

Discurso y comunicación*

Paul Ricoeur

RESUMEN

En este artículo, P. Ricoeur apuesta a favor de una convergencia de la Filosofía Analítica y la Fenomenología en el plano de una lógica apofántica y sobre el trasfondo del problema de la incomunicabilidad. Para ello, subordina la Lógica de la Teoría de los Enunciados a la Teoría de los Actos del Discurso y, en ella, desimplica lo que falsamente se ha englobado bajo el concepto de "lo mental", distinguiendo entre lo psíquico y lo noético. El ámbito de lo noético, por excelencia fenomenológico, coincide con el ámbito de la intencionalidad liberada, una vez más, de sus confusiones psicológicas. Insiste Ricoeur en que lo propiamente intencional es el discurso que se establece como intento de superación de las barreras existentes entre los sujetos monádicos. Esta reflexión se nos muestra hoy muy pertinente. No se puede meditar sobre la comunicación si no se tiene a la vista el abismo de la incomunicabilidad. La comunicación no funciona, ni de hecho ni de derecho, separada de la vida del sujeto. La comunicación aparece como un milagro a propósito del discurso y tiene un éxito intermitente, extremadamente precario porque resulta de la lucha por trasgredir la incomunicabilidad monádica, la soledad de la vida, lo psíquico que es lo propiamente incomunicable.

1. La Comunicación Problemática

El filósofo y el lingüista (a quien agrego el sociólogo en comunicaciones) tienen posiciones inversas con respecto a la comunicación. Para el lingüista, la comunicación es un hecho; es el dato a partir del cual su ciencia es posible. De

* Conferencia Inaugural del XV Congreso de la Asociación de Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa, Universidad de Montreal, 1971; en *LA COMMUNICATION*, Montreal, Editions Montmorency, 2, 1973, pp. 1-48. Trad. FRANCISCO SIERRA G. —VICTOR FLORIAN— Bogotá, 1989.

esta forma, Roman Jakobson, en un texto que concluía en 1960 con una conferencia interdisciplinaria sobre "Lingüística y Poética", indagando en torno a "los factores constitutivos de todo proceso lingüístico, de todo acto de comunicación verbal", enumeraba seis factores: "El destinador envía un mensaje al destinatario. Para que sea operante el mensaje requiere primero un contexto al cual él remita...; luego el mensaje exige un código común, total o por lo menos parcialmente, al destinador y al destinatario...; finalmente, el mensaje requiere un contacto, un canal físico y una conexión psicológica entre el destinador y el destinatario...". Tales son los "factores inalienables de la comunicación verbal" (*Essais de Linguistique générale*, pp. 213-14). En cuanto a la comunicación misma, ésta no constituye un problema distinto: como se ha visto, simplemente se la denomina "proceso lingüístico", "acto de comunicación verbal"; en resumen, ella es lo que tiene lugar efectivamente entre los hombres. Explicar la comunicación es comprender el juego combinado de los seis factores, su correlación con funciones lingüísticas correspondientes, los desplazamientos de acento de una función sobre la otra según la diversidad de los mensajes: "el estatuto verbal de un mensaje —dice Jakobson— depende ante todo de la función predominante". Así, él enumera: la función referencial, en la cual el acento se ha puesto en el contexto; la función emotiva, centrada en el destinador; la función conativa, en donde la orientación es hacia el destinatario; la función fática, en la cual los mensajes sirven esencialmente para establecer, prolongar o interrumpir la comunicación; la función metalingüística, en la que el discurso se centra sobre el código; y la función poética, donde el acento es puesto en el mensaje mismo, en el mensaje en cuanto tal (a este propósito anota Jakobson: "esta función que pone en evidencia el lado palpable de los signos ahonda por esto mismo la dicotomía fundamental de los signos y de los objetos"; volveremos sobre esto más adelante).

El núcleo de este análisis es el siguiente: el destinador envía un mensaje al destinatario. Llega, tiene lugar, y comprendemos inmediatamente lo que quieren decir todas las palabras: mensaje, destinador, destinatario, envío. Se puede complicar el esquema añadiendo: código, contexto y contacto; no se le puede simplificar más acá de la dualidad inicial de los interlocutores y del mensaje que supera su distancia. La ciencia del lenguaje toma la comunicación como el hecho primero en el que determina los componentes, los factores y las funciones. Y tiene la razón en asumir la comunicación como dato: es un hecho que los mensajes circulan; el malentendido mismo es un accidente de recorrido en el intercambio que, de una manera u otra, ocurre. La comunicación es, a este respecto, el *hecho primero* a partir del cual existe algo como una *ciencia*.

