

El mundo como hábitat del hombre pragmático¹

Jacques Poulain

La era pragmática como experimentación total

La era pragmática se caracteriza como una tentativa de racionalizar el hombre al igual que éste intenta racionalizar el universo en la experimentación científica. En este contexto de experimentación, los interlocutores se experimentan ellos mismos y los unos a los otros en sus actos de habla. Así como los científicos consultan el consenso de sus hipótesis con el mundo visible para hacerle responder con un “sí” o con un “no” a la pregunta: ¿Es mi hipótesis verdadera?, de igual manera los interlocutores interrogan el consenso con sus compañeros de comunicación para hacerle confirmar o invalidar la hipótesis de vida que ellos buscan hacerles compartir en sus actos de comunicación. De este modo ellos experimentan la *sapientia universalis* procurada por las instituciones jurídicas, morales y políticas de los tiempos modernos. Lo hacen a la manera como los científicos experimentan la *Mathesis Universalis*. El juego del lenguaje de la ciencia se transforma en forma de vida universal: en experimentación total del hombre y del mundo, en experimentación que debe experimentar todas las formas de vida humana posibles para poder juzgarlas a todas. Esta universalización parece válida en la vida social como en la vida psíquica, pues esta experimentación nos ha hecho descubrir que hasta la misma vida mental, tal como ella se piensa y repiensa, tan solo es un proceso de experimentación comunicacional de sí mismo, del otro y del mundo a partir “de un diálogo consigo

^{*} Profesor Departamento de Filosofía, Universidad Paris 8, Francia

¹ Traducción: Carlos Carvajal y Beethoven Zuleta Ruiz. Como ésta, todas las notas al pie de página son nuestras. En la transcripción se tuvo el apoyo de los estudiantes Wilson Walter y Juan Manuel Mojica Vélez del pregrado de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia-Sede Medellín.

mismo”. El pragmatismo habría descubierto con Peirce que la investigación científica solo es un diálogo experimental con la naturaleza visible. La vida social neoliberal se limitaría a transferir este modelo comunicacional en la experimentación de la naturaleza interna de los individuos, en la experimentación de sus creencias, de sus intenciones de actuar y de sus deseos.

Esto se haría intentando transmitir todas las creencias, todos los deseos y todas las intenciones de actuar que sean necesarias, para que todos puedan gozar del máximo de conocimiento científico, técnico y de felicidad accesibles en esta vida con el mínimo esfuerzo. La sola ley de esta experimentación social y psíquica sería respetar las respuestas del otro, presumidas independientes del deseo que cada uno tiene de ver confirmadas sus propias esperanzas. El “receptor” es a la vez el único experimentador y el único sujeto de experimentación que pueda pretender objetivamente a este rol de instancia de observación desinteresada de los resultados de la experimentación social. De este modo se piensa acá, hacer intervenir una instancia tan objetivamente independiente de los deseos del experimentador-emisor como lo es el mundo visible al respecto de los deseos de verdad que expresan los científicos en sus hipótesis. Es haciendo de la vida social el laboratorio de las experimentaciones que ensayan todos los interlocutores, como se produciría una emancipación objetiva y sin coacciones respecto de deseos que solo pueden permanecer privados. Esto se haría, tratando de evitar el pecado mortal europeo, aquel de los teóricos de la *praxis*. Estos últimos aún creen que uno se puede transformar directamente en consenso ambulante respetando los resultados del mejor de los argumentos en una discusión pública sobre las necesidades y las normas. Postulan de este modo y arbitrariamente, a la manera de los filósofos de la conciencia, que cada uno es ya tan esencialmente libre como él debe volverse a través de la experimentación social. Por contraste, una auténtica filosofía pragmática, una filosofía que permanezca coherente con los objetivos de

esta experimentación solo obligará, a cada uno, a someterse a aquello que produce los efectos colectivos de felicidad social, de justicia o de felicidad personal; de la misma manera que uno se somete a los logros científicos, técnicos y económicos. Como el consenso científico parece garantizar la validez de las verdades que consagra y de su independencia con respecto a los deseos de los investigadores —reconociéndolos como tales—; este consenso, como instancia moral y política que opera en esta experimentación de la sabiduría universal, parece colocar las verdades prácticas fuera del alcance de los intereses privados de los individuos y de los intereses colectivos de los grupos. Este consenso parece bastar para consagrarlas como verdades reguladoras de una desinteresada voluntad política.

Solo esta experimentación puede ser aceptada como experimentación *filosófica* de la razón, pues, este consenso parece ser la sola instancia que haya sido siempre invocada, tanto sino se tiene conciencia de ella como tal y entonces se le llama “Dios”, “Naturaleza” o “conciencia moral”. Este consenso parece ser la Razón misma, la sola razón posible, pues hace aparecer, por contraste, la obcecación de la sabiduría jurídica, moral o política. Aunque la “razón práctica” ha debido ser hipostasiada como facultad esencial y propiedad substancial del ser humano para lograr imponer incondicionalmente sus imperativos y sus impedimentos categóricos; retrospectivamente y por contraste, con la experimentación comunicacional, parece que, ha impuesto sin reflexión sus *diktats*, su famoso *Sollen*, pues ella no podía hacer reconocer sus reglas, positivas o negativas, como leyes objetivas. Lo que está en juego con esta experimentación de la *sapientia universalis* por el consenso sería precisamente hacer reconocer solamente como prohibiciones y como imperativos aquellos que expresan las condiciones de vida objetivamente necesarias; hacer valer un *Müssen*: producir en el dominio jurídico, ético y político la famosa revolución copernicana que Kant consideraba realizada por Newton en el

dominio cognitivo de las ciencias del mundo visible. Solo esta experimentación podría ser a la vez pragmática y filosófica, es decir, tan segura epistemológicamente de sus resultados como solamente una ciencia puede serlo.

Pero, ¿acaso esta experimentación comunicacional no es tan ciega como la razón práctica de los modernos? En efecto lo es, pues tan solo es pragmática haciendo abstracción de la verdad de las proposiciones que ella misma comunica: la comunicación es allí reducida a los efectos de adhesión o de rechazo que provoca; de igual modo, su efecto más patente es el de transformar la vida social y psíquica en espacio de incertidumbre, neutralizando sin darse cuenta, la adquirida regulación de la vida humana por el habla. El consenso tan solo es una instancia independiente de los individuos —y análogo a este título—, como lo es el mundo visible para los científicos, porque su respuesta adviene como acontecimiento no dispuesto al solo deseo que tienen los interlocutores de producirlo. La génesis de esta incertidumbre puede ser descrita de la manera más simple posible recurriendo a las categorías brutales e ingenuas de C. W. Morris. Para los conductistas, hablar, es o bien transmitir informaciones, o hacer preferir tal cosa o tal fin, o incitar a actuar, o en fin, ordenar los comportamientos verbales o no verbales organizados por el habla. En el uso informacional, se busca hacer actuar a alguien como si una situación determinada presentara ciertas características. Se convence a su receptor luego que se logra hacerle percibir los estímulos como los pretende percibir uno mismo y con esto hacerle actuar en consecuencia. En el uso apreciativo, se utilizan los signos para hacer atrayentes o repulsivos ciertas cosas, ciertos fines, ciertas acciones consumativas. Este uso tiene éxito si uno logra fijar su interlocutor en la acción consumativa que uno quiere hacerle buscar o evitar. El uso incitativo de los signos intenta determinar la conducta del receptor con relación a alguna cosa: mientras más persuasivo, más se logra provocar en el interlocutor la reacción, el comportamiento deseado. Finalmente,

el uso sistémico de los signos, busca organizar y armonizar el comportamiento que otros signos buscan producir: los interlocutores reconocen que el mundo que experimentan gracias a sus palabras, es de lejos el mejor de los mundos deseable y posible; aquel donde todas las acciones son adaptadas a estas realidades y provistas de eficacia. Estas acciones solo producen efectos deseados y deseables.

Acá, la incertidumbre nace y se generaliza de la manera siguiente. Ya que uno se exige *a priori* juzgar lo que uno identifica al otro hablándole, esta incertidumbre hace desaparecer las certidumbres prácticas, jurídicas, morales y políticas heredadas de las instituciones de la modernidad. Puesto que no se puede saber antes de producir el efecto apreciativo sobre el receptor si este es en realidad aquel que desearía aquello que se busca hacerle desear, solo se puede pre-juzgar que él sea aquél que desea esta cosa. El efecto apreciativo que se busca producir, únicamente puede ser válido y legítimo, y reconocido como razonable, por el acuerdo venidero. Pero si es así, la experimentación comunicacional hace desaparecer los prejuicios transmitidos en los sistemas jurídicos a propósito de los deseos privados instituidos en necesidades comunes y reconocidas como tales por los hombres bajo el aspecto de derechos que hay que respetar. Estos prejuicios formaban la base de la sociedad civil y liberal desde el fin del siglo XVIII bajo la apelación de “necesidades”. Estas necesidades desaparecen en esta experimentación como *a prioris* que definen jurídicamente los agentes sociales.

