtudes individuales; el *habitus* lingüístico forma parte del *habitus* como sistema general de disposiciones constitutivas, por lo que está incardinado en forma férrea al cuerpo, “el lenguaje es una técnica corporal y la competencia propiamente lingüística, y muy especialmente la fonológica, es una dimensión de la *hexis* corporal donde se expresan toda la relación del mundo social y toda la relación socialmente instruida con el mundo”.<sup>93</sup> Así, el acento, el tono de voz, el ritmo, la distancia entre los hablantes, aquellos temas sobre los que se habla abiertamente y aquellos de los que no se puede hablar, etc. son diferentes dimensiones del *habitus* lingüístico que se integran y comparten las características propias del *habitus* –las cuales hemos desarrollado en la primera parte del capítulo–.<sup>94</sup>

Por su parte, el *mercado lingüístico* constituye el ámbito en el que las disposiciones y producciones lingüísticas se desempeñan, es el sustrato necesario para que éstas circulen y adquieran valor dentro del espacio social, solamente en él los

---

<sup>92</sup> Bourdieu, Pierre. “El mercado lingüístico”, en: SyC, pp. 143-4.

<sup>93</sup> PVD, pp. 89-90 (QSH, pp. 59-60). También en forma similar: “es el *habitus* total de clase, esto es, la posición sincrónica y diacrónica que se ocupa en la estructura social, lo que se expresa a través del *habitus* lingüístico, que no es sino una de sus dimensiones. *El lenguaje es una técnica del cuerpo*, y la competencia lingüística (especialmente la fonológica) es una dimensión de la *hexis* corporal en que se expresa a sí misma toda la relación con el mundo social” [ISR, p. 192].

<sup>94</sup> Respecto de la relación entre *habitus* y *habitus* lingüístico, Bourdieu sostiene que “aunque esta capacidad de engendrar prácticas, discursos u obras no sea de ninguna manera innata, aunque esté históricamente constituida, no se puede reducir por completo a sus condiciones de producción, para empezar porque funciona de manera *sistemática*: por ejemplo, sólo se puede hablar de *habitus* lingüístico si se tiene presente que éste no es más que una dimensión del *habitus* como sistema de esquemas generadores de prácticas y de esquemas de percepción de ambas prácticas, y si uno se abstiene de considerar la producción de hablas como algo autónomo de la producción de elecciones estéticas, o de gestos, o de cualquier otra práctica posible” [Bourdieu, Pierre. “El mercado lingüístico”, en: SyC, pp. 155-6].

productos lingüísticos se realizan como mensajes al ser captados y tratados como tales según Bourdieu. Sin un mercado constituido que esté en condiciones de apreciar las emisiones de un agente, todo discurso que éste realice carecerá de sentido, de aquí la importancia del mercado lingüístico en la conformación y direccionamiento de las capacidades lingüísticas; “el mercado lingüístico es algo muy concreto y a la vez muy abstracto. Concretamente, es una situación social determinada, más o menos oficial y ritualizada, un conjunto de interlocutores que se sitúan en un nivel más o menos elevado de la jerarquía social; todas éstas son propiedades que se perciben y juzgan de manera infraconsciente y que orientan inconscientemente la producción lingüística. Si se define en términos abstractos, es un tipo determinado de leyes (variables) de formación de los precios de las producciones lingüísticas”.<sup>95</sup> En la producción del discurso importan tanto las competencias del hablante como las determinaciones del mercado lingüístico en y para el que ese discurso es producido; el mercado lingüístico conforma un entramado en que se valoran no sólo las competencias específicamente lingüísticas, sino también las condiciones de recepción y aceptación de las emisiones lingüísticas, la autoridad y legitimidad de quien profiere las palabras, el respaldo institucional y el *status* social (posición económica, sexo, edad, etc.), entre las variables de mayor peso que intervienen en los intercambios lingüísticos: el mercado contribuye a determinar el sentido del discurso y su valor simbólico en base a estos componentes y la relación objetiva que se da entre ellos. Ahora, Bourdieu se aleja de la visión liberal idílica sobre el mercado y considera que el mercado lingüístico real está alejado de toda competitividad pura y perfecta, se encuentra atravesado por fuerzas hegemónicas y múltiples factores colectivos y ocultos que actúan en el campo lingüístico. El mercado lingüístico, entonces, está estructurado de acuerdo con el sistema de relaciones lingüísticas de fuerza que tiene expresión en él y con la desigual distribución del capital lingüístico, a la vez que toma las prácticas lingüísticas de los

---

<sup>95</sup> Bourdieu, Pierre. “El mercado lingüístico”, en: SyC, p. 145. En cuanto a la necesidad del mercado lingüístico como soporte de los intercambios: “el volver a introducir la noción de mercado es recordar el simple hecho de que una competencia sólo tendrá valor mientras tenga un mercado. (...) Así, un capital sólo se define, funciona como tal y proporciona ganancias, en un mercado determinado” [SyC, p. 147]. Un ejemplo cotidiano de cómo actúa el mercado lingüístico estaría dado por los diferentes modos en que son valoradas (y con ello se induce a su utilización o no) determinadas palabras o formas de hablar de acuerdo con el grupo de pertenencia dentro de los hablantes de una misma lengua o, menos común pero más radical, por el caso de que poseer un dominio perfecto del castellano carece por completo de valor si uno se encuentra en un medio donde nadie más lo habla.

grupos dominantes como patrón legítimo, las cuales generan uniformidad y jerarquización simbólicas dentro del mercado.

Las relaciones de dominación producidas por las relaciones de fuerza se transforman en posesión y acumulación de capital simbólico por parte de los agentes y grupos dominante dentro del mercado lingüístico, en lo cual cumplen una función determinante los factores extra-lingüísticos que actúan como condición de posibilidad de la transformación simbólica operada por las prácticas discursivas; “la relación de fuerzas lingüística no se define nunca exclusivamente por la relación entre las competencias lingüísticas en presencia. Y el peso de los diferentes agentes depende de su capital simbólico, es decir, del *reconocimiento*, institucionalizado o no, que obtienen de un grupo: la imposición simbólica (...) sólo puede funcionar en tanto y en cuanto se reúnan condiciones sociales absolutamente exteriores a la lógica propiamente lingüística del discurso”.<sup>96</sup> El sentido y valor de las emisiones lingüísticas dependen, por lo tanto, de la posición que ocupa el hablante dentro del espacio social y de la posesión de capital lingüístico y simbólico adecuados (que, a su vez, siempre tienen por base a los otros tipos principales de capital: económico, social y cultural); por ello, cuando *habitus* y estructuras del mercado lingüístico coinciden, no se requieren coacciones ni censuras de otro tipo, sino que la forma incorporada en los agentes ya genera las disposiciones requeridas, agentes que ven en la apropiación de las competencias lingüísticas legitimadas no un acto de sumisión sino la posesión de signos de diferenciación y distinción social que les aseguran el reconocimiento. La dominación simbólica y su correspondiente disimulación y legitimación vía la violencia simbólica están presentes, según Bourdieu, en todas las prácticas lingüísticas; existe una conexión inevitable entre lenguaje y dominación, sin comunidad constituida políticamente –con sus relaciones de dominación– no hay comunidad ni intercambios lingüísticos posibles: “la integración en la misma «comunidad lingüística», que es un producto de la dominación política constantemente reproducida por instituciones capaces de imponer el reconocimiento

---

<sup>96</sup> PVD, p. 68 (QSH, p. 46, ligeramente modificado). Ya en *Esquisse...* Bourdieu había asentado la importancia de los factores extra-lingüísticos para los análisis lingüísticos: “el sentido de un elemento lingüístico depende por lo menos tanto de factores extra-lingüísticos como de factores lingüísticos, es decir del *contexto* y de la *situación* en las cuales es empleado (...). Es decir que la recepción (y sin duda alguna también la emisión) depende en buena parte de la estructura objetiva de las relaciones entre las posiciones objetivas en la estructura social de los agentes en interacción” [ETP, p. 246].

universal de la lengua dominante, constituye la condición de la instauración de relaciones de dominación lingüísticas”.<sup>97</sup> Así, las diferentes lenguas oficiales ocupan un lugar destacado como institución social debido a que son las que poseen el monopolio de la reproducción del mercado donde se constituyen las competencias lingüísticas como valor social primordial (las lenguas oficiales se erigen en vinculación con el Estado como unidad política a partir de la cual recién es posible una unificación tal del mercado lingüístico que permita la imposición de una lengua oficial).

En relación con todo lo antedicho sobre el lenguaje, para Bourdieu el eje pasaría también aquí, entonces, por desarrollar una *Realpolitik* de las amplias condiciones sociales, en general, y lingüísticas, en particular, que intervienen en la conformación y valoración de las prácticas discursivas; antes que centrarse en la fuerza ilocucionaria de las palabras o plantear situaciones ideales de habla, es necesario actuar políticamente sobre las estructuras sociales objetivas y subjetivas que se presentan como obstáculos específicos a la comunicación racional. Por ello, Bourdieu aboga por la concreción de una *pragmática sociológica* dentro de los estudios del lenguaje que conduzca a reincorporar las propiedades formales de los discursos, propiedades que son preocupación excluyente de los estudios analíticos, pero sin recaer en la deformación en que estos abordajes suelen incurrir por su desatención de los factores sociales que actúan en el lenguaje: “todas las formas de análisis de los discursos que ponen entre paréntesis, frecuentemente sin siquiera saberlo, todo lo que concierne a las condiciones de producción y de recepción, la mayoría de las veces invisibles, de esos discursos, actúan como obstáculo para la constitución de una verdadera ciencia de los discursos destinada a recobrar en las propiedades más típicamente formales de los discursos los efectos de las condiciones sociales de su producción y circulación. (...) Pero para asentar del modo más completo el método, al afinarlo se deberían

---

<sup>97</sup> PVD, p. 28 (QSH, p. 20). En este sentido, Bourdieu pone en conexión la marginalidad lingüística que sufren los individuos excluidos de la comunidad con las conductas que adoptan: “es evidentemente entre los hombres y, entre ellos, los más jóvenes y menos integrados al orden económico y social, actual y sobre todo potencialmente, como los adolescentes procedentes de familias inmigrantes, que se encuentra el rechazo más marcado a la sumisión y a la docilidad que implica la adopción de las maneras legítimas de hablar. La moral de la fuerza que encuentra su cumplimiento en el culto de la violencia y los juegos casi suicidas –moto, alcohol, drogas duras–, en los que se afirma la relación con el futuro de aquellos que no tienen nada que esperar del futuro, no es sino más que una de las maneras de hacer de la necesidad virtud” [LPS, p. 141].

multiplicar los estudios de casos, precisando cada vez más el análisis de las propiedades de posición y extrayendo así progresivamente los principios de una verdadera *pragmática sociológica*".<sup>98</sup> En esta propuesta se evidencian con claridad tanto las preocupaciones bourdieusianas por la inclusión y tratamiento de las condiciones sociales que intervienen en el rendimiento simbólico del lenguaje, en detrimento de los enfoques internalistas y comunicacionales, como el *espíritu* científico que lo anima en sus indagaciones sociológicas y lingüísticas, en el sentido de dar prioridad y abogar por la ampliación de la autonomía y los efectos del conocimiento científico respecto de su contexto socio-político de producción. En el análisis de las prácticas lingüísticas de Bourdieu queda la impronta de estas elecciones epistemológicas, realizadas con el propósito de que se plasmen, en definitiva, dentro de un sistema teórico que integre la base y fuerza pragmáticas de las expresiones lingüísticas junto con los procesos de violencia y dominación simbólicas que actúan y colaboran en la configuración del espacio social.

#### **d) Reflexiones finales**

Tras haber expuesto los conceptos y rasgos centrales de la teoría de Bourdieu en lo que respecta a sus análisis de las prácticas sociales y, de modo particular, de las prácticas simbólicas y lingüísticas, en este tramo final realizamos algunas reflexiones integradoras sobre los aspectos tratados que presentan mayor interés para nuestro abordaje y que, además, sirven de paso previo al tratamiento conceptual de las conclusiones de la tesis.