Otra es la posición de la filosofía con respecto a la comunicación; para ella nada es evidente, pero todo se hace enigma. Retomemos la frase de Jakobson: el destinador envía un mensaje al destinatario. Lo que primero problematiza la comunicación es la constitución en díada, en pareja, de los interlocutores, en síntesis, su alteridad. De entrada nos hemos salido de una situación del len-

guaje en la que éste sería simplemente lengua, sin locutor; el lingüista mismo debería sorprenderse puesto que su ciencia nació precisamente en la época de Ferdinand de Saussure, de la puesta entre paréntesis de la palabra y de la consideración de la lengua en un nivel de abstracción donde la pregunta "¿quién habla?" no se plantea. La lengua sin el hablante, he aquí el primer objeto de la lingüística. La comunicación es un objeto muy distinto; la frase inocente de Jakobson nos ha hecho franquear de un salto el umbral del discurso (expresión que provisionalmente tomo como equivalente a la palabra en un sentido saussureano); solamente las expresiones "proceso lingüístico", "acto de comunicación verbal" señalan este umbral. Ahora bien, una vez franqueado el umbral, los protagonistas son dos, son distintos. Para una comprensión que se queda en el interior del lenguaje ordinario, esto no es un problema. La reflexión se ha tapado e incluso prevenido por la representación cuasi física de un emisor y de un receptor y por la representación por medio de un canal físico y de una conexión psicológica, ella misma interpretada sobre el modelo de una transmisión física, representaciones que fomentan las confusiones entre el lenguaje de la lingüística y el de la teoría física de la comunicación.

Por mi parte, diré —y ésta es la primera decisión filosófica que tomo al comienzo de mi reflexión— que la comunicación no se problematiza a título radical más que cuando rompiendo con toda representación cuasi física del mensaje, de su codificación y su decodificación, formamos, con Leibniz y Husserl, la idea de dos mónadas, es decir, la idea de dos series de acontecimientos psíquicos tales que ningún evento de una serie puede pertenecer a la otra; la díada requerida por la constitución se halla constituida como díada cuando las dos series de acontecimientos se comprenden como conjuntos sin intersección, en resumen, como series cerradas. Entonces —y sólo entonces— la comunicación se convierte en un problema, enigma, maravilla; porque lo que la reflexión constituye primero no es la idea de comunicación, sino mejor, la de la incomunicabilidad de mónadas. En cambio la comunicación se vuelve para la reflexión una paradoja, paradoja que la experiencia cotidiana y el lenguaje ordinario disimulan y que la ciencia de las comunicaciones no reconoce; la paradoja consiste en que la comunicación es una trasgresión en el sentido propio del franqueamiento de un límite, o mejor, de una distancia en un sentido infranqueable. Esta trasgresión se halla implícita en todos los factores y funciones enunciados por Roman Jakobson; las mismas palabras guardan como la huella: piensen en el envío, en el mensaje, en el destinador, en el destinatario —para no decir nada de la palabra contacto—. Los otros factores hablan también de un salto; el código mismo, en tanto que se define inmediatamente como "común" y finalmente, el contexto, punto de mira del referente, que figura la exterioridad absoluta, es por consiguiente la trasgresión misma en relación con una visión monádica.