Pero estos derechos estaban correlacionados con obligaciones que cumplir; el ciudadano tenía el derecho de acceder a la satisfacción de sus necesidades mediante el respeto de sus derechos, si y solamente si cumplía los roles sociales con los cuales él mismo y la sociedad le identificaban reconociéndole la competencia y la obligación de ejecutar estos roles. El saber asociado a la conciencia determinada e incondicional de deber actuar exclusivamente en fun-

ción de este saber —que se llamaba “conciencia moral”—, igualmente desaparece del uso incitativo de los signos. Si el receptor no se comporta como el emisor lo espera, entonces es evidente que éste emisor no sabe lo que debe hacer el que rechaza hacer esto que se le ordena hacer. Pero las leyes determinaban de antemano lo que se esperaba que el otro hiciera a nuestra consideración del mismo modo que nuestros deberes a su respecto. Puesto que no podemos jamás estar seguros de producir los efectos incitativos que buscamos dar a nuestras palabras, esperando del otro y de su indisponible acuerdo, la validación de nuestro uso incitativo del lenguaje, hacemos desaparecer de la vida social toda certitud moral.

Al dejar de lado las certitudes jurídicas y morales, la experimentación comunicacional se transforma en puro juego de fuerzas, de negociaciones. Desaparece entonces igualmente nuestra confianza pragmática en el consenso científico. La incertidumbre sentida en la vida práctica nos condiciona para reconocer las incertidumbres teóricas que nos asaltan en la vida cognitiva y científica. Si todos los hechos confirman las hipótesis otorgándoles *ipso facto* el mismo valor de verdad, las teorías más contradictorias tienen el mismo valor de verdad. Basta que sean consistentes con una diversidad de hechos para que sea justificado aceptar una u otra de ellas. Libre ellas de contradecirse entre sí y de hacernos ver que esta contradicción se limita a reflejar aquella que enfrenta los hechos. El hombre contemporáneo parece de esta manera condenado a una especie de *agnosis* científica: confrontado a un muro de múltiples hechos, no puede justificar sus elecciones teóricas ni prácticas. Esta agnosis por excedente de ciencia se correlaciona con una *ap Praxis* de la conducta, condenada a no desencadenar sino secuencias automatizadas de acciones de descarga y de compensación. Crisis de racionalidad y crisis de legitimación son las dos caras, cognitiva y práctica, de esta incertidumbre autística que paraliza el psiquismo en crisis de motivación, en apatía, en insensibilidad a todo afecto y en ataraxia e in-

sensibilidad a la infelicidad cognitiva y práctica reprimida de este modo.

Porque la experimentación continúa siendo el solo modo de vida que parece a la vez racional y justificable y que estos efectos no le pueden ser imputados, la reflexión pragmática que la refleja como tal, apenas puede interpretar esta incertidumbre como una escapatoria ética: como una flaqueza de la voluntad ante las reglas del habla y de la acción, provistas ellas mismas de una fuerza de obligación indiscutible para cualquiera que acepte participar de esta experimentación. Bastaría con mostrar a los agentes sociales que son simplemente inconsecuentes al no pasar de la comprensión cognitiva de estas reglas en tanto que tales —reglas de las cuales ellos son testigos por el mero hecho de hablar—, a su aplicación en sus acciones. La enunciación ilocutoria parece superar toda incertidumbre cognitiva y práctica por contraste con la enunciación constativa. En esta tentativa de acceder al objetivo de la comunicación, como lo es el consenso o el entendimiento mutuo entre los interlocutores, la hipótesis ilocutoria emitida en todo acto de habla sobre la naturaleza del consenso tan solo se puede expresar presuponiéndola de antemano verificada y confirmada. En términos de Austin, la hipótesis ilocutoria presupone su propio éxito; su propia felicidad para poder producirse. De entrada ella organiza como tales los conocimientos, las acciones y los deseos de aquellos que participan del acto de habla, confiriéndole la apodicticidad de la cual goza ella misma por el solo hecho que ella se dice. Los sistemas jurídicos, morales y políticos habiendo sido invalidados, erosionados como lo están por la experimentación comunicacional, bastaría entonces con plegarse a las reglas de acción ligadas a la certitud ilocutoria para hacer de los actos de habla la fuerza reguladora de la obligación que había en el mundo institucional. Las leyes de comunicación continúan siendo las solas leyes a las cuales uno se debe plegar incluso cuando nos experimentamos los unos a los otros; la comunicación parece constituir la sola institución que permanece válida y mantiene su

fuerza de ley. Bastaría con que los interlocutores se identifiquen con lo que dicen, que a sus propios ojos hagan determinantes sus acuerdos mutuos, siendo así coherentes y sinceros con lo que dicen y hablan, y, fieles a los compromisos adquiridos. Si los interlocutores logran fijarse a los acuerdos que ellos consienten en la comunicación, parece entonces que pueden obligarse a estar de acuerdo con los otros por el resto de sus vidas: en su percepción y su conocimiento científico del mundo, también en sus conductas inter-subjetivas y en sus relaciones sociales. Para establecer este consenso, parece que basta con describir las reglas del habla, aquellas que no se pueden eludir luego que se habla y que se sabe aquello que se dice. Los teóricos de los actos de habla no tienen necesidad de decretar leyes jurídicas que serían diferentes de las reglas del habla, ni leyes morales diferentes de las reglas semánticas que guían el uso de los verbos ilocutorios; ni tampoco tienen necesidad de dar, por un medio u otro, una fuerza política coercitiva a los resultados de esta comunicación. Parece que el reconocimiento de estas leyes, transmitidas en las descripciones teóricas, exige necesariamente de la parte de quienes las reconocen, que sean obedecidas. Estas reglas se encuentran cargadas de acuerdos trascendentales, esenciales a los juegos del lenguaje: no seguirlas, no reactivar estos acuerdos en cada palabra, es despojar de sentido la enunciación misma de estas palabras.

Pero, ¿por qué el acuerdo de los interlocutores sobre la producción del acto ilocutorio, sobre su fuerza ilocutoria y sobre su pertinencia estaría provisto de más objetividad que la producción de los efectos de adherencia, apreciativos, incitativos, informativos y sistémicos, regulados por la acción y el conocimiento? Como lo muestra Apel, si la enunciación ilocutoria tiene tan solo la fuerza de producir el acto que es designado anticipando como real y contra-factualmente este acuerdo aún virtual con el receptor, el acto ilocutorio tan solo está cargado de la fuerza del acuerdo contingente que logra o no suscitar, y este acuerdo puede muy bien

solamente registrar la ocurrencia de los efectos de adherencia, que también solo estaría provisto de una validez inter-subjetiva del *Sollen* experimental. Todo juicio de verdad y de objetividad es rechazado y los teóricos mentalistas de los actos de los *actos de habla* (*speech-acts*) parecen ignorar, aún más que los conductistas, lo que se encuentra en juego en la experimentación del hombre contemporáneo por los efectos de su habla. Lejos de promover una transformación pragmática de la filosofía, no proponen otra cosa que un regreso al derecho informal inherente al uso del lenguaje, en Austin; una repetición de la moral kantiana en Grice, y, una explicitación de los principios de capitalización de la enunciación como promesa en Searl, en la medida que este reduce *volens volens* toda enunciación ilocutoria a una especie de promesa en la descripción misma que ella hace.

Pero, ¿se puede tener la experiencia del acto ilocutorio, que se pretende producir mágicamente, por el solo hecho de que se enuncia? La experimentación filosófica de la razón choca en este punto con la misma dificultad con que chocan los teóricos de la *praxis*, y en general, con las dificultades de las morales clásicas, filosóficas o no, que la conduce con esto al mismo fracaso. Al mismo tiempo que nos hace descubrir el enraizamiento del pensamiento en la emisión y la recepción de los sonidos, en la sensibilidad fono-auditiva, la contemporánea antropología filosófica del lenguaje, nos enseña en efecto que esta identificación con los sonidos y su escucha, nos prohíbe hacer aquello que toda moral, todo sistema jurídico presupone que podemos hacer para declararnos responsables de lo que hacemos, como nosotros somos conscientes de ser responsables de esto que decimos. Toda moral, todo derecho presupone que nos podemos transformar directamente en el deber que somos conscientes de deber realizar, o en el acuerdo que buscamos con el otro, poniéndolo en práctica una vez lo obtuvimos. Pero, no basta con mencionar este acuerdo, con reconocerlo y ponerlo en práctica para serlo, pues no basta con quererlo para poder identificarse

con él, para juzgar objetivamente ser el acuerdo que tenemos que ser y que el otro debe serlo. Esta identificación psicológica no se vuelve por lo tanto una identificación lógica.

Que el hombre sea este acuerdo anticipado con el conocimiento, la acción o el deseo objetivado, le prohíbe tener una relación directa consigo: él tan solo se piensa en relación con las cosas. Recíprocamente el hombre sólo produce una relación real con las cosas y con el otro presuponiéndose él mismo bajo la forma de este acuerdo. Como lo dice A. Gehlen, quien ha desarrollado todas las consecuencias de esta estructura indirecta del lenguaje y de la acción humana, “el hombre se presupone en las cosas y las cosas se presuponen en el hombre y la *realización efectiva* de esta presuposición se llama acción. Sin esta presuposición, no se podría identificar ni conocimiento, ni acción. La acción sin el conocimiento no sería acción sino tan solo una pura y simple causalidad, una reacción objetiva que deberíamos a su vez relacionar a un sujeto como a un objeto. Un conocimiento desprovisto de fin no sería más que un simple reflejo: el hombre reducido a su pura y simple función de conocimiento sabría tan poco, como él sabe que el espejo no es consciente de reflejar aquello que refleja. Le faltaría la reflexión en él mismo, que es inseparable de la reflexión en el otro, es decir, en la acción. Pues la realidad de la acción no reside en la acción exterior sino en el proceso interior, donde el individuo olvida que no se trata sino de una posibilidad para identificarse con aquello que ha sido pensado y darse, con esto, su propia existencia” (en *Theorie der Willensfreiheit*, Luchtehand, 1965, p. 224). Solo se tiene la experiencia de la objetividad de los referentes, juzgando la verdad de los juicios, mediante los cuales se presentan unos u otros referente (con los cuales se les percibe) o aún más, con los cuales uno se los presenta a otro. No es diferente con relación a la acción y al deseo, puesto que, no se puede pensar en una acción sin pensar en un agente identificado con esta acción como su modo de existencia y sin juzgar si es verdad que él sea quien tiene que

hacer esta acción para ser el que tiene que ser, como es verdad que esta acción esta por hacer. Sucede lo mismo con los deseos y su satisfacción.