El análisis del lenguaje de Bourdieu posee e integra varios puntos salientes que merecen ser abordados desde una visión de conjunto en esta instancia. La clave de su aproximación teórica está dada por el entrelazamiento entre las prácticas lingüísticas y las demás prácticas sociales y la relación que ellas presentan con la desigual distribución de capitales y las luchas, tanto de fuerza como simbólicas, entabladas en torno de ello. Así, queda de manifiesto claramente su visión *no consensualista* y el carácter agonístico que se expresa también en el lenguaje, lo cual refleja en el ámbito lingüístico su oposición a la filosofía de la conciencia y al reinado de las categorías

---

<sup>98</sup> LPS, pp. 328-30.



cognitivas ligadas a la noción de sujeto; es claro que si el sujeto moderno poseía una racionalidad fuerte y el lenguaje le servía para expresar los procesos cognitivos y volitivos que se daban en su interior, en Bourdieu –de modo congruente con el *giro pragmático*– el agente se hace junto con las prácticas lingüísticas, entre otras prácticas. Esto otorga preeminencia al lenguaje dentro de las prácticas sociales y, ya puertas adentro del lenguaje, desplaza los fundamentos mentales y representacionales en favor de los componentes relacionales y disposicionales y los condicionamientos sociales; no se pueden comprender las prácticas lingüísticas sin las relaciones que éstas mantienen con las estructuras objetivas, las disposiciones socialmente incardinadas y las demás prácticas sociales. Este trasvasamiento constante entre los elementos del mundo lingüístico-simbólico y los del mundo social lleva a que toda relación de fuerza sea también una relación simbólica y viceversa (toda fuerza debe ser reconocida para que actúe eficazmente y todo reconocimiento simbólico se basa en la dispar distribución de fuerzas dada en el espacio social) y a que el campo lingüístico comparta los mismos rasgos que los demás campos en base a la *homología estructural* que presentan (por lo que posee capital, lógica, *habitus* e intereses específicos, se dirime de acuerdo con las posiciones y luchas de los agentes e instituciones que lo componen y buscan apropiarse o redefinir el capital en juego, tiene autonomía relativa respecto de los demás campos, se nutre de la creencia compartida acerca del valor de los productos lingüísticos y de la participación en el juego para adquirirlos, etc.). Esta relación casi simbiótica entre lo lingüístico y lo social vuelve patente el carácter histórico, dinámico e inmanente de las acciones y producciones lingüísticas –al igual que las demás acciones y producciones–, lo que le sirve a Bourdieu para criticar los planteos de corte ahistoricistas, que asocia principalmente con el estructuralismo de Saussure y con la teoría comunicativa de Habermas, y apartarse de las líneas marxistas clásicas en lo que hace al análisis del lenguaje. En cuanto a este último distanciamiento, en la visión bourdieusiana las prácticas lingüísticas no se definen por su pertenencia a una determinada clase social desde el mismo momento que las clases sociales no existen en sí y necesitan del lenguaje para constituirse, pero sí están en dependencia de las estructuras y fuerzas del espacio social; cabría decir que al economicismo presente en ciertos análisis marxistas del lenguaje ligados a una perspectiva pragmática (aquí Rossi-Landi

constituiría el ejemplo paradigmático),<sup>99</sup> Bourdieu opone un condicionamiento social más suave, borroso y multidireccional.

Esto se manifiesta en las características del *habitus* lingüístico –y que se trasladan al lenguaje en general–, que como todo *habitus* es a la vez adaptativo y transformativo, reproductivo y generativo, repetitivo y creativo, introyectado a través de largos períodos en base a la posición, condiciones y relaciones del agente en el espacio social y más ligado al aprendizaje de disposiciones corporales que meramente intelectuales. De aquí que el lenguaje también posea una lógica práctica que no se guía exclusiva ni primordialmente por principios economicistas ni de cálculo racional, sino que refiere a prácticas que se realizan sin la necesidad de ser efectivamente conscientes o dirigirse a objetivos preestablecidos; lo que predomina es la comprensión incorporada en los *habitus* de los agentes y objetivada en las instituciones. En este sentido, el cuerpo y el *habitus* están doblemente ligados al lenguaje y las instituciones, tanto porque las disposiciones incorporadas del *habitus* son las que mantienen vivos y revitalizan los sentidos depositados en el lenguaje y las instituciones, como porque las estrategias de adquisición del poder simbólico emanante de la legitimidad de las prácticas lingüísticas e institucionales toman la forma del *sentido práctico* con que los agentes se desenvuelven en y utilizan el lenguaje y las instituciones. Por otra parte, Bourdieu brinda, al igual que Habermas, un análisis en que el lenguaje se abre a los procesos institucionales y las relaciones sociales como elementos necesarios y vitales para concretar sus propiedades realizativas, pero avanza mucho más allá de la teoría habermasiana al vincularlo directamente con las prácticas que atraviesan los demás campos y con el carácter agonístico de todas ellas. Bourdieu resalta la estrecha ligazón entre lenguaje e instituciones y el modo en que cada componente refuerza su performatividad en colaboración con el otro: por un lado, el lenguaje adquiere mayor eficacia cuanto más institucionalizadas estén la posición y condiciones de los hablantes y, por el otro, las instituciones logran disimular la violencia simbólica que yace en ellas en buena medida debido a las funciones simbólicas del lenguaje; es decir que el lenguaje es un componente clave en los ritos de institución y, al mismo tiempo, la autoridad provista

---

<sup>99</sup> Cfr. especialmente: Rossi-Landi, Ferruccio. *El lenguaje como trabajo y como mercado*. Rodolfo Alonso Editor, Bs. As., 1975 [*Il linguaggio come lavoro e come mercato*. Milano, Bompiani, 1968] y Rossi-Landi, Ferruccio. *Linguistics and Economics*. The Hage, Mouton, 1977.

por la institución es la plataforma más sólida para asegurar la eficacia simbólica del lenguaje.

La concepción bourdieusiana del lenguaje gira en torno de la contribución de éste al funcionamiento del poder y la violencia simbólicos y, por lo tanto, a la jerarquización y dominación que le son constitutivas. El lenguaje es parte primordial de la operación simbólica de *alquimia social* por la que las relaciones de dominación se tornan legítimas y naturales, si bien ésta no es su única función, se encuentra dentro de las principales –sino es la principal– debido a que las relaciones de dominación estructurales requieren necesariamente de la dimensión simbólica del reconocimiento y, además, la dominación en forma directa o por la fuerza física retrocede comparativamente frente a los alcances de la dominación simbólica en las sociedades actuales. El lenguaje es tanto instrumento de conocimiento y comunicación como de violencia y dominación simbólicas, participa en la integración cognoscitiva y social a un orden desigual y desempeña un papel importante en la *sumisión dóxica* necesaria para la eficaz tarea de esa dominación caracterizada por presentarse en forma deformada, eufemizada e irreconocible y que al no ser reconocida como tal obtiene su mayor rendimiento. Ante la jerarquización y dominación presentes en el lenguaje, es necesario ir contra ellas para generar nuevos contextos simbólicos y no menospreciarlas o intentar *suprimirlas* vía recurso a sus propias condiciones formales de enunciación; en esto reside el eje tanto de la propuesta de Bourdieu acerca de la *Realpolitik* si la trasladamos al campo lingüístico, como de su crítica a los planteos formalistas, analíticos y comunicacionales en el ámbito del lenguaje, ya que no integran la dimensión fundamental del lenguaje como relación de poder simbólico y lo conciben nada más, o esencialmente, como relación de conocimiento o de comunicación, sin incluir en sus análisis las estructuras y dinámicas propias de las relaciones de poder y la forma transfigurada en que ellas se presentan en las prácticas lingüísticas. Así, Bourdieu toma en cuenta permanentemente la participación del lenguaje en los fenómenos de dominación y legitimación, esta función está incorporada en todo momento en sus indagaciones y en ello hay una línea de apertura de los estudios de base pragmática a esferas y categorías diferentes a las que son generalmente proclives los análisis dentro de la tradición pragmática, lo que hace

posible integrar dichos análisis con procesos sociales e institucionales de otra amplitud y corte teóricos.

Respecto de la relación que Bourdieu mantiene con las líneas y autores del pragmatismo lingüístico abordados en la tesis, es menester realizar algunas precisiones por separado. En cuanto a la reapropiación que hace de Wittgenstein, es evidente su influencia en la forma en que Bourdieu piensa las prácticas sociales y simbólicas, lo cual se refleja específicamente en la estrecha interrelación que plantea entre las prácticas lingüísticas y los demás tipos de prácticas y la concepción anti-mentalista y anti-representacionista que también hace suya; asimismo, es clara la impronta del seguimiento de reglas en clave wittgensteiniana en la elaboración del concepto de estrategias. Ahora, la concepción agonística de los intercambios lingüísticos es algo que no se halla desarrollado explícitamente en los escritos wittgensteinianos, como así tampoco la relación entre lenguaje, relaciones de poder y fuerzas macro-sociales que es propia de la teoría bourdieusiana, por lo cual las reflexiones sobre el lenguaje de Bourdieu más que tratarse de una reapropiación de la filosofía wittgensteiniana consisten en una continuación *sui generis* de ella, que no invoca en forma constante su *letra* sino que se ampara en el *espíritu* que la imbuye. Esto, al fin de cuentas, no invalida ni debilita el modo en que es utilizado el sistema conceptual de Wittgenstein en la propuesta bourdieusiana, lo que hace es exigir una lectura que la entienda más como *complementación* de la teoría wittgensteiniana antes que como *interpretación* de ella; tarea de ampliación en la que los puntos de conexión entre ambos autores en algunos casos son fuertes y en otros lábiles o casi inexistentes y en la cual puede encontrarse provecho también en los aspectos distintivos de cada una de las teorías.

En lo concerniente a la *teoría de los actos de habla* de Austin, es mucho más clara la bisagra que establece Bourdieu entre aquello que considera apropiado y retoma y aquello que ve como erróneo y desecha de ella. Las reflexiones sobre el lenguaje de Bourdieu se encaraman sobre la capacidad realizativa del lenguaje y la vinculación que ésta posee con la esfera pragmática y con el modo de emplear las emisiones al que recurren habitualmente los hablantes, todos aspectos estudiados en forma señera y original por Austin. Sin embargo, como hemos señalado en nuestro desarrollo, Bourdieu critica reiteradamente la *visión escolástica* y el reduccionismo en

que incurriría Austin al centrarse únicamente en los componentes lingüísticos que aseguran el cumplimiento y la eficacia de los actos de habla y descuidar las condiciones sociales (extra-lingüísticas) que actúan sobre la fuerza ilocucionaria de las emisiones lingüísticas. Ahora bien, consideramos que esta crítica de Bourdieu es injustificada ya que Austin en su teoría –tal como hemos visto en el capítulo II– también contempla e incluye las condiciones sociales e institucionales que deben estar presentes para la concreción exitosa de los actos de habla; no todo el poder de las palabras reside en el propio discurso en la visión austiniana. De todos modos, la preocupación de Austin se dirige casi con exclusividad a las condiciones del contexto que están presentes en forma efectiva en los intercambios lingüísticos o bien a las condiciones institucionales que están en relación directa con ellos; por lo que podemos reconducir la crítica hacia un plano más apropiado, aunque el mismo Bourdieu no lo plantee en estos términos, señalando que la endeblez de la teoría de Austin en relación con la teoría bourdieusiana reside en no prolongar la atención más allá de los condicionamientos sociales extra-lingüísticos ligados a determinados factores institucionalizados y grupos sociales particulares, lo que lo lleva a desatender los efectos que causan las fuerzas y procesos sociales más generales sobre el complejo que representa cualquier acto de habla. Las condiciones sociales estructurales necesarias para el eficaz rendimiento del lenguaje tienen una presencia mucho mayor en las reflexiones de Bourdieu que en las de Austin, en este punto es donde residen las principales connotaciones divergentes entre la *teoría de los actos de habla* y la teoría del lenguaje de Bourdieu; al énfasis micro-social, institucional y con ánimos de formalización de la primera, se le opone la perspectiva macro-social, agonística y esquiva a los formalismos de la segunda.

Con respecto a la relación de Bourdieu con la *teoría de la acción comunicativa* de Habermas, son clave las dispares apreciaciones que mantienen ambos autores acerca de las funciones y alcances de la racionalidad y el lenguaje. La universalización de la razón comunicativa por parte de Habermas, en base a una reconstrucción que deviene en estructuras procedimentales y transhistóricas, es absolutamente ajena a la visión de Bourdieu, quien señala la particularidad y desigualdad propias de los contextos en los que surgen y predominan los intereses y procesos racionales comunicativos y aboga por un abordaje histórico que parta de

estos condicionamientos estructurales y dé cuenta de las interrelaciones existentes entre las distintas acciones, grupos y campos en los que el interés por lo universal encuentra sus condiciones de posibilidad, amén de participar de la lucha política por equilibrar las condiciones de adquisición y utilización de los elementos positivos de la razón. Si la razón y el lenguaje pueden cumplir tareas en favor de la ampliación *universal* de acceso a sus productos históricos y en contra de la dominación, estas funciones están en dependencia de las mismas condiciones estructurales que hacen posible la configuración desigual de los campos y la existencia de violencia y dominación simbólicas, por lo que cualquier intento –a la habermasiana– de establecer divisiones abruptas entre las diferentes esferas sólo puede conducir a cortes ficticios y entorpecedores desde la óptica bourdieusiana. De aquí que Bourdieu acuse a Habermas, al igual que a Austin, de recaer en una *visión escolástica* de las prácticas lingüísticas y de incurrir en una *ilusión epistemocéntrica* debido a que universaliza en forma abstracta las funciones de la razón comunicativa y considera todas las acciones humanas en base a la argumentación y el debate comunicativos; modelos dialógicos racionales que, aunque no deben ser menospreciados, distan mucho de ser el paradigma de todas las acciones intersubjetivas y de constituirse en el medio por excelencia que logre la institucionalización de los campos en que predomina el interés por la racionalidad.<sup>100</sup> En este sentido, consideramos que las críticas de Bourdieu coinciden en buena medida con lo que hemos denominado en el capítulo anterior como la *depotenciación crítico-pragmática* producida en las reflexiones de Habermas –más allá de que hayamos recurrido a líneas de argumentación no análogas–, proceso que, entre otras cosas, vuelve insolubles los problemas que se le plantean a la teoría habermasiana por las desigualdades estructurales presentes en todas las prácticas

---

<sup>100</sup> Si bien en este punto de ligar las prácticas discursivas con el interés por la racionalidad es la esfera en que Bourdieu debería lidiar con ciertos aspectos concernientes a la relación con lo universal que la teoría habermasiana ya encuentra resueltos dentro de su matriz teórica. Si la instauración e institucionalización de ámbitos ligados a la racionalidad depende más de la estructuración y distribución de fuerzas presentes en ellos que de la capacidad discursiva y demostrativa, esto deja en entredicho el modo en que el sujeto de la enunciación científica logra obtener su posición y reconocimiento y la defensa que pueda realizar de la vinculación de sus argumentos y valoraciones con algo que vaya más allá de su propia ubicación en el campo. El privilegio argumentativo reclamado para el propio discurso –o para las leyes del propio campo– encierra en sí cierta concesión epistemocéntrica en el sentido que confía en su propia fuerza argumentativa y en la legitimidad de su conexión con la totalidad del espacio social y las prácticas simbólicas; concesión en que, por un lado, se basaría en parte la viabilidad de la propuesta de una *pragmática sociológica* y que, por el otro, no invalidaría el reconocimiento de las asimetrías estructurales y la distribución desigual y agonal de las fuerzas y capitales constitutivas de todo campo en un momento dado.

lingüísticas y por las múltiples funciones cumplidas por el lenguaje con similar eficacia y pertinencia, no sólo la del entendimiento comunicativo.