Nuestra tarea está diseñada en lo sucesivo en comprender el discurso como trasgresión de la incomunicabilidad monádica. Pero, antes de empen-

der esta tarea, quisiera responder a dos objeciones. En efecto, se preguntarán si para introducir el discurso y buscar en él las condiciones de posibilidad de la comunicación sería necesario elevarse al punto de vista trascendental del monadismo y dramatizar así como paradoja el hecho banal de la comunicación. A esto respondo que la comunicación no se convierte en problema más que por el gesto trascendental que suspende el carácter bien natural —en el sentido de lo que es evidente— y naturalista —en el sentido fisicalista— de la comunicación. Sólo el acceso al punto de vista de la conciencia como campo trascendental y como encadenamiento sistemáticamente cerrado convierte en problema a la comunicación. Se habría podido, sin duda, comenzar directamente la teoría del discurso sin pasar por el monadismo y en un sentido aquella no le debería nada, en cuanto a sus rasgos descriptivos. Pero la función de la reflexión trascendental que la introduce consiste en colocar de entrada la teoría del discurso en un espacio de juego, lógico y fenomenológico, que no es del todo el de la naturaleza. A este precio, el discurso puede fundar la comunicación, la cual ha dejado de ser algo evidente.

Pero la misma objeción puede presentarse de forma más radical. Se dirá que comenzar por la reflexión trascendental no es sólo inútil sino perjudicial; con ella no se escapa al naturalismo y al fisicalismo más que para caer en el psicologismo trascendental, el cual reintroduce con las palabras “conciencia”, “acontecimiento psíquico”, el “mentalismo” que toda la lingüística moderna proscribe. Mi posición inicial no haría más que arrojarnos de Caribdis a Escila. El reproche es grave, lo confieso; para descartarlo, no me limitaré a declarar que no existen tabúes en filosofía y que las palabras “mentalismo”, “Psicologismo”, transformadas hoy en espantos, deben dejar de designar prohibiciones. Mi respuesta está en otra parte y no se comprenderá sino al final de mi exposición; en efecto, espero mostrar que la teoría del discurso, a diferencia de la teoría de la lengua sin hablante, implica factores que estaría bien llamarlos psicológicos: creencia, deseo, compromiso, etc., factores que volveremos a introducir poco a poco en su lugar a partir de los aspectos no psicológicos del discurso. En forma más amplia, el sentido fundamental de mensaje, de destinatario, de destinatario, implica algo así como un orden de intenciones que sólo la reflexión trascendental justifica. Finalmente, quiero reservar para el final de mi exposición una respuesta más decisiva que me limito a presentar bajo la forma de pregunta: si el discurso es la incomunicabilidad superada, una teoría del discurso que no sea una teoría de la comunicación triunfante, sino militante, ¿no debe, en últimas, volver a la condición de incomunicabilidad que hace al discurso precario y por consiguiente a la condición monádica inicial que instaura la distancia? Luego lo que hay que fundar es precisamente el franqueamiento de lo que en muchos aspectos permanece infranqueable. De esta manera, la justificación de mi punto de partida monádico estará asegurada por la totalidad de mi exposición, es decir, no sólo por los rasgos del discurso que hacen parte de su eficacia sino también por la consideración de los abismos que el discurso no franquea jamás.

2. Lingüística y Discurso

¿De qué disciplina procede la teoría del discurso? ¿Pertenece todavía a la lingüística? Es preciso reconocer que una lingüística del discurso está en su infancia y que su desarrollo ha sido impedido hasta cierto punto por los progresos espectaculares conseguidos por la lingüística de la lengua y por los modelos semiológicos que esta lingüística ha engendrado y difundido. La lingüística del discurso encuentra muchas dificultades para liberarse del concepto saussureano de "habla", que no es más que un concepto residual, quiero decir, el concepto de lo que queda cuando se ha tematizado la lengua: exteriorización física, ejecución individual, libre combinación, etc. Es precisamente para arrancar la teoría del discurso de esta condición de minoría de edad como E. Benveniste, en la conferencia introductoria a otro congreso de las Sociedades de Filosofía de lengua francesa (1) proponía una lingüística del discurso que sería otra cosa diferente de una pragmática de la lengua.