Esta necesidad de juzgar es inherente a la necesidad que tiene el ser humano de hablar para poder ver, percibir, actuar y gozar. Como lo ha descubierto Bolk, el hombre nace un año prematuramente. Como aborto crónico, le faltan las coordinaciones intra-específicas de su medio ambiente, llamadas instintos. Él tiene por lo tanto necesidad del lenguaje para hacer uso de sus órganos sensoriales y motores, para coordinarlos subordinándolos al uso del tacto y de la vista. Sin lenguaje, el hombre permanece en un hiato entre su recepción de intensidades sensoriales y su pasaje a la acción; pura acumulación de energía y de incitación indeterminada al movimiento, igualmente pura angustia puesto que no sabe a qué acto pasar. Las intensidades sensoriales que él recibe no determinan ninguna percepción, ningún conocimiento: no logran desinhibir un programa motor y lanzar el organismo hacia una acción de consumación. Él solo puede ver y actuar haciendo hablar su mundo, proyectando la estructura de emisión-recepción de sonidos en su mundo visual, en su mundo motor y en su mundo de consumación para hacer precisamente un mundo. Como no puede diferenciar los sonidos emitidos del sentido que escucha en el momento mismo que los produce, al comienzo, no puede diferenciarse del mundo que hace hablar prestándole su aparato de emisión fónica. Se trata de la fuente común del animismo infantil y de la experiencia arcaica de lo sagrado; como lo ha descubierto W. von Humboldt poniendo en la fuente del psiquismo humano esta locura originaria, esta experiencia de la prosopopeya verbal. Él puede salir de esta locura en la medida que invierte la dirección de las pulsiones: en lugar de permanecer sumergido en el círculo conductista “estímulo-reacción-acción de consumación”, identificándose con los sonidos y con esto identificando lo que ve y lo que hace, él invierte este círculo haciendo de la recepción de los estímulos de la fase inicial la

única acción de consumación de la cual tenga necesidad, la única fase final gratificante, y esto, por la vía de la reacción fono-auditiva. El mismo mundo visual se vuelve tan gratificante como el mundo de los sonidos escuchados de los cuales él se place apropiándose los en su balbuceo y armonizándolos con los sonidos de su medio ambiente humano. Si puede ver el mundo visual tan gratificante y favorable como los sonidos escuchados que emite o escucha emitir, es porque hace de la sola visualización de este mundo, la única acción consumatoria de la cual tenga necesidad y de la cual se place, y haciéndolo, revive la gratificación de base del balbuceo. En efecto, él experimenta, de igual modo que en el balbuceo, la posibilidad de vivir su propia respuesta al mismo tiempo que expresa la necesidad, como un llamado, sin tiempo de latencia. Cuando él logra tener la experiencia del mundo contentándose con pensarlo y comprender lo que piensa, es cuando puede registrar éste acto de consumación del mundo en la escucha de la escucha que es el pensamiento, sin estar forzado de emitir los sonidos asociados al inicio de sus recepciones y de las percepciones sensibles del mundo.

Esta estructura indirecta de la acción y del lenguaje prohíbe disociar la experiencia de la producción de sentido, de aquella de la producción de conciencia de verdad como lo ha hecho la filosofía analítica desde Frege a Wittgenstein, la fenomenología desde Husserl y la hermenéutica desde Heidegger a Gadamer:

No podemos pensar o expresar una proposición sin pensarla verdadera

Esta ley solo registra la imposibilidad en la cual se encuentra el pensamiento o la palabra de producir sentido sin engendrar la relación con lo real que permite reconocer lo real como tal. Antes de comprender una proposición y para poder comprenderla, debemos pensarla verdadera para ser capaces de poner ante nosotros la realidad de la cual hablamos y para ver si ella confirma o no lo que decimos o lo que pen-

samos. Esta cualidad proviene de la manera en que nos identificamos con los sonidos emitidos y recibidos para poder ver el mundo con nuestros ojos de igual modo que para poder movernos y gozar de nosotros mismos como seres vivientes. En este punto, es necesario contradecir inicialmente la intuición aún demasiado psicologista del filósofo más anti-psicologista: Wittgenstein, quien afirmaba en sus *Notes on Logic*: “aquello que nosotros sabemos cuando comprendemos una proposición es aquello que sucede si ella es verdadera y aquello que sucede si ella es falsa pero, nosotros no sabemos necesariamente si ella es verdadera o falsa” (*Notebooks*). Es porque la representación proposicional de la acción y del deseo descansa sobre esta experiencia de base al igual que la representación proposicional descriptiva que nos permite presentarnos tal o tal percepción, que:

- (1) es necesario juzgar la objetividad de la acción y del deseo como se juzga de la objetividad de las percepciones: juzgando la verdad o la falsedad de las proposiciones gracias a las cuales nos hacemos capaces de tener la experiencia,
- (2) que nos sometemos siempre a esta necesidad objetiva inherente al uso de los signos para tener cualquier experiencia. Aquí, es necesario contradecir aún más radicalmente a Wittgenstein: solo nos comprendemos nosotros mismos y los unos a los otros porque dejamos *volens nolens* existir en nosotros este juicio de verdad que Wittgenstein declaraba como filosófico y que estigmatizaba como una enfermedad.
- (3) únicamente y gracias a esto podemos tener la experiencia que sea, comprendida la experiencia del lenguaje como tal y que
- (4) podemos reconocernos en una experiencia cualquiera, solamente compartiendo con otro este juicio filosófico y haciéndolo reconocer como tal por él, como movimiento de consumación de la reconocimiento de la experiencia y de lo que somos en el concepto. Quiere decir que, el reconocimiento de la naturaleza filosófica

del juicio de verdad inherente a toda experiencia de pensamiento y de habla, se muestra y comprueba tan condición de vida como la producción misma de la palabra y del pensamiento y que este reconocimiento no logra ser tal sino siendo compartido, porque él no tiene otro apoyo que las experiencias que él hace posible y el compartir este juicio de verdad con el otro.

Para poder hacer este reconocimiento tan filosófico como debe serlo y mostrar cómo la filosofía se repiensa ella misma a través de nosotros, una vez insertada en esta experimentación total descrita al comienzo, uno no se puede contentar con rechazar arbitrariamente las teorías de los actos de habla, que se fundamentan sobre la posibilidad de producirse haciendo abstracción del reconocimiento de la verdad de la enunciación ilocutoria. Es necesario mostrar (1) que estas teorías nos hacen tener la experiencia de su propia falsificación y (2) que es posible y necesario redescibir los actos de habla a partir de la afirmación y del juicio sin por lo tanto permitirse hacer de ellos afirmaciones metalingüísticas de ellos mismos.

La auto-falsificación de las teorías de los actos de habla

1. La jurisprudencia performativa o la guerra de los juicios

Lugar de garantía de todo juicio, el acuerdo existente en las convenciones institucionales da al juicio social, trascendente a los individuos, la fuerza performativa propia a los enunciados que basta con enunciar para realizar los actos que ellos designan. Desde Austin, parece suficiente con pronunciar e invocar este acuerdo y luego hacerlo intervenir en la vida corriente invocando, al buen momento, las convenciones necesarias: cada uno parece ser depositario de un juicio infalible de apropiación de las convenciones de los diferentes contextos. Toda enunciación performativa emitida conforme al

enunciado veredictivo apropiado, conforme a un juicio que juzga su compatibilidad con el contexto físico, social o mental de los agentes implicados y basándose de este modo sobre un juicio de apropiación compartido, es buena y justa. Basta con ser aquel que emite estos enunciados y seguir las reglas de invocación performativa de manera fiel y conduciéndose por lo tanto con consecuencia. La enunciación performativa de promesas, órdenes, consejos o de condenaciones es entonces oportuna. Y aquellos que dominan siempre dicen aquello que es necesario.

El problema que surge es por supuesto que los juicios para decir son siempre diferentes ya que el otro tiene otra cosa diferente que decirme de lo que yo tengo para decirle, puesto que él no dice la misma cosa que yo y al mismo tiempo, si fuese cierto, que esta palabra responde como se debe a aquello que el uno como el otro tiene necesidad de comprender. Desde luego, estos juicios de apropiación pretenden siempre colmar la única necesidad que falta al otro, de la sola manera que era necesario y apelando la sola convención por invocar. Pero este único acuerdo social que es necesario producir, siempre es considerado por los interlocutores de manera diferente, y por lo tanto antagonista: es siempre falso, siempre aparentemente falso. De igual modo, desde que es buscado en una invocación performativa, siempre se debe justificar, igual si solo lo puede hacer, aniquilando el juicio del otro. La guerra del juicio caracteriza esta experimentación social en el habla, donde yo debo siempre mostrar que el otro se equivoca para poder yo tener razón.