Pues bien, como cierre del capítulo, queremos dejar señalado que el tratamiento de Bourdieu se destaca por la insistente incorporación de las fuerzas y variables extra-lingüísticas de carácter macro-social en el análisis de las prácticas lingüísticas y que en ello radica el distintivo central y también la principal fortaleza y el principal peligro de su teoría. Bourdieu resalta y presta mucha mayor atención, en comparación con las propuestas teóricas abordadas en los capítulos anteriores –y de la indiscutible mayoría de los autores enrolados en el pragmatismo lingüístico–, a la participación de los factores extra-lingüísticos en la conformación y determinación de los intercambios lingüísticos, en especial a las condiciones sociales generales que atraviesan el espacio social, no sólo a aquellas explícitamente presentes en la interacción entre los hablantes. Aquí el lenguaje ocupa un lugar de suma importancia, sí, pero no fija por sí mismo las condiciones de su performatividad y, por lo tanto, no es autosuficiente ni cerrado sobre sí mismo, ya que no pone las propias condiciones sobre las que actúa; la *pragmática sociológica* de Bourdieu no termina reduciendo todo lo social e institucional a las propiedades del lenguaje, ni viceversa. Éste es un aspecto cardinal y favorable de su teoría debido a que abre los estudios de corte pragmático a líneas y variables de análisis distintas de las que habitualmente han tomado, sobre todo dentro de la tradición anglosajona, y los dota de renovadas posibilidades en la búsqueda de mayores alcances y niveles de integración teóricos. Sin embargo, en diversos momentos del análisis bourdieusiano, la explicación de las prácticas lingüísticas parecería inclinarse hacia una suerte de determinismo ejercido por las condiciones extra-lingüísticas, del cual pretende escapar Bourdieu a través de la especificidad que le otorga al campo lingüístico –autonomía relativa al igual que todos los demás campos–, que puede generar diferentes producciones a partir de condiciones estructurales similares gracias a la conformación y redistribución del capital y la lógica propios del campo (capital y lógica lingüísticos). En vista de lo desarrollado a lo largo del capítulo, consideramos que no existe tal determinismo de los factores extra-lingüísticos en la explicación del lenguaje de Bourdieu –aunque sí el riesgo de deslizarse hacia él a partir de ciertos rasgos de su teoría–, sino que lo que hay es más bien un entramado de conceptos en que evita colocar uno por arriba de otro o, mejor,

uno por debajo y como sustento o fundamento de otro –si bien hay algunos que indudablemente presentan mayor peso en el conjunto general–; a través de lo cual se mantiene fiel a su forma de pensar relacional y retiene las ventajas de no realizar una concatenación lineal de conceptos, sino de establecer una articulación reticular entre ellos que dota de mayores interconexiones y lazos sólidos a su esquema conceptual. Aunque cabe señalar que, si se supera el peligro de incurrir en alguna forma de determinismo, una reapropiación pragmática de la teoría bourdieusiana aún queda expuesta a la tarea de enfrentar con éxito el hecho de que en algunos momentos las explicaciones parecen entrar en un círculo debido a que un concepto o instancia remite y se explica mediante otro, el cual, a su vez, remite y se explica mediante el primero (la relación entre las disposiciones del *habitus* y la estructura y distribución de fuerzas del campo es el ejemplo paradigmático aquí). Toda continuación de la teoría de Bourdieu debe tener en cuenta estos desafíos para no dejar trabajar libremente, *por detrás*, los componentes *riesgosos* implícitos en ella y terminar por conducir hacia posiciones deterministas o circulares que no hagan justicia al multifacético enfoque pragmático bourdieusiano.



## *CONCLUSIÓN*

Tras el recorrido teórico hecho a lo largo del texto, aprovechamos este último tramo de la tesis, en primer lugar, para hacer una recapitulación de los principales aspectos de las concepciones institucionalistas del lenguaje y las conclusiones parciales a las que arribamos en cada capítulo y, luego, para ahondar en una visión integradora de las relaciones señaladas entre las teorías tratadas y así precisar los fundamentos de nuestros posicionamientos frente a las implicaciones que conllevan y señalar algunos puntos salientes respecto de la temática institucionalista del lenguaje en general.

Al concebir desde una visión pragmática el lenguaje como una institución y, a la vez, como una meta-institución, en la selección y análisis de los autores nos ha guiado el interés por poner en conexión directa al lenguaje con los factores, convenciones y reglas presentes en las interacciones humanas y resaltar que del mismo modo que no existen instituciones extra-lingüísticas en sentido estricto –conformadas independientemente del lenguaje–, tampoco es posible analizar el lenguaje sin referir al carácter institucional y meta-institucional que posee. El lenguaje presenta una estrecha vinculación con las demás prácticas humanas y tiene entre sus funciones principales contribuir a la realización exitosa de distintos tipos de acciones y a la conformación de las normas, hábitos, representaciones, etc. que conforman las instituciones en general; estos puntos constituyen la plataforma teórica a partir de la cual elaboramos nuestro recorrido y en ello coinciden todos los autores abordados en la tesis. En relación con esto, nuestra hipótesis y objetivos estuvieron dirigidos a demostrar las ventajas y mayores alcances teóricos de la perspectiva pragmática y de las concepciones institucionalistas del lenguaje y a precisar dentro de ellas, vía el análisis y la confrontación de los autores seleccionados, los criterios y rasgos propios de un abordaje institucionalista que respete y logre retomar la potencia heurística inicial del *giro pragmático* y, en consonancia con ello, pueda dar cuenta de las múltiples capacidades realizativas del lenguaje y su vinculación con los factores extra-lingüísticos y las fuerzas sociales intervinientes en las acciones lingüísticas –en

especial tras los altos grados de diferenciación e institucionalización generados por la modernización social–.

Así, en el **capítulo I**, como paso previo a meternos de lleno en la perspectiva pragmática que sirve de marco teórico a nuestra tesis, realizamos una introducción respecto de determinadas cuestiones y líneas conceptuales referidas a las instituciones dentro del pensamiento contemporáneo, con el objetivo de brindar algunos elementos teóricos para nuestro abordaje posterior y precisar ciertos puntos que nos serían de utilidad en los capítulos centrales de la tesis. En relación con ello, rescatamos principalmente de las diferentes partes de este capítulo: a) la adopción como base de un concepto amplio de *institución*, en que ésta se distingue por constituirse como una red simbólica organizada, reglada, estabilizada, permanente, con algo grado de independencia de los factores naturales, que guía el comportamiento de sus integrantes en el ámbito respectivo y establece una correspondencia entre ellos que está fijada social e históricamente; b) la clasificación de los tipos de acción de Weber y el predominio de la institucionalización de la racionalidad con arreglo a fines en el proceso de modernización social, así como su visión pesimista ante las consecuencias de la racionalización moderna, el *desencantamiento* del mundo y las pérdidas de sentido y libertad para los individuos que habitan este mundo fragmentado; c) las modificaciones estructurales y la necesidad de crear nuevos lazos sociales producto del aumento de la división del trabajo social en Durkheim y la base religiosa que encuentra en los fundamentos de las instituciones; d) la sólida crítica de Habermas y Apel a la filosofía institucionalista de neto corte conservador –y con influencias pragmáticas– de Gehlen y a su defensa de las instituciones tradicionales y *fuertes* como medio de afrontar los desafíos y problemas de la modernidad; y e) las exigencias y desafíos que debe enfrentar toda aproximación pragmática al carácter institucional del lenguaje, reflejados en la teoría de Castoriadis, acerca de la necesidad de precisar los rasgos y condiciones de aquellas propiedades del lenguaje que desplazan a la capacidad representacional del lenguaje, que fuera entendida tradicionalmente como la función basal del lenguaje.

En el **capítulo II** hemos sentado las bases teóricas específicas sobre las que se mueve la tesis en su totalidad, para lo cual recurrimos a los aspectos centrales del *giro pragmático* y las teorías pioneras de Wittgenstein y Austin. Nuestra adopción de la

perspectiva pragmática está en directa dependencia de la fecundidad y ventajas encontradas en ella ya que toma como eje de sus reflexiones a las acciones simbólicas colectivas (en cuanto elemento cardinal de nuestra instalación en el mundo) y que contempla un mayor número de prácticas y funciones simbólicas dado que tiende a buscar las relaciones existentes entre los diferentes niveles de análisis y, por lo tanto, a no realizar recortes abruptos o eliminar elementos o variables en pos de establecer la hegemonía de uno solo de ellos (como fuera el enaltecimiento de la función representativa en el caso del lenguaje). El enfoque pragmático resalta, por un lado, el carácter público, intersubjetivo y situado social e históricamente de todas las actividades lingüísticas y, por el otro, que cualquier acción, institución u organización social se constituye en parte por la participación del lenguaje como práctica colectiva; de aquí que se centre en el funcionamiento y las interrelaciones –entre sí y con el contexto– de las diversas dimensiones participantes en las acciones lingüísticas, en cuanto actividades simbólicas complejas, antes que preocuparse por separar analíticamente los componentes elementales de dichas acciones. Por eso, la perspectiva pragmática permite integrar ciertos aportes de las aproximaciones semánticas y sintácticas, no vuelve necesaria su eliminación, y es por ello que consideramos que es más abarcativa y brinda mejores herramientas para la comprensión y sistematización de las prácticas lingüísticas y de las distintas funciones y usos que forman parte del lenguaje, así como de su interdependencia con los contextos de emisión.

En cuanto a las reflexiones de Wittgenstein y Austin, éstas representan verdaderas contribuciones originales que han abierto todo un ámbito propio dentro de la filosofía contemporánea y aportan elementos de relieve e ineludibles a la hora de encarar un estudio pragmático del lenguaje centrado en su carácter institucional. Por el lado de Wittgenstein, es indudable su influjo en el rumbo tomado por el pragmatismo lingüístico en lo que concierne al abordaje particularista, anti-esencialista, pluralista y pragmático del lenguaje, a la especial atención prestada a los usos cotidianos y las acciones que se dan junto con las prácticas lingüísticas, al carácter colectivo e institucional de las prácticas tales como seguir reglas, expresar sensaciones, proferir emisiones, etc., a la *destrascendentalización* de la razón en favor de las prácticas sociales transidas por el lenguaje, a la importancia otorgada a las

condiciones del contexto y las disposiciones colectivas (constituidas a partir de las *formas de vida*) en el estudio del lenguaje, y a la estrecha ligazón existente entre filosofía y lenguaje. En las reflexiones del segundo Wittgenstein queda fijado que los pensamientos, sentidos e intenciones están asociados con las interacciones simbólicas públicas y constituyen tipos de acción en los que predominan los contextos pre-interpretados de uso sobre los contenidos internos; el significado no remite a las representaciones presentes en la mente, sino que proviene de las prácticas colectivas de las que forma parte el lenguaje. Por ello, en las aproximaciones teóricas al lenguaje deben tenerse en cuenta las demás prácticas llevadas a cabo junto con él, a la vez que éstas reciben su mejor comprensión en complementación con los análisis sobre el lenguaje. En tanto que el gran mérito general de Austin pasa en forma primordial por haber resaltado la capacidad de realizar muy distintas acciones e instaurar realidades que posee el lenguaje, aunque no deben dejar de señalarse sus indicaciones en torno de la atención que es necesario prestar al estudio del lenguaje ordinario y a las variadas posibilidades que éste brinda a la filosofía, sus recomendaciones sobre la multiplicidad metodológica y la utilización del abordaje pragmático como plataforma de todo análisis semántico y sintáctico. Así como también son centrales, ya puertas adentro de los estudios del lenguaje, sus elaboraciones acerca de la *falacia descriptiva* en la que incurre la filosofía tradicional, los actos de habla como unidad de análisis de la filosofía del lenguaje, la distinción entre las dimensiones locucionaria, ilocucionaria y perlocucionaria de los actos de habla, y las funciones y condiciones presentes en las emisiones realizativas. Así, la importancia de Austin para las reflexiones pragmáticas reside básicamente en haber brindado una fundamentación y sistematización del estudio del lenguaje sustentado en criterios netamente pragmáticos, en que sobresalen las capacidades realizativas del lenguaje y la importancia de las condiciones del contexto y de las convenciones para la producción y concreción exitosa de los actos de habla. Todos estos aspectos resaltados en las teorías de Wittgenstein y Austin detentan la fuerza heurística propia de las invenciones intelectuales que poseen la capacidad de abrir todo un ámbito de reflexión y marcar el sendero de las investigaciones posteriores, por lo que son cuestiones cardinales en las discusiones pragmáticas subsiguientes y constituyen el suelo común al que remiten los abordajes institucionalistas del lenguaje.