2. La moral de la experimentación protréptica o la sicologización de la contradicción social

Esta compulsión a la prueba y a la refutación con el otro, exige para estar satisfecho, que el otro crea, desee y actúe como uno desea mostrarle que él debe hacerlo. Ella impone su ley bajo el aspecto de una moral de la experimentación comunicacional donde el test del acuerdo del otro valida la pertinencia de la enunciación al mismo tiempo que la objetividad de las

creencias, de los deseos y de las intenciones de acción que son transmitidas. Yo debo tener por anticipado como creencias y como deseos solo aquellos que yo pueda transmitirle al otro, solo aquellas creencias y deseos que han pasado con éxito la prueba de este test experimental del acuerdo del otro: con efecto protréptico. Este efecto es por su lado verificado por la acción del otro: yo solo puedo creer que el otro tiene las creencias y los deseos que yo le he transmitido si, él se conduce conformemente a ellos. Tal es el sentido de la moral griceana² del querer decir: yo me comunico con el otro haciéndole reconocer mi intención de comunicar y por la acción que yo hago intencionalmente para hacérselo reconocer.

Como yo me hago comprender o no independientemente de mi deseo de hacerme comprender, el otro se encuentra en acuerdo o en desacuerdo con mis creencias independientemente del deseo que yo tenga de transmitírselas haciéndole reconocer que yo se las quiero transmitir. Esta independencia de la adherencia a las creencias y a los deseos comunicados con relación al deseo que tenga aquel que enuncia de hacer adherir sus receptores, actúa o vale como un test de objetividad. Pero, este criterio de objetividad protréptica, parece tener el aire de ser la única manera de asegurarse la repartición efectiva de las creencias y de los deseos, de su carácter factualmente común; la conducta del receptor, igual si se encuentra conforme a las creencias y deseos que él reconoce como suyos, no sabría tener sino una validez expositiva. Que todos crean o deseen la misma cosa muestra que lo hacen en el momento que lo dicen y actúan en consecuencia y de manera coherente en relación con las creencias y con los deseos que manifiestan, pero todo esto no sabría como constituirse en el test de objetividad que se presume constituido. Incluso, provistos de una fuerza protréptica generalizada a todos, creencias y deseos solo tienen una validez expositiva

² H. Paul Grice (Birmingham 1913 - Berkeley 1988), filósofo inglés. Sus investigaciones gravitan alrededor de dos temas: el análisis de la noción de significado y la teoría de la conversación.

mientras los interlocutores reconozcan el acontecimiento de su adherencia a ellos, mientras que solo se reconozcan afectados por esta adherencia, por este acuerdo con estas creencias y estos deseos, sin saber por qué: ellos están identificados meta-psicológicamente con ellos mismos, como observadores de ellos mismos que reconocen de este modo que sucede que ellos adhieren a estos deseos y a estas creencias. Mientras las creencias sean solo creencias, pueden ser reducidas a puros y simples deseos de creer por la reflexión de justificación. Su verdad es reconocida como sicologizada y tan solo caracteriza un efecto de adherencia, una armonía de los individuos con sus propios contenidos. Mientras más los individuos sienten que estas creencias deben volverse certitudes, más se aperciben que estas creencias tan solo les pertenecen exclusivamente a ellos.

A la inversión comunicacional, donde el efecto protréptico se convierte en efecto positivo, se correlaciona una inversión mental donde las creencias se subordinan a los deseos. Uno siempre se da cuenta de no creer sino en eso que desea creer, mientras que uno no puede estar seguro de la objetividad de la verdad vehiculada por esta creencia. Pero la relación de justificación de estas creencias y estos deseos, de aquello que habitualmente se llama “racionalidad”, funciona sobre la premisa inversa: sobre el principio según el cual uno tan solo tiene los deseos subordinados a creencias justificadas y en acuerdo con ellas. Se siente, al seno de esta inversión mental, la máxima desconexión de los interlocutores con la realidad, pues, cada interlocutor solamente registra el hecho de creer que se escucha, que uno se escucha a sí mismo en el contenido de su creencia, reconociendo su propio deseo de creerla verdadera: es porque uno ha debido presuponer que ella lo era para haberla pensado, para haber deseado la verdad al momento de pensarla. En la moral experimental del test de transmisión de las creencias y de los deseos, se desea escucharse los unos a los otros. Solo este deseo de la escucha de sí y de la mutua escucha está autorizado a satisfacerse

sin que el círculo de la comunicación pueda por lo tanto relacionarse con el círculo de la realidad del mundo o de la realidad de los individuos, es decir, de las solas realidades en las cuales ellos puedan reconocerse como sujetos; como los sujetos que se juzgan ser esto que ellos son y que ellos lo son tan efectivamente como ellos lo juzgan ser.

Esta sicologización de las situaciones del habla, refuerza aún más la guerra de los juicios en lugar de concluirlos. Mientras más el otro rechaza nuestro juicio performativo (puesto que él no ha podido experimentar al mismo tiempo que nosotros y que por lo tanto este, nuestro juicio preformativo, tan solo puede ser entonces falso), más se vuelve incondicionalmente obligatorio mostrarle la verdad y la veracidad de las creencias que lo subentienden, pero mientras más estas verdades se vuelven idiosincrasia, desconectadas del deseo del otro, más ellas parecen separadas del circuito comunicacional y por lo tanto privatizadas.

*3. La capitalización de los contratos comisivos en los **shows** ilocutorios o la ritualización parasicológica del desacuerdo.*

La sola solución que parecería sustraernos de esta privatización del juicio, sería la de mostrar que la comprensión semántica del verbo —gracias a la cual expresamos y hacemos esto que nosotros decimos hablando—, siempre nos hace salir de nuestras creencias y de nuestros deseos, simultáneamente (1) —para comunicar que nosotros hacemos la acción que decimos hacer comunicándola y (2) —para hacerlo. Debemos considerar la realidad del acto de prometer o de ordenar para poder comprender aquello que hacemos. El realismo ilocutorio searlano³ plantea que no se puede comprender aquello que se dice sin comprenderlo como realidad independiente de los sujetos, la realidad

³ John Roger Searle (Denver, Colorado, 1932), filósofo americano, es uno de los fundadores de la pragmática moderna. Elabora de manera sistemática las indicaciones de Austin sobre los actos de habla. En su teoría, el concepto de intención ocupa un lugar central: la descripción de un acto lingüístico tiene por referencia esencial las intenciones del locutor.

del acto de habla como realidad y como acto. Se saldría de tal modo del círculo solipsista de las monadas que enuncian y emiten actos ilocutorios, condenadas tan solo escucharse ellas mismas. El lenguaje ilocutorio sería entonces necesariamente de naturaleza hetero-referencial, si bien daría la apariencia de lo contrario: el lenguaje ilocutorio produciría un mundo común e independiente de los sujetos, el mundo de los actos ilocutorios. En la promesa, yo no creo simplemente prometer, yo contraigo efectivamente la obligación que digo contraer, y esto, por el solo hecho que yo enuncio mi promesa.

El presumido acuerdo que se quiere realizar en beneficio del receptor se encuentra por lo tanto instrumentalizado en esta promesa. Uno se convierte en el instrumento de realización de este incondicional acuerdo para la realización de lo prometido. Uno se presenta como el esclavo del otro, como aquel que coloca su acción a su disposición y servicio, y solo le puede dar como la mejor prueba de la armonía con sus fines, la manera cómo se ponen a su servicio su propia enunciación cuando se le hace la promesa. Luego de haber identificado aquello que le interesa y el deseo del otro, identificándose con esto parasicológicamente con él, a sus propias acciones de consumación y haciéndolo, uno se presenta como su patentado psicólogo. La identificación de este interés, la manera en como nosotros nos plegamos y cumplimos perfectamente nuestro rol de psicólogo, deben testimoniar sobre nuestra sinceridad de esclavos.

Pero, ¿cómo sabría el otro que somos sinceramente el instrumento que decimos ser? ¿Es que acaso la comunicación ilocutoria lograría ella sola instaurar un horizonte común de orientación, independiente de los interlocutores, y portadora de certitudes tan ciertas como se desea que lo sean?

Es evidente que no; pues el reconocimiento del acto ilocutorio y de su aceptación como tal por el receptor descansan ambos sobre la confianza que tiene este último en la sinceridad de aquél que enuncia su promesa, pero, esta

promesa no puede jamás volverse una certitud, pues ninguno de los que participan en este acto de habla, puede estar parasicológicamente presente en la conciencia, sincera o insincera, del otro. Toda certitud sobre el acto ilocutorio: sobre su existencia y sobre su esencia: sobre su fuerza efectiva de obligación, depende de esta certitud que se relaciona con la sinceridad de los participantes del acto, de tal modo que esta certitud parece *a priori* e ineluctablemente incierta. En este horizonte de análisis, toda enunciación se puede reducir a una promesa, pero, la declaración performativa de la promesa jamás puede ser ni endosada, ni justificada, ni cubierta por la transmisión de su carácter expresivo.

En estos tres casos, todo ocurre como si uno quisiera apropiarse de antemano (performativamente, protrepticamente o ilocutoriamente) del juicio de sus receptores, impidiendo, por las condiciones de éxito que uno impone a este reconocimiento, que este último pueda ser falso. Todo ocurre como si se buscara saber que este reconocimiento es cierto al tiempo que se le ha comprendido y al que se adhiere —en la creencia o en el deseo—, a lo que se ha comprendido o se ha hecho comprender. Todo ocurre como si los interlocutores se hablaran los unos a los otros, a condición que ellos no juzguen aquello que dicen pero sí, que sean juzgados por sus receptores, es decir, que ellos no hablen. Uno se juzga siempre así mismo como a otro y en nombre de otro. Pero por lo mismo, uno prohíbe ligeramente a cualquier otro hacerlo: de ser él mismo el receptor del otro que igualmente él debe ser, ya que él no puede cumplir las condiciones de ubicuidad parasicológica que debe cumplir, para poder hacer lo mínimo de esto que él tiene que hacer, para poder aceptar mi promesa de decir y hacer esto que yo digo que hago en el momento mismo que digo que lo hago. De este modo, si se siguen las reglas básicas de Searl y si se transforman todas las enunciaciones en promesa (incluso las órdenes), se transforman las experiencias de mutuo reconocimiento ilocutorio en ritualizaciones parasicológicas del desacuerdo;

impotente que se es entonces de diferenciar reconocimiento ilocutorio y desacuerdo.

El juicio de verdad en los actos de habla o la lógica filosófica del lenguaje

Solo se puede lograr que la teoría del lenguaje deje atrás el horizonte de las metáforas de la percepción visual, de la acción física y de la auto-afectación por las cuales se refleja la conciencia de hablar, cuando se tiene en cuenta el carácter indirecto de sí mismo, del otro y de lo real que caracterizan la relación de los interlocutores en el acto de habla. Solo se restablece este carácter indirecto de sí mismo, del otro y del mundo que caracterizan el acto del habla y del pensamiento, reconociendo que no se puede pensar o enunciar una proposición *p* sin pensarla verdadera. Enunciar *p* o pensar *p*, es pensar que *p* es verdadera, pues solo se le puede pensar verdadera para poder pensarla, para poder aislar el solo y único referente del cual se habla entonces y para poder predicar su cualidad como perteneciéndole de manera tan objetiva como la existencia de este referente mismo: como aquello de lo cual la objetividad hace que este referente constituya un objeto y este objeto. Pensar o decir que “la hierba es verde”, es pensar o decir que la hierba es tan objetivamente verde como es verdad que hay hierba, y esto es reconocer al mismo tiempo que es tan cierto que la hierba es verde como es cierto que uno lo dice y que se dice la verdad diciéndolo. El pensamiento de la verdad de la proposición define el uso de esta proposición en la comunicación con el otro como en la comunicación consigo mismo. Utilizar una proposición, es pensarla verdadera: el pensamiento de la verdad de *p* es necesario para su producción y solidario con el uso de la cópula “es” o del verbo de la proposición principal empleado de manera categórica. Pero, tampoco se puede comprender una proposición sin pensarla verdadera: el consenso consigo mismo y con el otro que uno debe virtualizar para hablarse o para hablar al otro, no es una posición intuitiva de la identidad de la

representación del acto del habla con la representación de la recepción por uno mismo o por el otro, este consenso es un verdadero consenso trascendental. Este consenso solo se anticipa como necesario él mismo, porque es portado por una verdad trascendental: es porque se anticipa como tal en el pensamiento de la verdad de esta proposición, que hace salir su portador (aquel que enuncia, el receptor o el ser pensante) del lenguaje y de él mismo para producir su relación con una realidad cualquiera así como con su propia realidad. En efecto, la proposición solo permite reconocer su verdad o su falsedad haciendo reconocer otra cosa que ella misma, siendo presumida como verdadera en el acto mismo de producirla, cuando se le piensa o se le dice, para poder ser dicha o pensada. Utilizar una proposición, es necesariamente virtualizar su verdad y reconocer, juzgándola, que es efectivamente tan verdadera o tan falsa como se ha debido pensarla verdadera para poder pensarla.

Afirmar lo anterior, es invertir, al interior de la teoría del lenguaje, el primado pragmático del sujeto práctico sobre el sujeto teórico. En efecto, esto es afirmar igualmente que la fuerza trascendental que tiene el lenguaje, solo puede hacer posible la percepción, el conocimiento, la acción motriz y el deseo, a condición de objetivarlos, haciéndolos pensar tan reales como se debe pensarlos reales para poder pensarlos, y haciéndolos pensar tan conformes a lo que se dice del modo que se ha debido pensarlos conforme a lo que se dice, para haber podido pensarlos de uno u otro modo. Este empirismo del juicio es filosófico, porque la experiencia de la verdad del habla condiciona la experiencia de la misma objetividad sensible, de la misma manera que condiciona la objetividad de la acción y del deseo. Para poder juzgar su propia verdad, esta transformación radical que se le hace a las aproximaciones pragmáticas del lenguaje, debe ser efectuada y desarrollada en una teoría trascendental de la enunciación proposicional y en una teoría trascendental de la comunicación.

1) Teoría trascendental de la enunciación

La escisión entre el comprender y el afirmar viene de la conciencia psicológica que se tiene de poder comprender una proposición sin saberla verdadera o falsa. Esta evidencia psicológica por más que parezca haber sido colocada en la base del logicismo por un reputado anti-sicólogo como Wittgenstein, no es por lo tanto menos falsa. Pensamiento y habla se encuentran sometidos a la misma lógica de la afirmación: esta constatación inspiró la reducción ramsiana (Ramsey, 1931), de las proposiciones concerniendo la verdad de las otras proposiciones para el uso de estas proposiciones mismas.

Decir:

“la proposición ‘la nieve es blanca’ es verdadera” equivale a decir: “la nieve es blanca”.

En esta ocasión no se rechaza solamente, con Wittgenstein, la posibilidad de un metalenguaje, se afirma, además, que utilizar tal o tal proposición es pensarla verdadera, que se le piense diciéndosela a sí mismo o a otro. Ramsey encuentra en este punto una verdad descubierta por Peirce y que han desarrollado luego los lógicos como Hans Lipps (1939) y Arthur Prior (1971). Para Peirce (1960) :

“toda proposición afirma su propia verdad”.

Su comprensión implica su propia verdad, y es desde el punto de vista de esta verdad a la vez afirmada y presupuesta, que la proposición permite juzgar si ella es o no tan verdadera como se le piensa verdadera. Pero Peirce, Ramsey, Lipps y Prior mantienen este descubrimiento en el horizonte meta-psicológico del mentalismo: descubriendo esta identificación del sujeto pensando su propia habla con la afirmación de p como un hecho, ellos hacen de esto un hecho mental análogo a los hechos externos que confirman o invalidan las hipótesis científicas. Prior, por ejemplo, analiza “A cree que P” en:

“‘A cree que p.p’ o ‘A cree que p.-p’ ”

Para señalar que el receptor puede pensar la palabra del otro sin pensarla tan verdadera

como este la piensa verdadera o sin pensarla tan falsa como este la piensa verdadera. Pero Prior no alcanza a descubrir la condición trascendental del uso del lenguaje y de toda experiencia: él no extrae la necesidad y la omnipresencia de este juicio de verdad en toda enunciación y en toda experiencia, pues el mentalismo no le permite de reconocer que aquello que vale para el habla inter-subjetiva vale también para la relación de comunicación consigo mismo como lo es el pensamiento. A partir de este momento, esta relación mental es el juicio mismo, un juicio que no tiene nada más que hacer que reconocer que él sucede como un acontecimiento indiferente a la voluntad de producirlo y del cual basta el constatar su ocurrencia en nosotros.

Acá se manifiesta por lo tanto que, la reflexión de la verdad es constitutiva de la relación de objetivación ya sea verbal o pensada: ella no puede ser tan solo el objeto de una norma, de un *Sollen*, como lo piensan Austin, Grice y Searle: el lugar de la apercepción de una norma que se está libre de respetar o no, pero que es del orden de una ley necesaria, de un *Musen*, de eso que no sabríamos como impedir que se haga, ya sea que se hable o se piense.

Esta ley de verdad puede ser desarrollada y explicitada con la ayuda de cuatro principios:

1. *un principio de objetivación*: para todo aquel que enuncie cualquier proposición, si él piensa o dice p, entonces el afirma p. No se puede pensar una proposición sin pensarla verdadera.
2. este puede ser extendido a la comprensión que realiza el receptor, esta vez como *principio de recepción*. Si aquel que enuncia dice que la hierba es verde, su receptor no puede comprender esto sino pensando que efectivamente la hierba es verde. Cualquiera que sea el receptor, cualquiera que sea la proposición emitida por aquel que enuncia, el receptor no puede comprender esta proposición sin pensarla tan verdadera como aquel que la ha enunciado ha debido pensarla verdadera para poder pensarla (J. Poulain, 1993).