En el **capítulo III** abordamos las continuaciones pragmáticas en clave institucionalista dadas dentro de la tradición anglosajona en las figuras de Searle y Bloor y, fundamentalmente, establecimos ciertas endebleses y errores en que incurren ambos autores y que debilitan sus respectivas reapropiaciones de los hallazgos teóricos presentes en las teorías de Wittgenstein y Austin. En el caso de Searle, hemos visto el derrotero que siguen sus reflexiones sobre el lenguaje desde *Speech Acts* hasta *The Construction of Social Reality* y que terminan por otorgar supremacía a los aspectos intencionales sobre los convencionales en las acciones lingüísticas. Desde sus posiciones iniciales en las que no hay prioridad definida de un aspecto sobre otro y ambos deben ser examinados conjuntamente en un plano similar, Searle desemboca en la defensa del carácter esencialmente intencional de los procesos simbólicos y en la hegemonía de la *intencionalidad*, la cual se impone sobre los otros componentes de las acciones y determina su significado –con todas las implicaciones mentalistas y representacionales que van asociadas a ello– y que, así, se convierte en instancia definitoria y clave de acceso a las acciones lingüísticas: éstas presentan un carácter derivado y secundario respecto de la *intencionalidad*. El componente intencional es el que prevalece sobre todos los demás en el lenguaje según Searle, lenguaje que en último término se convierte en un medio para la expresión de intenciones y representaciones que no dependen para su conformación del lenguaje –son pre-lingüísticas en este sentido– y que transmiten sus condiciones y limitaciones al lenguaje; es así que todas las funciones lingüísticas toman como base la capacidad representacional, la cual se manifiesta por excelencia en la función simbolizadora del lenguaje que posibilita la estructura institucional básica consistente en “X cuenta como Y en el contexto C”. El naturalismo intencionalista de Searle coloca la *intencionalidad* y representación pre-lingüísticas como fundamentos y factores determinantes de las acciones sociales y lingüísticas, con lo que los procesos cognitivos vuelven a ocupar un lugar preferencial en la comprensión de dichas acciones y hay un retorno a una semántica de neto corte intencionalista previa al *giro lingüístico*, lo que resulta completamente ajeno a las bases del enfoque pragmático y significa un retroceso respecto de los desarrollos teóricos de Wittgenstein y Austin. En la perspectiva pragmática, las intenciones se forman y participan en la acción a partir de las condiciones implicadas en las actividades colectivas; los hechos

lingüísticos e institucionales remiten y están en dependencia de instancias públicas que van mucho más allá de las intenciones, representaciones y reconocimientos de los agentes. Cabría señalar, wittgensteinianamente, que el camino no consiste en tratar de explicar las acciones, significados y actos de habla mediante entidades e intenciones formadas pre-lingüísticamente y que tienen por último soporte a la mente, sino que la dirección es la contraria: comprender los procesos mentales y el tratamiento de las conductas y experiencias individuales a partir de las categorías y acciones públicas conformadas lingüísticamente. Así, la inversión del sentido directriz que sigue la comprensión de las acciones lingüísticas en Searle –con el consiguiente cambio de fundamentos y las amplias consecuencias que trae– hecha por tierra la potencia heurística ínsita en los planteos iniciales de Wittgenstein y Austin y nos devuelve a una situación pre-*giro pragmático*.

En lo que respecta a Bloor, su interpretación colectivista institucional del seguimiento de reglas wittgensteinianas, con tintes naturalistas y explicativo-causales, resulta ajena a los lineamientos planteados por Wittgenstein, así como su *solución auto-referencial* a la *paradoja escéptica* sobre el seguir una regla adolece de recurrir a instancias que previamente Kripke ya había demostrado como insuficientes e incluye una circularidad total basada en actos referenciales que van acompañados de una *condición de conciencia* –pensar que se está siguiendo una regla– de ecos mentalistas y riesgosas consecuencias. Esta matriz interpretativa lo lleva a sostener que las instituciones en general consisten en prácticas colectivas de completo carácter auto-referencial, auto-poiético y autosuficiente, que fijan las propias condiciones para su establecimiento y realización y funcionan como mecanismos cerrados sobre sí mismos, sin más referencia que los actos de reconocimiento dados en su seno y en los que los demás factores quedan subsumidos en ellos. Y más importante aún, en relación con esto pero ya dentro del ámbito del *idealismo lingüístico* blooriano, el lenguaje como institución posee una absoluta circularidad, en la que no son diferenciables acto de referencia, término y objeto, e incluye como parte propia subordinada las condiciones, convenciones y normas que conforman las acciones lingüísticas; por lo que todas las demás prácticas institucionales sólo encuentran su realización en la capacidad referencial del lenguaje, especie de panlingüismo idealista que hipostasias los usos referenciales como criterio último de existencia y verdad de

las prácticas sociales. Así, en la teoría de Bloor todos los elementos de la realidad social quedan sometidos a la circularidad y auto-referencialidad de las instituciones y, en particular, del lenguaje; aquí las prácticas lingüísticas establecen sus propios fundamentos, se cierran sobre sí mismas, y queda desdibujada las interrelaciones mantenidas con los demás factores que posibilitan su performatividad. Postura que, además de las endebles señaladas a sus fundamentos, conduce o bien a aislar al lenguaje de las funciones cumplidas por los demás componentes sociales y contextuales o bien a subsumirlas a todas en él; sendas posibilidades que derivan de interpretaciones e hipostatizaciones indebidas y exponen a continuaciones parcializadas y circulares. Por otra parte, tanto Bloor como Searle coinciden en entender las interacciones lingüísticas por referencia a un ámbito intersubjetivo reducido: ambos autores, como fieles representantes de la tradición anglosajona, enfocan las prácticas lingüísticas y las acciones relacionadas con ellas mediante un modelo de corte atomista, basado preferentemente en actores y situaciones particulares o bien en grupos y procesos restringidos de interacción, por lo que tienden a desconocer o menospreciar los mecanismos estructurales y factores generales que también actúan en las relaciones intersubjetivas y que, por lo tanto, tienen amplios efectos sobre las relaciones y prácticas lingüísticas.

En el **capítulo IV** nos hemos abocado a exponer la concepción del lenguaje presente en la *teoría de la acción comunicativa* habermasiana y la forma en que sus funciones están estrechamente ligadas con las esferas e instituciones surgidas de la modernización. Para esto, partimos del modo en que Habermas retoma distintos aportes del *giro pragmático* en vinculación directa con determinados problemas que asume de la tradición crítica alemana y luego analizamos las precisiones que realiza sobre el lenguaje y su relación con, principalmente, los diferentes tipos de acción, los procesos de institucionalización y las esferas del mundo social; a través de lo cual dimos cuenta de la doble vía de relación que propone Habermas entre lenguaje e instituciones: lenguaje que contribuye a través de sus usos a los procesos de institucionalización moderna e institucionalización de la racionalidad moderna que especifica las funciones del lenguaje. Este recorrido nos condujo tanto a señalar la complejidad y el gran carácter integrador y abarcativo –de diversos procesos y líneas teóricas– de la teoría habermasiana, como así también a realizar distintas

apreciaciones y conclusiones parciales, de las que retomamos y continuamos aquí aquellas que resultan más significativas para nuestra temática.

Habermas toma la intersubjetividad y la capacidad realizativa propias del lenguaje como componentes básicos de sus análisis e incorpora procesos macro-sociales en su abordaje de las funciones y relaciones que mantiene el lenguaje con las esferas de la acción social, por lo que su reapropiación de las reflexiones pragmáticas iniciales cuenta en principio con estos elementos a su favor respecto de las elaboraciones de Searle y Bloor; sin embargo, determinadas elecciones metodológicas y la absolutización de la función comunicativa del lenguaje quitan fuerza explicativa a su sistema y conducen a lo que hemos denominado oportunamente como *depotenciación crítico-pragmática*. La *teoría de la acción comunicativa* como teoría reconstructiva formal toma como único modelo a los actos de habla en que se cumplen las pretensiones universales de validez y, por lo tanto, prescinde de desarrollar elementos teóricos y metodológicos que le permitan abordar las condiciones fácticas que hacen posible el surgimiento y realización de los procesos discursivos, por lo que las conexiones entre su amplio registro conceptual y las situaciones y usos reales se ven notoriamente debilitadas y la pragmática lingüística queda *encorsetada* en líneas formales reconstructivas que la orientan con exclusividad hacia un uso deliberativo del lenguaje sólo dable en esferas limitadas y, además, dependiente de factores extra-discursivos no regulables por las prácticas comunicativas. En Habermas, la crítica y la argumentación discursiva encuentran suelo normativo en la reconstrucción de las potencialidades racionales intrínsecas a toda comunicación libre de dominio, potencialidades que están a disposición como producto de la modernización occidental, incorporadas a las instituciones y sociedades democráticas modernas y vinculadas a un concepto formal de racionalidad. En su intento de asegurar los requisitos incluidos en este concepto formal de racionalidad y aplicar las condiciones de la racionalidad comunicativa a los demás tipos de interacción, Habermas somete su programa teórico a una idealización creciente y necesita basarse en un análisis reconstructivo ahistórico, por lo que quita entidad al dominio fáctico –vía los productos de la racionalidad técnica– engarzado con la liberación de las fuerzas racionales, subordina las consecuencias patológicas de la modernidad a meras desviaciones de la dinámica evolutiva y se desentiende



mayoritariamente de las retroalimentaciones no unidireccionales entre la esfera comunicativa-deliberativa y la esfera político-estratégica. Esto produce que Habermas no ahonde en las necesarias interrelaciones existentes entre las acciones comunicativas y los factores del contexto que las hacen posible –que sólo parcialmente se conforman en forma comunicativa– y considere a éstos sólo como elementos entorpecedores de las acciones comunicativas, con lo que la multiplicidad de funciones lingüísticas tiende a quedar minimizada frente a la inmensa abstracción a la que es sometido el lenguaje y en la que el uso orientado al entendimiento es enaltecido en forma excluyente, lo que está vinculado con la forzada interpretación de Wittgenstein por parte de Habermas acerca del consenso como fin propio del lenguaje y con la adopción de la acción comunicativa como único modelo para todas las interacciones lingüísticas. Es por ello que Habermas, si bien incluye procesos socio-culturales amplios, los considera en forma abstracta, partiendo del modelo de las interacciones simples basadas en condiciones normativas de igualdad y desatendiendo los factores sociales estructurales que introducen desigualdades e impedimentos sistemáticos.

Al colocar en la base de su concepción del lenguaje la distinción entre las esferas de acciones estratégicas y acciones comunicativas (y sus correspondientes usos estratégico y comunicativo del lenguaje), Habermas cuenta con una herramienta eficaz para hacer notar que el progreso técnico no implica el aumento de comportamientos racionales –es decir que el acrecentamiento de las fuerzas productivas y de la eficiencia administrativa no asegura el pasaje desde una organización social con instituciones basadas en la fuerza o el sometimiento a otra con relaciones sociales libres de dominación o en un mayor plano de igualdad–, pero esta distinción deviene en una división abrupta y una oposición lineal punto por punto ficticia que dificulta la comprensión del entramado que ambas esferas de acción conforman en las prácticas cotidianas e introduce desde el inicio una idealización y una separación abismal que imposibilitan que cualquier tipo de interconexión no sea vista como perniciosa y avasallante en los niveles posteriores de análisis en que estas acciones participan (interacción y trabajo, mundo de la vida y sistemas de acción, sociedad civil y esfera productiva, etc.). La absolutización de la función comunicativa hace que ésta sea tomada como único modelo válido y las demás acciones sólo sean

comprendidas en base a carecer parcial o totalmente de las propiedades asignadas a la acción comunicativa, comparación que hace que todas las interacciones simbólicas que no son comunicativas aparezcan empobrecidas y se las entienda como defectivas y derivadas frente a las condiciones y elementos universales idealizados de una acción comunicativa convertida en centro de una teoría formal de la comunicación. Es evidente que una confrontación tan notoria entre ambas esferas de acción, antes que atender a la forma efectiva en que se entablan las acciones lingüísticas (que en escaso porcentaje se realizan por meros intereses comunicativos), responde más bien a las exigencias teóricas que se le presentan a la *teoría de la acción comunicativa*, que necesita reservar el uso original y fundamental del lenguaje sólo para las acciones orientadas al entendimiento y hacer depender de ellas toda posible ampliación de los niveles de racionalidad y emancipación. Si Habermas puede otorgar a la *situación ideal de habla* la propiedad de desempeñarse como suposición contrafáctica operante en todo acto de habla, siempre ya traccionante en la utilización del lenguaje, es porque previamente ha sometido a los fundamentos y funciones del lenguaje a una modelización idealizante, por la que arroga a la función orientada al entendimiento estar presente en todas acciones lingüísticas –aunque esté *malograda* en ellas–, actuar como condición de posibilidad de los demás tipos de usos del lenguaje.