3. el tercer principio consiste en extender el principio anterior a la recepción de eso que dice aquel mismo que enuncia, a título de receptor de sí mismo. Para todo receptor de sí mismo como lo es todo aquel que enuncia, es cierto que él no puede pensar su proposición sin pensarla idéntica a ella misma: es decir tan verdadera como ha debido pensarla verdadera para poder pensarla, o sin pensarla no-idéntica a ella misma: es decir tan falsa como la ha pensado verdadera para poder pensarla. La comparación simultánea y necesaria de la proposición emitida, enunciada y de la proposición escuchada, comprendida permite derivar la verdad-coherencia de una proposición de su verdad dicha verdad-correspondencia o redundancia, engendrada trascendentalmente por la necesaria sumisión al principio de objetivación y al principio de recepción a propósito de lo que uno dice. Aquel que enuncia no solamente se encuentra identificado con el hecho que piense p y que por lo tanto la piense verdadera: en efecto, esto no sería sino una identificación psicológica y mental al pensamiento de la proposición; pero, él reconoce ésta proposición tan verdadera como ha debido pensarla verdadera para poder pensarla o la reconoce tan falsa como ha debido pensarla verdadera para poder pensarla o también la reconoce falsa como ha debido pensarla verdadera, pues sin operar este juicio, no sabría reconocer realidad diferente de aquella de su proposición ni por lo tanto, verdad alguna. Y si la reconoce falsa, reconoce necesariamente que su verdad es contradictoria con el hecho mismo de pensarla o de decirla. Y lo reconoce necesariamente, pues es así que él “sale” del lenguaje: es de este modo que produce una relación con lo real tan real como este último y que él lo reconoce, o al contrario, se encuentra obligado de reconocer la irrealidad y debe admitir que la realidad no es efectivamente esto que pensaba, que no puede distinguir lo real de aquello que imagina ser y que se ve por lo tanto prisionero de lo imaginario de los sentidos que proyecta. Si tan solo puede pensar y reconocer la falsedad de p , entonces, es un no-sentido, continuar

pensándolo y afirmándolo. Es de este modo que la identificación lógica del locutor con lo que él dice se distingue de su identificación psicológica.

4. Este principio puede por último ser extendido a la reflexión del receptor y define igualmente la *mutua comprensión* como *comprensión lógica*. Para todo aquel que enuncia, para todo receptor, sea que este último sea aquel que enuncia o no, este receptor no puede pensar la proposición que él piensa o dice sin pensarla idéntica a ella misma: es decir, tan verdadera como ha debido pensarla verdadera para poder pensarla y comprenderla.

La anterior concepción de objetividad permite resolver el problema de la selectividad de los discursos científicos que afrontan las pragmáticas de las ciencias bajo la forma de sus excedentes teóricos no absorbibles y la agnosis que ellos generan. Al finalizar sus trabajos de investigación, estas pragmáticas se encuentran obligadas de inventar realidades esenciales, reconocibles como tales: es así que se logra justificar de antemano que se pueda reconocer que lo que se conoce (bien), es todo aquello que se tiene necesidad de conocer. Estas pragmáticas igualmente deben inventar cualidades esenciales: esta vez para justificar que se conoce de estas realidades lo que se puede conocer de ellas. Este esencialismo corrige el *tychisme*⁴ y el fac-

⁴ Tychisme es una noción construida por Charles Sanders Peirce (Cambridge, Massachusetts, 1839-Milford, Pennsylvania, 1914). Con este concepto busca Peirce, en cierta medida, hacer contrapeso al materialismo. Para Peirce, todo proceso es el resultado simultáneo de un pensamiento regulador y de una materia y aunque la materia representa la existencia, el pensamiento del “casi-espíritu” del mundo, representa la finalidad y el significado del proceso. De este modo, el universo es concebido como un inmenso *continuum* donde las separaciones son solo temporales abstracciones. No obstante, las leyes que rigen el universo no son deterministas. El azar es real y se refleja en la utilización de las probabilidades por parte de la ciencia. El universo es un proceso indeterminado que se encuentra regido por leyes. El universo está en constante evolución. Es esta concepción que Peirce llama “tychisme”. El tychisme es por lo tanto considerado como una premisa necesaria para la explicación evolutiva de la ley; explicación imposible desde la perspectiva de una “metafísica determinista”.

tualismo que paralizan las teorías de la verdad-correspondencia: la cuestión que las proposiciones correspondan a hechos, aquellos que ellas describen y de los cuales afirman su existencia, no basta para justificar que sean tales hechos, y no otros, los que están por conocer. En este punto, la selección del referente deriva del uso lógico del sujeto o de la expresión referencial de la proposición y no implica que se identifique toda realidad con la realidad de la cual se habla. Existir, para el objeto del que se habla, esto es, ser el referente del cual se habla, pero el uso del nombre propio o de la expresión referencial y del acto de referirse son indisociables del acto de la predicación, de donde se afirma la verdad de la síntesis proposicional: de donde se afirma, por ejemplo, que existir, para la nieve, esto es, ser blanca.

Por lo tanto, solo se puede identificar un acto como acto generador de relación con lo real, el acto de la síntesis proposicional afirmativa. En toda proposición singular: ϕx , no se unen, como lo deseaba Wittgenstein, un acto de predicación: ' $(\exists x) \phi x$ ' a juicio de existencia: ' $x=a$ ', como si decir toda proposición ' ϕa ' fuera afirmar 'a existe y es tal y tal'. Pero allí se afirma que existir para la x que se tiene al frente, como objeto al cual uno se refiere, es ser tal y tal: la realidad de este objeto es ser esta propiedad que se designa de él por medio del predicado.

2) Teoría trascendental de la comunicación

El segundo movimiento consiste en transferir esta ley de verdad a la misma relación de comunicación. Contra los teóricos de los actos de habla quienes oponen los performativos a los constataivos, mostrando que allí se hace abstracción de la reflexión de verdad y defendiendo un concepto mágico del acto de habla y de su éxito, es necesario poder demostrar que todo acto de habla se puede reducir a la afirmación y se encuentra por lo tanto sometido al juicio de objetividad y de verdad como la afirmación misma. Esto solo es posible, a condición de poder mostrar que habla y pensamiento efectivamente están sometidos a la misma lógica del juicio

de verdad. Lo que es trascendental en el acto de habla no es producir una acción que bastaría designar para hacerla, sino, la afirmación trascendental que subtiende todo acto ilocutorio: el hecho que el enunciador se constituya como sujeto trascendental juzgando estar de acuerdo con el predicado ilocutorio que él se da —por que él se juzga ser esto que este predicado designa y objetiva de él—, del mismo modo como él se juzga ser tal en tanto que está de acuerdo con él mismo, que siempre lo es como “ser de verdad”: la afirmación trascendental de sí mismo como ser de verdad, universal en todas sus objetivaciones verbales, verdad que cada vez se juzga ella misma para afirmar la objetividad de esta objetivación. Esta afirmación de la objetividad de la enunciación es trascendental porque es la medida de la objetividad de las percepciones, de las acciones no verbales y de los pensamientos, pues es la medida de la objetividad de las palabras.

La medida de esta objetividad se realiza en el acto ilocutorio y le da su contenido. ¿Cómo? Como se ha visto, uno no puede pensar, ni comunicarse a uno mismo una proposición sin pensarla verdadera. De igual modo, uno no puede comunicársela a su receptor sin hacérsela pensar verdadera, es decir, sin hacérsela pensar tan verdadera como uno lo afirma. Basta describir cómo se conectan estos dos movimientos en el juzgamiento que el acto de comunicación hace sobre sí mismo para inferir (1) la necesidad de verdad que acompaña la enunciación ilocutoria dándole la apariencia de un acto mágico, así como (2) el contenido mismo de los actos ilocutorios.

Si objetivar un enunciado dándole la forma de proposición, es *ipso facto* identificarse con el pensamiento de esta proposición y de su efecto de verdad, comunicar es objetivar la mutua identificación de los interlocutores con la proposición comunicada, y del mismo modo es presumido que esta proposición es reconocida idéntica entre los interlocutores implicados, es decir, que ellos juzgan que la proposición está

provista de la misma fuerza de verdad y de objetivación, por el solo y único valor de verdad que le sea reconocido luego de su enunciación. Sobre la base del reconocimiento común del solo valor de verdad que le ha sido atribuido, los interlocutores pueden acordarse sobre su acuerdo o sobre su desacuerdo. Puesto que la asignación a un enunciado de un valor de verdad es equivalente al “uso” de este enunciado como presuposición y al reconocimiento de la verdad de esta, este acuerdo condiciona la producción del pensamiento de *p*: la enunciación de *p* a sí mismo o a al otro, tanto como la asignación de un valor de verdad común o diferente a *p*: lo mismo que el efecto de acuerdo o de desacuerdo producido entre los interlocutores.

Si aquel que enuncia piensa que la hierba es verde y lo dice, su receptor no puede pensar “comprender” la proposición enunciada (1) sin pensar la proposición: “la hierba es verde”, sin objetivar *p*, el que la hierba sea verde y (2) sin pensar que lo que él objetiva es idéntico a lo que objetiva el enunciador de la enunciación de *p*: sin pensar, que él objetiva —como emisor de la enunciación—, que la hierba sea verde. Es presuponiendo que esto que él ha objetivado es efectivamente idéntico a lo que el emisor a través del enunciado objetiva, como el receptor puede juzgar el acuerdo del enunciado: “la hierba es verde” con la realidad del presupuesto acuerdo *o*; negarla, reconociendo o no, afirmando o no la verdad de *p*. La existencia misma de la proposición se encuentra instaurada por el reconocimiento de esta doble presuposición. La existencia misma de la proposición (su fuerza de objetivación y la objetividad del enunciado) es también presumida como la afirmación que la hierba es verde en la enunciación de “la hierba es verde”. Emisor y receptor la objetivan fundándose sobre la presuposición de la identidad proposicional y sobre la identidad de su valor de verdad por el solo hecho de objetivar el estado de cosas del cual se habla. El acto de comunicación se funda así sobre el principio de la identidad comunicacional de la proposición, en la medida que haga reconocer que la identi-

dad proposicional presupuesta es tan real como presume serlo: cualquiera que sea la proposición dicha por el enunciador, se presume que él la hace pensar a su receptor, la misma que él piensa al comunicársela y en el instante que se la comunica. La posibilidad de objetivar un solo y único estado de cosas en el mismo enunciado para varios interlocutores es lo que se produce en el acto de comunicación y lo que se reconoce producirse o no en este acto. Esta presuposición de identidad proposicional condiciona pues el reconocimiento, por el solo hecho de ser efectuada. Esta presuposición permite reconocer que una sola y única proposición, la proposición afirmada verdadera o falsa, es comunicada.