Habermas en todo momento postula la necesidad de establecer procesos de comunicación y discusión libres de coerción como medio de orientar nuestras conductas hacia el entendimiento y llegar a consensos válidos, pero cuando la coerción ya está dada en forma estructural en los diferentes niveles de la sociedad, como es el caso patente de nuestra sociedad –y consideraríamos que el de todas las formaciones sociales–, uno de los modos de establecer mayores condiciones de igualdad discursiva es mediante el recurso a diferentes acciones estratégicas disruptivas por parte de los grupos desfavorecidos en la distribución de oportunidades de acceso a la esfera argumentativa en pos de lograr una mayor equilibrio en los niveles y fuerza discursivos. En este aspecto, contrariamente a lo sostenido por Habermas, el establecimiento de condiciones de validez universal no resulta sólo de las competencias y pretensiones propias de las acciones comunicativas, sino también de su combinación con acciones estratégicas; la posibilidad de entablar diálogos en condiciones más equitativas liga en principio con la acción estratégica antes que con

la comunicativa; en este sentido, las acciones comunicativas pueden ser consideradas como secundarias y dependientes de las acciones estratégicas para poder perdurar y proliferar. Por esto mismo, es insoslayable el entrelazamiento entre acciones comunicativas y estratégicas en la búsqueda de mayor grado de realización para las respectivas acciones: si la acción estratégica desconoce y se desliga de la acción comunicativa, jamás podrá alcanzar mayor legitimidad dentro del universo social; mientras que si es la acción comunicativa la que desconoce y se desliga de la estratégica, jamás tendrá la oportunidad de acceder a las condiciones que harían posible su funcionamiento. Entender las acciones estratégicas que buscan establecer mayores niveles de igualdad discursiva como parte ineludible de las acciones lingüísticas conlleva planteos y consecuencias muy diferentes a que si, de modo habermasiano, se las considera sólo como externas o bien entorpecedoras de las acciones y procesos discursivos.

En lo que respecta en particular a la concepción habermasiana del lenguaje y su interrelación con los procesos de institucionalización, la hipostatización de la función comunicativa hace que únicamente los procesos de institucionalización basados en el modelo del habla comunicativa sean válidos, los demás tipos de interacción sólo pueden dar lugar a procesos defectivos –o de racionalidad degradada– de institucionalización dentro de la esfera social, pero la eficacia mostrada por el lenguaje para participar en la institucionalización de diferentes esferas de acción pone en discusión la prioridad excluyente de la función comunicativa. La acción comunicativa como mecanismo de coordinación de la acción y como mecanismo para la obtención de un orden social racionalmente estructurado necesita del sometimiento de los participantes a la fuerza del mejor argumento en pos de lograr acuerdos objetivamente válidos, sin embargo, la instauración de las condiciones que los hacen posibles depende de la coacciones y luchas mediante relaciones institucionalizadas de poder –en las que también participa el lenguaje– antes que de la interacción comunicativa libre. El consenso discursivo debe sobreponerse a las prácticas y procedimientos jerárquicos que dentro de marcos institucionalizados buscan su perpetuación a través de las acciones lingüísticas; en relación con esto, la propuesta de Habermas adolece de partir de acciones comunicativas pensadas en base a condiciones fácticas y normativas de igualdad, por lo que no tiene debidamente en

cuenta la distorsión sistemática que genera un entramado socio-político con abismales desigualdades, donde el debate y las decisiones públicas lejos están poder de comprender a todos los implicados. Al estar institucionalizadas las coerciones y las inequidades, es imposible un ámbito institucional que esté exento de coacciones estructurales; del mismo modo que al portar el lenguaje dentro de sí componentes y prácticas que son consecuencia de dominaciones e imposiciones sociales, es imposible un uso del lenguaje que esté libre por completo de coacciones.

En el **capítulo V**, por último, abordamos las reflexiones de Bourdieu sobre las prácticas lingüísticas en directa relación con su visión del mundo social, por lo que hemos transitado desde su teoría social y su teoría de las prácticas hasta desembocar en sus elaboraciones acerca de la esfera simbólica y los intercambios lingüísticos, teorizaciones en las que se reapropia de los núcleos conceptuales de Wittgenstein y Austin de un modo radicalmente distinto al que lo hicieron los autores tratados en los otros capítulos. A través de esta aproximación pudimos establecer que la teoría bourdieusiana posee el beneficio indudable de vincular la potencia de la perspectiva pragmática con los condicionamientos sociales que atraviesan las prácticas simbólicas y con los desafíos provenientes de otras propuestas teóricas, aunque en ello queda expuesta a ciertos riesgos que conviene tener presentes al momento de cualquier continuación o interpretación.

El lenguaje en la concepción bourdieusiana se define en gran parte por el rol fundamental que desempeña en la legitimación de las relaciones de dominación y en la integración cognoscitiva y social de los agentes a un espacio desigualmente estructurado; la eficacia simbólica del lenguaje está en relación tanto con sus propiedades simbólicas como con su capacidad de actuar como caja de resonancia de la configuración estructural del espacio social y de la autoridad del agente que emite las palabras. El poder simbólico de las palabras remite en forma directa a las condiciones sociales del funcionamiento del lenguaje y al reconocimiento institucional de los hablantes y sus emisiones en base a la legitimación proporcionada por la distribución estructural de fuerzas, distribución a la cual, a su vez, contribuyen a consolidar los sistemas simbólicos. La fuerza ilocucionaria no proviene solamente de las propiedades ínsitas en el discurso, sino más bien de la configuración de fuerzas del espacio social y del entramado institucional en que éste es emitido y del capital

simbólico poseído por los hablantes; de la interrelación entre estas variables surge la capacidad realizativa del lenguaje, que encuentra mayor eficacia cuanto más instituidas se encuentren las condiciones que la hacen posible (del mismo modo que las instituciones disimulan más fácilmente su arbitrariedad constitutiva gracias a las propiedades simbólicas del lenguaje). Por ello, la *Realpolitik* de la razón de la que es partidario toma la forma dentro del campo lingüístico de *Realpolitik* del lenguaje y los intercambios simbólicos, posicionamiento mediante el cual Bourdieu resalta, por un lado, la necesidad de ir contra la jerarquización y dominación presentes en el lenguaje y la presión ejercida por las condiciones asimétricas de adquisición y producción simbólica entre los diferentes agentes y, por el otro, el entrelazamiento de la tarea de los investigadores con ese contexto simbólico desigual y con su posible transformación, en tanto representantes de un campo especial que intenta guiarse por principios racionales. La introducción de principios racionales y mayores niveles de equidad en las prácticas lingüísticas no pasa por la invocación de las potencialidades racionales que yacen en el lenguaje o en las capacidades de sus fuerzas ilocucionarias, sino principalmente por las luchas simbólicas que buscan defender las realizaciones históricas de la razón y el acceso a ellas en mayores condiciones de igualdad; cuestiones en las que, dentro del campo lingüístico, los análisis que integran las estructuras y dinámicas de las relaciones de poder simbólico se encuentran en ventaja respecto de aquellos que las excluyen o minimizan en sus investigaciones. Además, su recurso al *habitus* lingüístico –y su incardinación en las disposiciones corporales asociadas a las funciones lingüísticas– y al mercado lingüístico pone en foco que el lenguaje posee una lógica práctica específica en que se impone la comprensión incorporada de los agentes u objetivada en las instituciones, complejo que predomina sobre las acciones conscientes, intencionales o producidas por el cálculo racional (es claro que en este punto, entre los autores abordados, la insistencia de Bourdieu sobre el *habitus* y las disposiciones corporales es antagónica del hincapié hecho por Searle en la *intencionalidad* y la capacidad representacional del lenguaje).

Contra los enfoques comunicacionales, formalistas e internalistas, Bourdieu otorga prioridad al tratamiento de los mecanismos sociales actuantes en el rendimiento simbólico del lenguaje; es infructuoso tratar de comprender las prácticas lingüísticas sin abarcar sus conexiones y mutuos condicionamientos con el conjunto

de las prácticas sociales, las estructuras objetivas y las disposiciones socialmente incorporadas. La concepción agonística, historicista e inmanente que atribuye a la esfera social, y por lo tanto también a las prácticas lingüísticas, hace que el lenguaje se presente –en correspondencia con la multiplicidad de funciones resaltada dentro del pragmatismo– como factor de comunicación y conocimiento tanto como de poder y dominación para Bourdieu; dado que el mundo simbólico es un mundo bifronte, que se conforma por igual de relaciones de fuerza como de relaciones de sentido y en el que actúan componentes comúnmente entendidos como contrarios pero que en definitiva trabajan en forma conjunta, todo análisis tiene que incorporar a ambos aspectos para no caer en abordajes parcializados. El lenguaje porta en sí jerarquía, autoridad y sumisión y está en dependencia directa de los procesos de violencia y dominación simbólicas, de aquí la especial atención que las investigaciones deben prestar a estos fenómenos y a su particular modo de presentarse de modo transfigurado e irreconocible en los ámbitos de acción; así, Bourdieu incorpora en forma permanente la preocupación por la participación del lenguaje en los fenómenos de legitimación y dominación simbólicas. En este punto reside la especificidad y el mayor rédito de la propuesta bourdieusiana, ya que la perspectiva pragmática se abre a las relaciones con un contexto social que no queda reducido a los elementos de la intersubjetividad directa ni es visto como un factor distorsionante a partir de las propiedades asignadas en forma idealizada al lenguaje; las relaciones estructurales de poder y de fuerza asimétricas aquí no quedan excluidas ni son entendidas como opuestas ni contradictorias de las relaciones lingüísticas, sino que se desempeñan como condición de posibilidad para que el lenguaje actúe en forma normal y cumpla eficazmente las funciones simbólicas que le son propias. La teoría de Bourdieu constituye así un buen ejemplo del esfuerzo por conjugar los fundamentos teóricos provistos por la perspectiva pragmática con las condiciones y factores macro-sociales que intervienen en la conformación de las prácticas sociales y, en específico, de las prácticas lingüísticas, lo cual significa una integración de las bases pragmáticas con esferas y categorías de mayor amplitud que las usualmente abordadas dentro de la tradición analítico-pragmática y brinda la posibilidad de enriquecer los estudios sobre el lenguaje. Esta apertura es sin duda alguna un rasgo meritorio central en las reflexiones de Bourdieu, si bien en sus posibles continuaciones deben enfrentarse

ciertos aspectos que de no ser tratados cuidadosamente pueden incluir en forma velada atisbos deterministas y circulares que sólo actuarían como entorpecedores de las aproximaciones institucionalistas al lenguaje.

Completado este recorrido teórico, nos interesa en esta última parte, primero, señalar sumariamente los principales entrecruzamientos y apreciaciones a los que hemos arribado respecto de las elaboraciones teóricas tratadas en nuestra tesis (en especial sobre los dos autores centrales, Habermas y Bourdieu) y, luego, para finalizar, en base a los desarrollos hechos, precisar en qué consisten los puntos salientes de lo que entendemos por un abordaje apropiado de la concepción institucionalista del lenguaje, para lo cual retomamos los tres trasfondos que señaláramos como subyacentes a la construcción de la temática de la tesis y que dejáramos puntualizados en la Introducción.

La originalidad y apertura de las propuestas de Wittgenstein y Austin, respecto de las reflexiones clásicas sobre el lenguaje, dotan a la perspectiva pragmática desde sus mismos comienzos de mayor fecundidad y fuerza heurísticas que otros planteos y brindan elementos sólidos y novedosos para las aproximaciones institucionalistas al lenguaje. Sin embargo, el potencial teórico provisto por los iniciadores del *giro pragmático* no encuentra una continuación provechosa en las elaboraciones de Searle y Bloor, tanto por las inconsistencias y desviaciones que hemos señalado en las teorías de ambos autores, como por el enfoque particularista, atomista y guiado por un modelo de interacciones directas y reducidas que predomina en sus reflexiones institucionalistas. Este sesgo teórico desaparece en las reapropiaciones de Habermas y Bourdieu, en las que se expresa una mayor preocupación por incorporar los procesos y problemas estructurales que intervienen en las acciones intersubjetivas, así como por poner los fundamentos del pensamiento pragmático en relación con los aportes de otras tradiciones teóricas. En Habermas como en Bourdieu hay una superación del modelo intencionalista en lo que refiere a la explicación del significado y de las prácticas lingüísticas, en este aspecto ambos se mantienen fieles a las convicciones del pragmatismo lingüístico iniciado por Wittgenstein y Austin y reconocen la ascendencia de las convenciones sociales y semánticas en la conformación de los

significados, las interacciones y las mismas intenciones de los sujetos. Ahora, las reflexiones de Habermas y Bourdieu responden a diferentes intereses y toman distintas orientaciones: Habermas encara los estudios sobre el lenguaje con la pretensión de establecer las estructuras y normas racionales, universales, formales y procedimentales, que encuentra expresadas de modo paradigmático en las acciones comunicativas y que fundan los procesos sociales; Bourdieu, por su parte, llega a los estudios sobre el lenguaje a partir de una concepción historicista, sustantiva e inmanente de las acciones sociales, que lo conduce principalmente a la búsqueda de las condiciones y factores extra-lingüísticos que hacen posible el funcionamiento y eficacia del lenguaje. Por ello, la aproximación de Habermas exige un distanciamiento de los actos lingüísticos concretos y una escisión entre la forma de éstos y su contenido y los emisores; mientras que la de Bourdieu hace hincapié en el análisis de los procesos efectivos y vuelve impropio separar las formas de los actos de habla de los contenidos y emisores, pues conforman un entramado que actúa en conjunto con los mecanismos extra-lingüísticos. La reapropiación pragmática de cada uno pone el acento en esferas muy diversas y da como resultado visiones contrapuestas del lenguaje: o bien como medio por excelencia para la comunicación y el entendimiento o bien como caja de resonancia de las posiciones y distribuciones dentro del espacio social y componente fundamental de los procesos de violencia y dominación simbólicas; por ello, la elección de un basamento teórico u otro implica redimensionar la fuerza pragmática del lenguaje a partir de diferentes condiciones y funciones y otorgarle distintas posibilidades y obstáculos en cada caso.