Este principio implica pues que solo hay una sola y única proposición que sea a la vez enunciada, recibida y comunicada, que la sola proposición comunicada sea la sola y única proposición que es a la vez enunciada por el que habla y recibida por el receptor y, en fin, que esta sola y única proposición comunicada tenga un solo y único valor de verdad. Si el enunciador hace pensar a su receptor otra cosa que lo que él piensa y dice diciéndole *p*, entonces es incapaz de reconocer pensando *p*, que *p* es idéntico o no a esto que él dice. En este caso, no se produce una verdadera comunicación.

5. El principio de acuerdo trascendental funda el principio de identidad comunicacional de la proposición comunicada. Este principio afirma que hay una sola y única proposición que (1) satisface a esta identidad y que sea la proposición pensada por aquel que la enuncia y por el receptor y (2) que sea igualmente reconocida por ellos como idéntica a ella misma, cualquiera que sea la diversidad de las ocurrencias psicológicas del pensamiento de *p* en el uno y en el otro. Esta condición define el acuerdo trascendental. Esta definición es afirmación de un principio: la afirmación de este acuerdo trascendental es lo que constituye objetivamente la realidad y la objetividad de todo acto de comunicación.

¿Cómo se expresa este acuerdo trascendental tanto en las enunciaciones llamadas consta-

tativas por los teóricos de los *speech-acts*, y en las enunciaciones dichas ilocutorias o performativas?

“Yo le afirmo que p”

Significa:

“es tan cierto p, como es cierto que yo lo digo verdadero y que existir para esto de lo cual yo hablo, es ser esto que yo digo que es”.

El acto de habla, en la medida que su auto-objetivación ilocutoria consiste para él en juzgarse ser tal o tal, se objetiva como juicio juzgando la objetividad del estado de cosas descrito o la identificación con la acción y él se reconoce él mismo como juicio tan objetivo y verdadero como se debe presentar serlo para poder expresarse. La ley de verdad regula la constitución de los sujetos, de los actos de habla, de la identificación de los sujetos con sus palabras, al igual que regula la constitución trascendental de los referentes.

“Prometo instalar mis Patriotas sobre vuestro territorio”

Quiere decir:

“Es tan cierto que instalaré mis Patriotas sobre vuestro territorio como es cierto que ellos están para instalar, que los tengo para instalar y que digo la verdad diciendo que los instalaré”.

De igual modo:

“Te ordeno cerrar la puerta”.

“Es tan cierto que cerrarás la puerta como es cierto que la puerta está para ser cerrada y que digo la verdad diciendo que tienes que cerrarla”.

La reflexión de verdad, acompaña el pensamiento del habla sin tener que objetivarse como tal, como un movimiento separado cuando la proposición es verdadera, pero la enunciación dirigida a alguien exhibe necesariamente el movimiento de reconocimiento ontológico de sí en esta presuposición trascendental de la verdad que es este juicio y que inherente de toda enun-

ciación conlleva indirectamente a sí mismo, al mundo y al otro; tal como se ha indicado anteriormente. La verdad de la proposición principal es afirmada y reconocida tan verdadera como ha debido presuponerse serlo para que el enunciador se objetive así mismo que a su interlocutor. Y si él se objetiva a sí mismo igual que a su receptor según el solo modo de existencia que pueda afirmarlos ser, es decir, como juicio de la verdad de lo que ellos. La objetividad del estado de cosas descrito, de la acción prometida o de la acción ordenada resulta indisociable de la objetividad del juicio por medio del cual el que enuncia se identifica e identifica su interlocutor con lo que es juzgado. Como no se puede diferenciar la verdad del sentido de una proposición para poder pensarla y comprenderla, tampoco se puede distinguir:

1. el hecho que se enuncie una proposición provista de sentido y de referencia,

2. el valor del acto que uno da a su enunciación, y

3. la pretendida realización de este acto por su auto-designación. Pues lo que es reconocido como la objetividad de todo acto de habla, es la identificación de la verdad tomada como reconocimiento de sí y del otro en el juicio del habla, con la presupuesta verdad trascendental. Las diversas enunciaciones llamadas por los teóricos de los *speech acts* habitualmente “tipos ilocutorios”, solo son diferentes modos de distribución de la afirmación en función de las diferentes presentaciones de la objetividad de los estados de cosas, de las acciones y de los deseos expresados o descritos en las proposiciones subordinadas. Pero, es igualmente cierto que allí se identifica a los receptores con este movimiento trascendental de auto-objetivación del habla y con la presuposición trascendental de la verdad, pues, no se les puede hacer comprender sino haciéndoles pensar como verdadero lo que se les afirma ser verdadero. En el horizonte de este acuerdo trascendental se puede producir un desacuerdo. Se puede, por ejemplo, hacerles reconocer que es tan falso que uno lanzará

su flota contra la China, como es cierto que la flota está para lanzar, como es cierto que uno dice que la tiene para lanzarla y uno la lanzará. Se debe hacerla pensar verdadera para poder hacerla descubrir falsa, y esto, a propósito de la auto-objetivación del acto de habla mismo: esta temporalidad del juicio es de este modo igualmente histórica, sin que por lo tanto sea mágica, pero lógica. Uno de los obstáculos epistemológicos que hay que salvar para poder reconocerlo, tiene que ver con que habitualmente se confunde un juicio de acción con un juicio prescriptivo, se reduce la objetividad de la acción a la consciencia del deber hacerla o a la consciencia de hacerla hacer. Así se confunde el juicio de objetividad sobre la acción con la consciencia de estar obligado a hacerla, con la consciencia de estar obligado a actuar, con la consciencia del deber (*Sollen*). Pero la consciencia del deber actuar es derivada y viene después: deriva del juicio de reconocimiento de sí y del otro en esta acción, deriva del juicio de verdad que se ha hecho sobre esta identificación y donde uno se reconoce tan objetivamente identificado como ha debido identificarse y/o identificar al otro para haber podido pensar en esta acción.

3) *la implantación antropológica del juicio: el juicio de verdad como principio de constitución de la experiencia*

Esta teoría trascendental de la comunicación incorpora una dimensión crítica en la implantación de toda experiencia en el lenguaje. Y lo hace proyectando esta relación de afirmación y de juicio en la manera como el lenguaje hace posibles las percepciones, las acciones motrices y los deseos. Solo esta teoría puede efectuar el cambio de paradigma deseado por la pragmática trascendental de Apel haciendo que la antropología abandone los límites del horizonte de una teoría de la consciencia. Las teorías trascendentales de Heidegger, Apel y Habermas continúan siendo dualistas y platónicas, y por lo tanto pseudo-trascendentales: allí, el juicio de comprensión de sí y de reflexión selectiva, siempre interviene luego de un primer momento de comprensión de sí, de las cosas y del otro,

luego de un primer gesto de comprensión de lo que es la objetividad, pero este primer gesto de comprensión es irreflexivo, espontáneo. Aquel que lo realiza, solo se lo apropia reconociendo que él se comprende él mismo o no, en este primer movimiento de comprensión proyectiva de las cosas, de sí y del otro. El lenguaje solo es casi-trascendental: no es el habla la manera gracias a la cual los individuos se objetivan, solo la reflexión pretende ser constituyente. Al fin de cuentas, sólo la reflexión puede y debe ser trascendental, pero solo puede serlo a título normativo, regulador, puesto que adviene siempre luego de un gesto de objetivación espontáneo por el cual se transforma el mundo y a uno mismo recurriendo a los signos para efectuar su objetivación, para regular el gesto de intervención simbólica que continua siendo pensado sobre el modelo de la acción motriz o “tecnognómica” en términos de Apel, para hacer venir al mundo un “mundo vivido”.

En oposición a estas teorías, la teoría de Gehlen había hecho valer el carácter auténticamente trascendental de la identificación del ser humano con la emisión y con la recepción de sonidos: la figuración por los sonidos condiciona la figuración visual, la figuración de las acciones motrices y la figuración de las acciones de consumación, correlacionando a un solo y único estímulo visual, la aparición de un solo y único programa motor y el acceso a una sola y única acción de consumación. Pero la antropobiología continuó siendo una teoría de la consciencia verbal: la consciencia del habla supuso acompañar y hacer posible como escucha, la producción de la percepción, de la acción motriz o del deseo, objetivadas por ella. Ella, la consciencia del habla, condiciona la realidad fijando al ser vivo que con ella se identifica. De igual modo, la fijación y la correlación fono-auditiva de las experiencias perceptivas, motrices y de consumación debidas a este esclarecimiento de la vida por las ficciones verbales, continúan siendo en esta antropobiología una cuestión arbitraria: las instituciones y el psiquismo presuponen de antemano fijar los deseos, las acciones y las

percepciones esenciales y comunes, como las pragmáticas de la ciencia presumen en el largo plazo, fijar al hombre con las realidades esenciales y con sus propiedades esenciales. Pero como en la ciencia, la consciencia de los emisores es confrontada con el mismo *tychisme* en la selección de las acciones y de los deseos, en la misma facticidad de la producción contingente del consenso consigo mismo y con el otro; como si se tratara aquí de hechos de consciencia, institucionales o psico-sociales. El reconocimiento de los hombres en sus deseos y en sus fines, permite en efecto, adaptar retroactivamente las acciones motrices y la percepción del mundo a las condiciones de realización de estas acciones y al reconocimiento de los hombres en estos deseos, pero, el reconocimiento de los individuos y de los grupos en estos deseos continua él mismo, un hecho de conciencia irremediabilmente contingente, un acontecimiento. Acá, todo deseo es válido si su objetivación verbal o figurada, fija a ella misma y hace de su satisfacción un bien común. La teoría trascendental de la afirmación y de la comunicación de la verdad, debe modificar la teoría de Gehlen haciendo reconocer, que la dinámica trascendental del juicio condiciona percepciones, acciones y deseos, por la conciencia de verdad.

En lo que concierne a la percepción, esta mirada trascendental de reconstrucción de la experiencia a partir de la identificación con el lenguaje, permite estigmatizar la falsedad de la teoría causal de la percepción: la sensación no produce el pensamiento del pensamiento de esta sensación bajo la forma de un efecto —el efecto de creencia perceptiva que acompaña la visión—, sino que es el pensamiento proposicional de lo percibido el que permite identificar en la visión, la hierba, por ejemplo, por su verdura. En este punto es necesario resistir ante el impacto antropológico del argumento trascendental, al nivel de la constitución misma de la experiencia. Mas solo el juicio que reconoce en la hierba la verdura como su modo de existencia al asumir “que existir, para la hierba, es ser verde”, permitirá fijarse en la percepción visual

de esta verdura como lo que hay que conocer de la hierba, lo que esta verdura no es. Solo el juicio de objetividad, de reconocimiento del referente en el concepto de su predicado, puede por lo tanto seleccionar entre todas las percepciones visuales que confirman las proposiciones descriptivas, las que hacen pensar lo que es la hierba y las que no lo hacen pensar. Sucede lo mismo para las acciones motrices, los deseos y las necesidades. La comunicación consigo mismo y con el otro solo se vuelven esta “facultad superior de desear” que, como para Kant debía serlo la facultad de juzgar, haciendo reconocer la objetividad de los deseos a los cuales ella se fija dinámicamente, como haciéndolos parecer tan objetivos como deben ser reconocido serlo para poder ser pensados, identificados, reconocidos y deseados, es decir, para solicitar una adherencia dinámica, pero libre de buscar su satisfacción. Como los juicios de percepción, los juicios de acción o de deseo pueden contar con una fuerza de adherencia externa a ella misma, que sería en este caso la fuerza del deseo, de los instintos o de las costumbres; como es el caso de los empiristas para el reconocimiento de la verdad. Aquí aún, la instancia del juicio de verdad o de reflexión llamado por costumbre “juicio filosófico” continúa siendo la sola instancia lógica y dinámica como la teoría de la comunicación puede y debe hacer reconocer como tal para realizar la apuesta de la experimentación total del mundo y del hombre.

Conclusión. El pléromā⁵ filosófico de la experimentación total.

Los sueños ilocutorios movilizados por la experimentación pragmática de la sabiduría inherente a las instituciones, parecen haber neutralizado la facultad de juzgar en lo más profundo de sí misma: el ejercicio mismo del juicio y de la reflexión; pero ellos tan solo gangrenan

⁵ En el pensamiento neo-platónico como en el pensamiento herético, el término era empleado para significar la perfección del mundo inteligible o el Ser como totalidad enteramente comprensible.

la imagen que la reflexión se hace de ella misma. No obstante, la enfermedad de la reflexión que inducen, deja intacta la potencia que tiene el juicio de enunciación para engendrar las experiencias mismas, experiencias con las cuales esta reflexión se encuentra confrontada. Esta enfermedad deja igualmente inviolado el juicio de verdad que estas experiencias desencadenan en nosotros como receptores de nosotros mismos.⁶ El poder que ejerce esta enfermedad pragmática de la reflexión sobre la reflexión misma, es pues, limitado: este poder tan solo alcanza a cegar este juicio sobre su ocurrencia y sus resultados, igual si estos efectos sobre la vida social y la vida síquica son desastrosos, incluso mortales. Este poder es incapaz de destruir lo que solo puede parasitar, y los fracasos que provoca no incitan solamente a desenmascarar estas impotencias, estos fracasos conducen también necesariamente a reconocer la ignorancia de donde esta enfermedad deriva: como la falsedad de la imagen pragmática que la reflexión se hace de sí misma. Aparecen claramente como falsas, las formas de vida en las cuales los interlocutores se proyectarían mutuamente sin poder encontrar la realidad social a los ojos de los unos y de los otros.

Deben desaparecer también por el solo hecho que la reflexión comunicacional los haga reflexionar —y reconoce que lo hace—, todas las representaciones mutuas, colectivas y privadas,

⁶ “El pensamiento no se puede reducir a la visión, a la intuición, pues solo es una manifestación ‘interna’ del lenguaje, que solo adviene tal, porque el locutor para de hablar y se contenta con esta escucha que él es para sí mismo. De nuevo en este punto, esta escucha no se puede reducir al registro meta-psicológico de su propio caso. Esta escucha que Kant ha descrito como la auto-afección del pensamiento por sí mismo, y Heidegger como la auto-comprensión de nosotros mismos en aquello que nos acontece pensar sin haber podido decidir pensar antes de pensarlo, esta escucha que es el pensamiento, solo es efectiva a condición que no permanezca auto-percepción de ella misma sino que se vuelva reconocimiento de lo que ella es: juicio de objetividad de la realidad que ella se vuelve para sí misma afirmando otra realidad, juicio de su propia verdad. En este punto la antropología del lenguaje permite profundizar la lección de la modernidad y de transferir a la vida práctica aquello que Kant nos ha enseñado de la vida cognitiva.” *De la crítica de la pragmática a la antropobiología filosófica*. Jacques Poulain.

que los interlocutores no pueden pensar sin deber admitir *ipso facto* que no pueden reconocerse a sí mismos, ni reconocer al otro en pleno acto del juicio.

Se muestran falsas y abusivamente obligatorias, todas las convicciones que hagan creer a cada uno, que él debe darse a sí mismo como consciencia moral, leyes prescriptivas provistas de una necesidad análoga a las leyes del mundo físico, necesidad cargada de una fuerza de obligación ineludible. Se realiza así, en el corazón de esta experimentación total del hombre y del universo, esta selección filosófica de la verdad como apropiación común de la facultad filosófica de juzgar en común, que hasta aquí, era tan solo accesible en sus efectos, al seno de las instituciones reguladas por la dinámica de la comunicación.

Bibliografía

Apel, K.O. (1958). “Technognomie, eine Erkenntnisanthropologische Kategorie”, en: *Konkrete Vernunft*. Bonn, Bouvier Verlag, pp. 61 y ss.

_____ (1973). *Transformation der Philosophie*. Francfort, Suhrkamp Verlag, 2 t.

_____ (1987). *L'éthique à l'âge de la Science*. Lille, Presses Universitaires de Lille.

Austin, J.L. (1971). *Quand dire, c'est faire*. Paris, Seuil.

_____ (1991). *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós.

Gehlen, A. (1957). *Die Seele im technischen Zeitalter*. Francfort, Athenaüm Verlag.

_____ (1964). *Urmensch und Spätkultur*. Francfort, Athenaüm Verlag.

_____ (1966). *Der Mensch*. Francfort, Athenaüm Verlag.

_____ (1987). *El hombre: su naturaleza y lugar del mundo*. Sígueme.

Habermas, J. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel*. París, Fayard.

_____ (2010). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Trotta.

_____ (1992). *Faktizität und Geltung*. Francfort, Suhrkamp Verlag.

_____ (2008). *Facticidad y validez*. Madrid, Trotta.

Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Francfort, Klostermann Verlag.

_____ (1976). *Die Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Francfort, Klostermann Verlag.

_____ (2009). *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta.

_____ (2004). *Lógica. La pregunta por la verdad*. Alianza.

Herder, J.G. (1772). *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Hambourg, Meiner Verlag.

Humboldt, W. von (1836). *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Berlín, Dümmlers Verlag. *Sobre las diferencias de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo intelectual de la humanidad*.

Kripke, S. (1982). *La logique des noms propres*. París, Minuit.

Lipps, H. (1939). *Die Verbindlichkeit der Sprache*. Francfort, Klostermann Verlag.

Morris, C.W. (1971). *Writings on the general Theory of Signs*. La Haye-París, Mouton.

Peirce, C.S. (1960). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 8 vol., réed.

Poulain, J. (1993). *La loi de vérité ou la logique philosophique du jugement*. París, Albin Michel.

Prior, A. (1971). *Objects of Thought*. Oxford, Oxford University Press.

Ramsey, F.P. (1931). *Foundations of Mathematics*. Londres, Routledge and Kegan.

Searle, J. (1972). *Les actes de langage*. París, Hermann.

_____ (2009). *Actos de habla*. Barcelona, Càtedra.

_____ (1982). *Sens et expression*. París, Minuit.

_____ (1983). *Intentionality. An Essay in the Theory of Mind*. Cambridge, Cambridge University Press.

Searle, J. & Vanderveken, D. (1985). *Foundations of illocutionary Logic*. Cambridge, Cambridge University Press.

Vanderveken, D. (1988). *Les actes de discours*. Bruxelles, Mardaga, 1988.