Tanto el *pragmatismo universal* y la *teoría de la acción comunicativa* de Habermas como el *constructivismo estructuralista* y la propuesta de la *pragmática sociológica* de Bourdieu implican una ampliación de la perspectiva pragmática inicial hacia nuevos ámbitos y líneas teóricas, claro que ésta se hace en direcciones contrarias, por lo que las interpretaciones de ambos difieren en cuanto al sentido y utilización que otorgan a los textos base. A través de su reapropiación del pragmatismo lingüístico, Habermas busca enmendar los *excesos* de la crítica hiperbólica de la teoría frankfurteana y superar las consecuencias negativas atribuidas a la modernización por Weber –amén de solidificar los fundamentos comunicativos con que responde a los desafíos de Durkheim acerca de la creación de lazos de



solidaridad y el desplazamiento de las bases sacras de las instituciones—, para lo cual recurre a una lectura que hace retroceder las múltiples capacidades de las fuerzas ilocucionarias del lenguaje, señalada por Austin, en favor del modelo de la producción de entendimiento y fuerza la interpretación de Wittgenstein en clave consensualista. En tanto que Bourdieu, con el objetivo de resaltar la interdependencia de las funciones simbólicas del lenguaje con las estructuras y dinámicas sociales, retoma, por un lado, la gran capacidad realizativa del lenguaje y sus variados modos de empleo en la *teoría de los actos de habla* —aunque incurre por momentos en una interpretación parcializada de la dimensión ilocucionaria en ella— y, por el otro, el modelo anti-representacionista wittgensteiniano en que las prácticas lingüísticas se combinan con las prácticas institucionales y el seguimiento colectivo de reglas. Ambos autores proponen análisis en que el lenguaje está íntimamente vinculado con las prácticas sociales y los procesos institucionales, pero el pensamiento bourdieusiano brinda el plus de estar en tensión permanente hacia las dinámicas que atraviesan los modos efectivos de producción simbólica, además de que toma en cuenta las desigualdades estructurales que configuran toda práctica y no universaliza de manera abstracta una función del lenguaje, ni una forma de institucionalización, en detrimento de las demás; en este sentido, su teoría enriquece y profundiza el calado en los condicionamientos y funcionamientos lingüísticos propio de los inicios pragmáticos más que las sucesivas abstracciones a que son sometidos en las teorizaciones habermasianas, las cuales —si bien presentan desafíos y diagnósticos que no carecen de interés— terminan alejándose del *espíritu* pragmático, que encuentra el lenguaje y la racionalidad directamente ligados a los usos y prácticas dados en los diferentes ámbitos y grupos sociales.

Habermas y Bourdieu comparten la oposición a los enfoques relativistas y anti-racionales (la visión ilustrada, encarnada sobre todo en la teoría habermasiana, no es ajena a la visión bourdieusiana) y defienden y apuestan por la racionalidad propia de las prácticas lingüísticas, si bien lo hacen de modo distinto e irreductible. Habermas, a partir de su procedimiento reconstructivo desligado de la dinámica histórica evolutiva, universaliza la razón comunicativa y obtiene estructuras trascendentales para el lenguaje en general, por lo que las condiciones socio-históricas que posibilitan la liberación de las fuerzas racionales ínsitas en los procesos comunicativos —y que

logran que la argumentación y deliberación racionales se conviertan en la práctica en *el* modelo de los intercambios lingüísticos— quedan en un plano muy secundario frente a la lógica que sigue ese desarrollo y las condiciones idealizadas que actuarían de sustento de todo acto de habla. En cambio, para Bourdieu en el lenguaje no se encarnan estructuras o lógicas transhistóricas independizadas de las condiciones sociales y contextuales, ni tampoco está en dependencia de ellas, sino que el lenguaje obtiene sus propiedades y funciones de la configuración histórica del espacio social, que hace posible tanto su funcionamiento en favor de la ampliación de la racionalidad *universal* como de la legitimación de la violencia y la dominación, por lo que aboga por un abordaje histórico de las prácticas sociales, racionales y lingüísticas vinculado con las desigualdades estructurales de sus contextos de desarrollo y utilización y, por lo tanto, opuesto a idealizaciones o divisiones abstractas abruptas. Es decir, en lo concerniente a la concepción institucionalista del lenguaje, por el lado de Habermas el lenguaje es visto como una meta-institución comunicativa basada en su capacidad de ser el soporte de las acciones orientadas al entendimiento y está vinculado en forma excluyente con las instituciones estructuradas comunicativamente que tienen a la sociedad civil y la opinión pública como ámbitos propios de realización; mientras que por el lado de Bourdieu, el lenguaje es una institución atravesada por relaciones tanto de comunicación y conocimiento como de poder y dominación, que obtiene gran parte de su rendimiento simbólico debido a la posesión de capitales y la posición institucionalizadas de los hablantes, a la vez que tiene la capacidad de contribuir en forma eficaz a la institucionalización de las acciones y distribuciones que estructuran los diferentes campos.

Con respecto a las precisiones que surgen nuestro desarrollo para una apropiada aproximación teórica a la concepción institucionalista del lenguaje, en referencia a los tres trasfondos conceptuales que se nos presentan como los ejes ineludibles y de mayor interés teórico dentro de la temática de la tesis, consideramos oportuno realizar como cierre las puntualizaciones salientes relativas a cada uno de ellos en forma sucesiva.

En lo que hace al primer trasfondo mencionado en la Introducción —el más amplio y general de los tres—, que recordamos está constituido por el modo en que se entiende y las funciones asignadas a las instituciones en las sociedades

contemporáneas y la concepción general del lenguaje que se puede devenir de ello, conviene señalar que es erróneo tanto comprender las instituciones de modo meramente tradicional como ponerlas en tensión hacia nada más que las prácticas argumentativas, de igual modo que no es acertado definirlas por las características auto-referenciales circulares que les son atribuidas o bien por las propiedades representacionales en cuanto bases institucionales estructurales. Otorgar privilegio exclusivo a la transmisión de conceptos y valores ya establecidos en las prácticas institucionales y comprender la función del lenguaje en relación con la continuidad de las instituciones legadas por la tradición, en clave *gehleana*, no sólo que trae nefastas consecuencias sociales y políticas, sino que también va en sentido contrario al poderoso carácter dinámico y transformativo del lenguaje. En cuanto el lenguaje queda preso de las coacciones y represiones de las instituciones, la multiplicidad de funciones lingüísticas se ve constreñida y reducida a la legitimación del orden institucional establecido y la aceptación de las instituciones positivamente dadas; las tareas de crítica y transformación que yacen en el lenguaje –pero, aclaramos, de ningún modo sólo en él– en este caso quedan clausuradas debido a la complementación entre estructuras institucionales rígidas y un uso estrecho y hegemónico del lenguaje. Sin embargo, la postura que se opone a este tipo de instituciones *fuertes* y hace una defensa cerrada de las capacidades críticas y emancipatorias ínsitas en el lenguaje, en clave *habermasiana*, incurre en una doble visión parcializada al proponer como instituciones válidas sólo aquellas cimentadas sobre el modelo deliberativo y concebir el lenguaje únicamente en base a la función comunicativa. La institucionalización de las prácticas argumentativas racionales es una de las vías posibles para lograr niveles crecientes de equidad, participación y racionalidad en la acción, pero sólo *una* de ellas, tomar a ésta como la única vía posible puede conducir fácilmente –al igual que la postura contraria que desconoce las potencialidades favorables que ella posee– a plantear fundamentos absolutizados en forma abstracta y encarar análisis sesgados.

Frente a estas concepciones que combinan errores e insuficiencias con determinados aciertos, vale señalar que si las instituciones poseen la capacidad de aglutinar representaciones, hábitos y objetivaciones sociales y de estabilizar las conductas y creencias de los individuos, esto se debe tanto a los largos procesos de

desarrollo y consolidación históricos de los que son producto, que nunca se dan sólo por actos repetitivos, como a las posibilidades de combinación de muy distintos componentes y funciones que por lo general ofrecen. En este sentido, la fuerza de las instituciones está en correlación con su capacidad de conjugar factores naturales, individuales, sociales y culturales de modo tal que se vuelvan indistinguibles los límites entre unos y otros y así las convenciones y arbitrariedades puedan obtener el reconocimiento propio de la inevitabilidad causal, lo cual es requisito previo para conformar cualquier institución y, a la vez, el máximo logro de los procesos de institucionalización; logro que está directamente ligado con la eficacia que poseen dichos procesos para dotar de legitimidad a sus componentes en base a la acción conjunta de múltiples factores. Y algo muy similar podemos afirmar, en un primer nivel de aproximación, respecto de la concepción general del lenguaje emparentada con estas características de las instituciones: su poder inagotable está vinculado con la sedimentación en su seno de significaciones acumuladas durante siglos, con las muy diversas funciones que cumple, con la articulación simbólica de diferentes elementos y mecanismos, con su extraordinaria capacidad para generar reconocimiento y legitimación y con la conformación de complejos que actúan en forma conjunta y solidaria.

En cuanto al segundo trasfondo señalado, provisto por el carácter institucional y meta-institucional del lenguaje en vista de su interrelación con las demás instituciones y prácticas sociales y el modo en que puede entenderse este mutuo condicionamiento, queda en claro a través de nuestra exposición que en el análisis de la participación del lenguaje en las instituciones deben retroceder los aspectos internos, intencionales, auto-referenciales y auto-creativos del lenguaje, que no por ello son inexistentes, pero no son determinantes en última instancia. Por el contrario, todo análisis debe tener siempre en vista las condiciones sociales que hacen posible que el lenguaje posea la performatividad que le es distintiva y el modo en que participa en forma efectiva en las dinámicas institucionales; la fuerza pragmática del lenguaje no deviene de las idealizaciones o los aspectos internos, sino que se da por su gran capacidad realizativa y los muy diversos usos que permite, que así se transforman en componentes centrales de cualquier abordaje pragmático. El lenguaje no crea ni determina por sí mismo las condiciones sociales e institucionales de su funcionamiento, pero tiene la capacidad

de contribuir a que adquieran un determinado modo; la fuerza ilocucionaria está en dependencia de factores extra-lingüísticos (cabría decir extra-locucionarios para ganar en precisión) que pueden actuar en forma directa e incardinarse expresamente en la intersubjetividad reducida o bien actuar en forma general, atravesar las diferentes esferas sociales y funcionar de modo estructural y colectivo en sentido extendido. De esta conjugación entre los factores locucionarios, ilocucionarios y extra-locucionarios micro y macro-sociales depende la consecución del éxito perlocucionario y la eficacia realizativa del lenguaje; la articulación entre estas dimensiones es la que conduce al establecimiento normativo e institucionalizado de los usos del lenguaje, por ello la atención debe estar dirigida hacia esta interrelación, en la que, reiteramos una vez más —en correspondencia con la perspectiva pragmática—, los aspectos colectivos, convencionales y sociales tienen ascendencia y brindan bases teóricas y principios explicativos más sólidos que aquellos de corte individual, intencional e internalista intervinientes en las acciones lingüísticas.

Debido a estas coimplicaciones, el carácter institucional y el meta-institucional del lenguaje son solidarios e inseparables entre sí. El lenguaje en tanto partícipe necesario en la conformación de las demás instituciones requiere de la misma estabilidad y legitimidad que es constitutiva de ellas, esta posesión y generación de rasgos compartidos no sigue un sentido unidireccional: las instituciones en su funcionamiento usufructúan las capacidades incardinadas en el lenguaje, del mismo modo que el lenguaje se vale de las condiciones provistas por las instituciones para concretar sus propiedades. Por sus características y su participación en las demás instituciones, el lenguaje aparece como una institución especial, pero no por ello es pensable por fuera de las instituciones, depende del conjunto de ellas, de aquí que no sea conveniente analizar lenguaje e instituciones separadamente, ni del lado de las instituciones ni del lado del lenguaje. El lenguaje posee la capacidad tanto de generar nuevas instancias de acuerdo y coordinar las acciones mediante el logro del entendimiento, como también de reproducir y legitimar las estructuras tradicionales de la sociedad, es un error considerar que sirve en forma preferencial sólo a una de estas funciones o que una de ellas es su prototipo y las otras nada más que defectivas, lo que es distintivo del lenguaje es su capacidad para cumplir con creces y en forma adecuada las diversas funciones. En esta propiedad reside el particular interés y

centralidad que posee el lenguaje para las interacciones humanas y lo que hace que genere tantos *encantamientos* en los análisis institucionalistas del lenguaje: el lenguaje sirve para reforzar e institucionalizar posiciones y situaciones provenientes de diversos ámbitos, así como la institucionalización de las diferentes esferas permite la consolidación y potenciación de ciertos usos del lenguaje y de la conformación discursiva en torno de distintas condiciones y funciones.

Más en particular, el lenguaje como institución es portador y generador inalienable de creencias, valores, disposiciones, jerarquías, etc., que posee una potencia unificadora sobresaliente en tanto y en cuanto se encuentra presente en las diferentes esferas de acción y actúa en forma permanente desde muy temprano en nuestras vidas, por lo cual está entrelazado con los demás patrones culturales, hábitos e instituciones y se desempeña como marco regulativo de nuestras interrelaciones. El lenguaje es una institución que extiende sus dominios y muestra su ascendencia en los más variados ámbitos (subjetivos, objetivos, individuales, colectivos, sociales, etc.) y establece pertenencias y jerarquías en base a su estructuración y funcionamiento instituidos e instituyentes: la alta productividad y eficiencia del lenguaje dota a su uso de un poder que es sedimento de configuraciones sociales previas de muy diversa índole, a la vez que posibilita la instauración de otras nuevas. Que el lenguaje es una institución significa, en último término, que una vida realmente *humana* no es alcanzable por fuera de las posibilidades estructurales que ofrece el lenguaje, en relación con él se plasman socialmente características estructurales del género humano, y esto no refiere sólo a sus capacidades representativas o consensuales, sino que abarca las diferentes funciones que el lenguaje desempeña de manera cotidiana en la vida social. En tanto que la participación del lenguaje en las instituciones se da de múltiples maneras, pero básicamente incardina en su capacidad de generar relaciones y lazos sociales estabilizados y de aglutinar las significaciones sociales que constituyen el marco general de sentido por el que los integrantes de una sociedad orientan sus conductas. Si el lenguaje logra hacer esto, se debe a que puede incorporar los elementos provenientes del contexto o de otros lenguajes y darles un nuevo sentido –o bien reforzar el que ya traen–,<sup>1</sup> por lo que no posee una circularidad auto-

---

<sup>1</sup> En este punto vale hacer una aclaración y una analogía: al igual que aceptamos que muchas de las acciones permiten una reconstrucción racional sin que eso implique admitir que están guiadas

generativa completa ni está cerrado sobre sí mismo. El carácter meta-institucional del lenguaje no se refiere aquí a que éste sea el suelo, el trasfondo, desde donde las demás instituciones advienen a la existencia o adquieren todas sus determinaciones, sino que hace hincapié en la participación y vinculación necesarias que el lenguaje mantiene con diferentes componentes estructurales de las instituciones (mecanismos y procedimientos simbólicos, creencias, normas, etc.), interrelaciones a través de las cuales tanto las instituciones como el lenguaje encuentran la mejor expresión y consolidación de sus rasgos y funciones.

Por último, en lo que respecta al tercer trasfondo, referido a las consecuencias que trae el proceso de modernización para las funciones del lenguaje y la relación de este último con las instituciones y esferas surgidas o consolidadas por dicho proceso, es notorio que la diferenciación y especialización de las distintas esferas de acción, que adquieren un mayor grado de autonomía respecto de las demás y se guían de acuerdo con sus propias dinámicas, valores y grados de despliegue, produce el afianzamiento de distintos desarrollos y lógicas –que muchas veces aparecen como carentes de conexión o intraducibles entre sí– e implica una mayor heterogeneidad en los lazos sociales. Pero esto no excluye la existencia de influencias y conversiones entre los elementos de las diferentes esferas y, sobre todo, que dentro de ellas tienda a predominar el principio de maximización de los recursos y capitales de los que se dispone, a través de lo cual se busca que los respectivos componentes obtengan el mayor rendimiento posible. Y esta dinámica general de la modernización se impone también sobre el lenguaje, que no queda exento del desarrollo y consolidación de los diversos tipos de usos y funciones que lo componen y que actúan en consonancia con el desenvolvimiento de las distintas esferas; el lenguaje logra cumplir en forma satisfactoria tareas muy disímiles, que son entendidas dentro de cada ámbito como la forma normal y apropiada de uso, al mismo tiempo que en cada esfera se busca maximizar y potenciar las funciones lingüísticas que mejor se corresponden con la estructuración de la esfera en cuestión, con el objetivo de que sirvan del mejor modo a

---

por principios racionales, del mismo modo convenimos que la mayoría de las significaciones se expresan en el lenguaje pero no por eso es necesario afirmar que los sentidos se crean en o pertenecen exclusivamente al lenguaje (hacemos la salvedad que sostenemos un ambiguo *la mayoría*, sin especificar si puede o no alcanzar a todas las significaciones, ya que eso implicaría tomar partido en los problemas de la inefabilidad y de la intertraducibilidad de los lenguajes, discusiones caras a distintas tradiciones que no es lugar oportuno introducir aquí, ya en el final de la tesis).

su desarrollo, afianzamiento y legitimación. Es así que la institucionalización de las distintas esferas de acción producida por el proceso de modernización genera un contexto complejo, multifacético y a la vez hegemonizado para las prácticas lingüísticas, del que éstas no pueden abstraerse y en el que el lenguaje también aporta condiciones y funciones de similares características, es decir, múltiples y sujetas a usos hegemónicos.

Las consecuencias de la modernización implican también una especialización e institucionalización de las prácticas lingüísticas, que las exponen a similares potencialidades y riesgos a los que están sujetas las demás prácticas. Si los usos y funciones del lenguaje siguen la misma lógica de especificación y autonomización que guía a todas las esferas de acción a partir de la modernización, entonces se hace vano cualquier intento de fijar uno de ellos como el único modelo válido –ligado a un supuesto carácter original– o invocar su superioridad en un plano abstracto. Por el contrario, la complejidad y diversidad crecientes de los diferentes usos y funciones lingüísticos están en dependencia de la mayor variedad y articulación entre sus componentes; en tanto que la posibilidad de contrarrestar la autonomización fragmentaria de usos y funciones pasa por un aumento de la interconexión entre ellos y de la equidad en las condiciones efectivas de empleo antes que por ajustarse a un modelo paradigmático. Por otra parte, en sociedades como las actuales, en que la avasallante lógica de la producción y el mercado invaden con fuerza las diferentes esferas de la vida, es imposible creer que el lenguaje puede permanecer apartado de los condicionamientos impuestos por estos factores, pues las prácticas lingüísticas tienden a reforzar –en mayor o menor medida– la dinámica de las esferas sociales en que se desarrollan y desenvuelven. Así, en una civilización montada a caballo de la transmisión de informaciones, la comunicación de decisiones de expertos, la producción simbólica repetitiva para la gran mayoría de los individuos y las posibilidades de innovación reducidas a pequeños grupos, el lenguaje en primer orden está puesto al servicio de estas funciones, por lo cual aparece como un artefacto más al cual hay que dominar y reproducir del modo menos disfuncional posible. Todo análisis institucionalista del lenguaje debe tomar en cuenta estos condicionamientos generados o bien afianzados por el proceso de modernización, sino corre el peligro de erigirse sobre visiones descontextualizadas que incurren en planteos abstractos o de



corte ahistórico y tienden a empobrecer o distorsionar la perspectiva desde la que se realizan las aproximaciones pragmáticas.

Para cerrar, como colofón general, sólo resta señalar que la potencia heurística de la perspectiva pragmática sigue interpelando a la filosofía actual, más allá de continuaciones con mayor o menor grado de acierto, y el abordaje institucionalista del lenguaje requiere de nuevas elaboraciones que extraigan las precisiones y consecuencias que aún permanecen implícitas dentro de su molde teórico. Por nuestra parte, a través del recorrido realizado, hemos avanzado en analizar y confrontar los aspectos positivos y negativos de teorías sobresalientes vinculadas con este enfoque y hemos señalado los ejes cardinales en la configuración de una concepción institucionalista del lenguaje que se mantenga en línea con los prolíficos hallazgos de la perspectiva pragmática; tareas de especificación y construcción teóricas tan complejas como necesarias y para las cuales las conclusiones a las que aquí hemos arribado representan una plataforma sólida pero no definitiva, estadio de elaboración que pretendemos seguir profundizando en próximas investigaciones.

## BIBLIOGRAFÍA

- Accardo, Alain y Corcuff, Philippe. *La sociologie de Bourdieu. Textes choisis et commentés*. Bordeaux, Le Mascaret, 1989.
- Acero, Juan José. *Filosofía y análisis del lenguaje*. Madrid, Cincel, 1994.
- Acero, Juan José. *Lenguaje y filosofía*. Octaedro, Barcelona, 1993.
- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 1998 [*Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt, Fischer Verlag, 1969 (1944)].
- Anscombe, G.E.M. *Collected Papers I-III*. Oxford, Blackwell, 1981.
- Apel, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía I. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*. Madrid, Taurus, 1985 [*Transformation der Philosophie I. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972].
- Apel, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía II. El a priori de la comunidad de comunicación*. Madrid, Taurus, 1985 [*Transformation der Philosophie II. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972].
- Apel, Karl-Otto. *Semiótica filosófica*. Buenos Aires, Prometeo, 2009.
- Apel, Karl-Otto. *Una ética de la responsabilidad en la era de las ciencias*. Buenos Aires, Almagesto, 1990.
- Austin, John. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona, Paidós, 1990 [*How to do Things with Words*. Oxford, Oxford University Press, 1962].
- Austin, John. *Ensayos filosóficos*. Madrid, Revista de Occidente, 1975 [*Philosophical Papers*. London, Oxford University Press, 1962].
- Ayer, Alfred. "Can there be a Private Language", en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, nº 28, 1954.
- Ayer, Alfred. *Wittgenstein*. Barcelona, Crítica, 1989 [*Wittgenstein*. London, Penguin, 1986].
- Baker, G.P. y Hacker, P.M. *Wittgenstein: An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations (Volume I, Exegesis)*. Oxford, Basil Blackwell, 1984.
- Baker, G.P. y Hacker, P.M. *Wittgenstein: Meaning and Understanding. Essays on the Philosophical Investigations (Volume I, Essays)*. Oxford, Basil Blackwell, 1984.
- Baker, G.P. y Hacker, P.M. *Wittgenstein: Rules, Grammar And Necessity. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations (Volume II)*. Oxford, Basil Blackwell, 1985.
- Baranger, Denis. *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*. Bs. As., Prometeo, 2004.

- Barnes, B., Bloor, D. y Henry, J. *Scientific Knowledge: A Sociological Analysis*. London, Athlone, 1996.
- Block, Irving (ed.). *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford, Basil Blackwell, 1981.
- Bloor, David. "Idealism and the Sociology of Knowledge", en: *Social Studies of Science*, n° 26, 1996.
- Bloor, David. "The Question of Linguistic idealism Revisited", en: Sluga, Hans y Stern David (comps.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Bloor, David. *Conocimiento e imaginario social*. Barcelona, Gedisa, 1998 [*Knowledge and Social Imagery*. Chicago and London, University of Chicago Press, 1991].
- Bloor, David. *Wittgenstein, Rules and Institutions*. London, Routledge, 1997.
- Bloor, David. *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. London, MacMillan, 1983.
- Bourdieu, Pierre y Eagleton, Terry. "Doxa y vida corriente", en: *El cielo por asalto*, n° 5, otoño/1993. ["Doxa and Common Life", en: *New Left Review*, n° 191, enero-febrero 1992].
- Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude. *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Madrid, Popular, 2001 [*La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. París, Minuit, 1970].
- Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude. *Los herederos: los estudiantes y la cultura*. Bs. As., Siglo XXI, 2010 [*Les héritiers. Les étudiants et la culture*. París, Minuit, 1964].
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Bs. As., Siglo XXI, 2008 [*An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago, University of Chicago Press, 1992].
- Bourdieu, Pierre. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid, Akal, 1999 [*Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. París, Fayard, 1982].
- Bourdieu, Pierre. "Wittgenstein, le sociologisme et la science sociale", en: Bouveresse, J., Laugier, S. y Rosat, J.-J. *Wittgenstein, dernières pensées*. Marseille, Agone, 2002.
- Bourdieu, Pierre. *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Bs. As., Quadratta, 2003.
- Bourdieu, Pierre. *Campo del poder y reproducción social. Elementos para un análisis de la dinámica de las clases*. Córdoba, Ferreyra Editor, 2007.
- Bourdieu, Pierre. *Cosas dichas*. Barcelona, Gedisa, 1996 [*Choses dites*. París, Minuit, 1987].
- Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Bs. As., Siglo XXI, 2010 [*Le sens pratique*. París, Minuit, 1980].
- Bourdieu, Pierre. *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Bs. As., Siglo XXI, 2010.

- Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique (précédé de Trois études d'ethnologie kabyle)*. París, Seuil, 2000.
- Bourdieu, Pierre. *Intelectuales, política y poder*. Bs. As., Eudeba, 2005.
- Bourdieu, Pierre. *La distinción. Crítica y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus, 1998 [*La distinction. Critique sociale du jugement*. París, Minuit, 1979].
- Bourdieu, Pierre. *La eficacia simbólica. Religión y política*. Bs. As., Biblos, 2010.
- Bourdieu, Pierre. *Langage et pouvoir symbolique*. París, Seuil-Fayard, 2001 [*Language and Symbolic Power*. Cambridge, Polity Press, 1991].
- Bourdieu, Pierre. *Las estructuras sociales de la economía*. Bs. As., Manantial, 2010 [*Les structures sociales de l'économie*. París, Seuil, 2000].
- Bourdieu, Pierre. *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona, Anagrama, 2005 [*Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. París, Seuil, 1992].
- Bourdieu, Pierre. *Lección sobre la lección*. Barcelona, Anagrama, 2002 [*Leçon sur la leçon*. París, Minuit, 1982].
- Bourdieu, Pierre. *Los usos sociales de la ciencia. Por una sociología clínica del campo científico*. Bs. As., Nueva Visión, 2003 [*Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*. París, INRA, 1997].
- Bourdieu, Pierre. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, Anagrama, 1999 [*Méditations pascaliennes*. París, Seuil, 1997].
- Bourdieu, Pierre. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama, 1997 [*Raisons pratiques*. París, Seuil, 1994].
- Bourdieu, Pierre. *Sociología y cultura*. México, Grijalbo, 1990 [*Questions de sociologie*. París, Minuit, 1984].
- Bouveresse, Jacques. *La force de la règle*. París, Minuit, 1987.
- Cabanchik, Samuel. *El revés de la filosofía. Lenguaje y escepticismo*. Bs. As., Biblos, 1993.
- Cabanchik, Samuel. *Wittgenstein. La filosofía como ética*. Bs. As., Quadrata, 2010.
- Cabanchik, Samuel, Penelas, Federico y Tozzi, Verónica (comp.). *El giro pragmático en filosofía*. Barcelona, Gedisa, 2003.
- Calhoun, Craig, LiPuma, Edward and Postone, Moishe (eds.). *Bourdieu: Critical Perspectives*. Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires, Tusquets, 2007 [*L'institution imaginaire de la société*. París, Editions du Seuil, 1975].
- Champagne, Patrick, Pinto, Louis y Sapiro, Gisèle (dir.). *Pierre Bourdieu, sociólogo*. Bs. As., Nueva Visión, 2007 [*Pierre Bourdieu, sociologue*. París, Fayard, 2005].
- Chauviré, Christiane y Fontaine, Olivier. *El vocabulario de Bourdieu*. Buenos Aires, Atuel, 2008 [*Le vocabulaire de Bourdieu*. París, Ellipses, 2003].
- Couzens Hoy, David. *Critical Resistance. From Poststructuralism to Post-Critique*. MIT Press, Cambridge, 2004.

- D'Agostini, Franca. *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos 30 años*. Madrid, Cátedra, 2000 [*Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*. Milan, Raffaello Cortina ed., 1997].
- Deaño, Alfredo. *El resto no es silencio. Escritos filosóficos*. Madrid, Taurus, 1984.
- Derrida, Jacques. "Limited Inc. a b c", en: *Glyph*, n°II, 1977
- Durkheim, Émile. *La división del trabajo social*. Buenos Aires, Gorla, 2008 [*De la division du travail social*. Paris, PUF, 1998].
- Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza, 2003. [*Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, PUF, 2001].
- Durkheim, Émile. *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires, Losada, 2008 [*Les règles de la méthode sociologique*. Paris, Flammarion, 1997].
- Fann, Keith (ed.). *Ludwig Wittgenstein. The man and his philosophy*. New York, Dell Publishing Co., 1967.
- Fann, Keith. *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid, Tecnos, 1992 [*Wittgenstein's Conception of Philosophy*. Oxford, Basil Blackwell, 1969].
- Fenichel-Pitkin, Hanna. *Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia. Sobre el significado de Ludwig Wittgenstein para el pensamiento social y político*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984 [*Wittgenstein and Justice. On the significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*. Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press, 1983].
- Foucault, Michel. *¿Qué es la ilustración?*. Madrid, La Piqueta, 1996 [en: *Dits et écrits*. París, Gallimard, 1994].
- Gehlen, Arnold. *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Barcelona, Paidós, 1993 [*Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*. Hamburg, Rowohlt, 1986].
- Gehlen, Arnold. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca, Sígueme, 1987 [*Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlín, Jünger und Dünnhaupt, 1940].
- Guiddens, Anthony, Habermas, Jürgen, Jay, Martin y otros. *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 1991 [*Habermas and Modernity*. Oxford, Basil Blackwell, 1985].
- Habermas, Jürgen. "On systematically distorted communication", en: *Inquiry*, vol. 13 (3), 1970.
- Habermas, Jürgen. *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Bs. As., Paidós, 2003 [*Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 2001].
- Habermas, Jürgen. *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid, Tecnos, 1994 [*Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1968].
- Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península, 1991 [*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1983].
- Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus, 1990 [*Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1968].

- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Bs. As., Katz, 2008 [*Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1985].
- Habermas, Jürgen. *Ensayos políticos*. Barcelona, Península, 2003 [*Kleine politische Schriften I-IV*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1981 y *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1985].
- Habermas, Jürgen. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático del derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid, Trotta, 1998 [*Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1992].
- Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona, Gustavo Gili, 1994 [*Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Hermann Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied, 1962, 1990].
- Habermas, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, 1988 [*Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1970].
- Habermas, Jürgen. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid, Taurus, 1981 [*Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1976].
- Habermas, Jürgen. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid, Taurus, 1990 [*Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1988].
- Habermas, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, 2000 [*Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1971].
- Habermas, Jürgen. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Bs. As., Amorrortu, 1986 [*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1973].
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid, Taurus, 2003 [*Theorie des kommunikativen Handelns I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1981].
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid, Taurus, 2003 [*Theorie des kommunikativen Handelns II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1981].
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complemento y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1994 [*Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt, Surkhamp Verlag, 1984].
- Habermas, Jürgen. *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid, Tecnos, 1987 [*Theorie und Praxis*. Hermann Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied, 1963].
- Hacking, Ian. *¿Por qué importa el lenguaje a la filosofía?*. Bs. As., Sudamericana, 1979 [*Why does Language matter to Philosophy?*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975].
- Harnack, Justus. *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*. Barcelona, Ariel, 1972 [*Wittgenstein and Modern Philosophy*. New York, Anchor, 1965].

- Hauriou, Maurice. “La théorie de l’institution et de la fondation. Essai de vitalisme social”. En: *Aux sources du droit: le pouvoir, le ordre et la liberté*. Caen, Université de Caen, 1990.
- Honneth, Axel, McCarthy, Thomas, Offe, Claus y Wellmer, Albercht (ed.). *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge (Massachusetts) and London, MIT Press, 1992.
- Honneth, Axel, McCarthy, Thomas, Offe, Claus y Wellmer, Albercht (ed.). *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge (Massachusetts) and London, MIT Press, 1992.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Bs. As., Sur, 1969 [*Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt, Surkhamp, 1967; versión inglesa: *Eclipse of Reason*. New York, Oxford University Press, 1947].
- Horkheimer, Max. *Teoría Crítica*. Bs. As., Amorrortu, 2003 [*Kritische Theorie. Eine Dokumentation*. Frankfurt, Fischer Verlag, 1968].
- Janik, Allan y Toulmin, Stephen. *La Viena de Wittgenstein*. Barcelona, Ariel, 1995 [*Viena’s Wittgenstein*. New York, Simon and Schuster, 1973].
- Kenny, Anthony. “Wittgenstein on the Nature of Philosophy”, en: McGuinness, Brian. *Wittgenstein and his Times*. Oxford, Basil Blackwell, 1982.
- Kenny, Anthony. *Wittgenstein*. Madrid, Alianza, 1995 [*Wittgenstein*. Harmondsworth (UK), Penguin, 1972].
- Kripke, Saul. *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*. México, UNAM, 1989 [*Wittgenstein on Rules and Private Language*. Blackwell, Oxford, 1982].
- Lafont, Cristina. *La razón como lenguaje. Una revisión del “giro lingüístico” en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid, Visor, 1993.
- Martínez, Ana. *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva*. Bs. As., Manantial, 2007.
- McCarthy, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Tecnos, 1998 [*The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1978].
- McGuinness, Brian. *Wittgenstein and his Times*. Oxford, Basil Blackwell, 1982.
- Morris, Charles. *Fundamentos de la teoría de los signos*. Barcelona, Paidós, 1985 [*Foundations of the Theory of Signs*. Chicago, University of Chicago Press, 1959].
- Naishtat, Francisco. *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva: una perspectiva pragmática*. Prometeo, Bs. As., 2004.
- Navarro Reyes, Jesús. *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Ortiz, Gustavo. *La racionalidad esquiva. Sobre tareas de la filosofía y la teoría social en América Latina*. Córdoba, Centro de Estudios Avanzados (UNC)-UNRC-Conicor, 2000.
- Palavecino, Sergio. *Wittgenstein y los juegos del lenguaje*. Belo Horizonte, FUMARC, 1999.

- Passerin, Maurizio y Benhabib, Seyla (ed.). *Habermas and Unfinished Project of Modernity. Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1997.
- Peirce, Charles. *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings (1893-1913)*, N. Houser y C. Kloesel (eds.). Indiana, Indiana University Press, 1998.
- Pinto, Louis. *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*. México, Siglo XXI, 2002 [*Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*. París, Albin Michel, 1998].
- Rivera, Silvia y Tomasini Bassols, Alejandro (comp.). *Wittgenstein en español*. Remedios de Escalada (Bs. As.), EdUNLa, 2009.
- Rorty, Richard (ed.). *The linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago, University of Chicago Press, 1967 [trad. parcial: Rorty, Richard. *El giro lingüístico*. Paidós, Barcelona, 1990].
- Rossi-Landi, Ferruccio. *Linguistics and Economics*. The Hague, Mouton, 1977.
- Rossi-Landi, Ferruccio. *El lenguaje como trabajo y como mercado*. Rodolfo Alonso Editor, Bs. As., 1975 [*Il linguaggio come lavoro e come mercato*. Milano, Bompiani, 1968].
- Ruano de la Fuente, Yolanda. *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*. Madrid, Trotta, 1996.
- Russell, Bertrand y otros. *La concepción analítica de la filosofía*. Madrid, Alianza, 1981
- Russell, Bertrand. *La evolución de mi pensamiento filosófico*. Madrid, Aguilar, 1964 [*My philosophical development*. New York, Simon and Schuster, 1959].
- Russell, Bertrand. *Lógica y conocimiento*. Madrid, Taurus, 1981 [*Logic and Knowledge*. London, Allen and Unwin, 1956].
- Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Madrid, Alianza, 1987 [*Cours de linguistique générale*. Paris, Payot, 1972].
- Searle, John y Vanderveken, D. *Foundations of Illocutionary Acts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Searle, John. “¿Qué es un acto de habla?”, en: Valdés Villanueva, Luis M. (comp.). *La búsqueda de significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*. Madrid, Tecnos, 2000.
- Searle, John. “Literal Theory and its Discontents”, en: *New Literary History*, 25:3, 1994.
- Searle, John. “Metáfora”, en: Valdés Villanueva, Luis M. (comp.). *La búsqueda de significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*. Madrid, Tecnos, 2000.
- Searle, John. “Reiterating the Differences: A Reply to Derrida”, en: *Glyph*, nºI, 1977.
- Searle, John. “Una taxonomía de los actos ilocucionarios”, en: Valdés Villanueva, Luis M. (comp.). *La búsqueda de significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*. Madrid, Tecnos, 2000.
- Searle, John. “What is an Intentional State?”, en: *Mind*, vol. 88:349, 1979.



- Searle, John. *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*. Madrid, Cátedra, 1980 [*Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge, Cambridge University Press, 1969].
- Searle, John. *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona, Crítica, 1996 [*The Rediscovery of the Mind*. Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1992].
- Searle, John. *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985 (1979).
- Searle, John. *Intencionalidad: un ensayo en la filosofía de la mente*. Madrid, Tecnos, 1992 [*Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983].
- Searle, John. *La construcción de la realidad social*. Barcelona, Paidós, 1997 [*The Construction of Social Reality*. New York, Simon & Schuster, 1995].
- Searle, John. *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid, Cátedra, 1985 [*Minds, Brains and Science. The 1984 Reith Lectures*. London, British Broadcasting, 1984].
- Searle, John. *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*. Oviedo, Nobel, 2001 [*Rationality in Action*. Cambridge, MIT Press, 2000].
- Taylor, Charles. *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona, Paidós, 1997 [*Philosophical Arguments*. Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1995].
- Thompson, John y Held, David. *Habermas – Critical Debates*. London, Macmillan, 1982.
- Valdés Villanueva, Luis M. (comp.). *La búsqueda de significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*. Madrid, Tecnos, 2000.
- Weber, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002 [*Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tubinga, Mohr, 1922].
- Weber, Max. *El político y el científico*. Buenos Aires, Prometeo, 2009 [*Wissenschaft als Beruf/Politik als Beruf*. Tubinga, Mohr, 1992].
- Weber, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión I*. Madrid, Taurus, 1987 [*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tubinga, Mohr, 1972].
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003 [*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Tubinga, Mohr, 1920].
- Wellmer, Albrecht. “Comunicación y emancipación. Reflexiones sobre el «giro lingüístico» de la Teoría Crítica”, en: *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, nº1, 1990.
- Wellmer, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid, Visor, 1993 [*Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt, Surkhamp, 1985].
- Winch, Peter. *Ciencia social y filosofía*. Bs. As., Amorrortu, 1972 [*The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London, Routledge & Kegan Paul, 1958].

- Winch, Peter. *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*. Bs. As., Eudeba, 1971 [*Studies in the Philosophy of Wittgenstein*. London, Routledge and Kegan Paul, 1969].
- Wittgenstein, Ludwig. “Cause and Effect: Intuitive Awareness”/“Ursache und Wirkung: Intuitives Erfassen”, *Philosophia*, vol. 6, n° 3-4, 1976
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, UNAM/Crítica, 2004 (edición bilingüe castellano-alemán) [*Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*. Oxford, Basil Blackwell, 1967].
- Wittgenstein, Ludwig. *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid, Tecnos, 1998 [*The blue and brown Books*. Oxford, Basil Blackwell, 1958].
- Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*. Madrid, Tecnos, 1992 [“Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*”, en: *Synthese*, vol. XVII, 1967].
- Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones filosóficas*. México, UNAM, 1997 (edición bilingüe castellano-alemán) [*Philosophische Bemerkungen/Philosophical Remarks*. Oxford, Basil Blackwell, 1975].
- Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*. Madrid, Alianza, 1987 [*Remarks on the Foundations of Mathematics*. Oxford, Basil Blackwell, 1956].
- Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*. Barcelona, Gedisa, 1991 (edición bilingüe castellano-alemán) [*Über Gewissheit/On Certainty*. Oxford, Basil Blackwell, 1979].
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid, Alianza, 1999 (edición bilingüe castellano-alemán) [*Tractatus lógico-philosophicus/Logisch-Philosophische Abhandlung*. London, Routledge and Kegan Paul, 1972].
- Wittgenstein, Ludwig. *Zettel*. México, UNAM, 1997 [*Zettel*. London, Basil Blackwell, 1967].