Recordamos con qué fuerza E. Benveniste oponía discurso y lengua. Discurso y lengua, decía, no descansan sobre las mismas unidades: la unidad de lengua es el signo —de ahí el adjetivo semiológico que se reserva a todo lo que pertenece al orden del signo; la unidad del discurso es la frase, la cual sólo tiene un significado, o mejor un *intentado*, si se quiere evitar toda confusión con la distinción del significante y del significado, que es una distinción propia de los signos, por tanto, de orden semiológico. Lo intentado (*intenté*) es lo que el locutor quiere decir. Por esto hay que reservar la expresión de semántica al discurso y no al signo. Otra diferencia entre el signo y el discurso es ésta: el significado del signo se reduce a una diferencia inmanente al sistema de signos: lo intentado tiene el carácter sintético que Platón denominaba *συνπλοχή* y Aristóteles *σύνθεσις* y que la edad media llamaba *compositio et divisio*. Hoy decimos nexo predicativo; si bien el sentido semántico es tanto "la idea" correspondiente a la comprensión global de la frase como el valor contextual de la palabra obtenido por disociación analítica de la frase. De donde resulta una nueva oposición: el significado del signo ignora la diferencia entre el sentido y la referencia. Por dos razones: el sistema de signos carece de exterioridad y todas las diferencias son internas al sistema; por otra parte, en razón del carácter virtual del sistema, los signos tienen valor puramente genérico o conceptual. El discurso, al contrario, está sujeto a algo, tiene una referencia y su referencia es cada vez particular tanto a una situación como a un locutor. Y esta referencia, en virtud del carácter de síntesis analítica de la frase, es también la síntesis de la frase comprendida globalmente —designa entonces un estado de cosa— como la síntesis de la palabra que designa esta vez un objeto particular. Una última oposición que no podemos descuidar para nuestro propósito es "el semiotismo" de una lengua que es intraducible, y por el

1. "La forma y el sentido en el lenguaje", en *Le langage II*, pp. 29-40, *Actes du XIII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, à la Baconnière, Neuchâtel, 1967.

contrario, generalizable a otros comportamientos codificados que presenten una homología estructural con la lengua. Solo lo intentado es traducible. Dicho de otra forma, no se traduce una lengua sino de una lengua a otra; esto que se traduce es el discurso mismo, su intentado, su "semantismo". Termino este recuento de las ideas de Benveniste por su primer punto: si el signo tiene por función significar, solamente el discurso tiene por función comunicar. En efecto, no se saca una función de mediación de lo que no implica más que diferencias. Unicamente el discurso, portador de lo intentado del sentido y de la referencia, es traspasable de una lengua a otra, ejerce la función de mediación. Y esto, dice Benveniste, en un triple sentido: entre el hombre y el hombre con el que asegura la integración social, entre el hombre y el mundo entre los cuales realiza la adecuación, entre el espíritu y las cosas por la regulación que impone a los pensamientos.

Pues bien, es este nexo entre discurso y comunicación el que es preciso intentar comprender ahora. ¿Por qué el "semantismo" del discurso es el que instituye la comunicación? Para responder a esta pregunta la lingüística del discurso debe ser relevada por otras disciplinas que mencionaremos más adelante. La lingüística del discurso, en efecto, permanece presa en la oposición de lo semiológico y lo semántico y por tanto condenada a especificarse por contraste con algo, la lengua, que tiene el carácter notable de no existir, de ser solamente virtual; es por esto que el discurso se mantiene como el complemento de existencia que la comunicación añade al sistema virtual de los signos. El carácter de efectividad del discurso no puede ser recuperado así más que por contraste con la virtualidad de la lengua. Esto es lo que Benveniste quería hacer notar, en un texto más antiguo, reproducido en sus *Eléments de Linguistique générale* (2), cuando denominaba "instancia del discurso" a este acontecimiento, este surgimiento que representa la palabra que nace y muere, a diferencia del sistema de la lengua que no aparece ni desaparece porque es solamente virtual. Tenemos, pues, necesidad ahora de una consideración por la cual el discurso no sería el acontecimiento que se añade a un sistema virtual sino la efectividad misma sobre la cual, por el contrario, se deduzca la lengua por abstracción; en resumen, lo que necesitamos es una consideración por la cual el discurso no se constituya por contraste y por adición sino por examen directo de lo que Benveniste llama su "semantismo".

Pero no abandonaremos la Lingüística del discurso sin haberle exigido la formulación del problema al cual vamos a buscar ahora solución en otra parte. Lo que acabamos de denominar "el semantismo" del discurso se nos ofrece bajo las apariencias de una contradicción. Sólo el discurso, nos dice Benveniste, tiene un "intentado" que es su sentido y una referencia que es siempre singular; pero, por otra parte, el discurso es del orden del acontecimiento,

2. "Los niveles del análisis lingüístico", en *Problemas de lingüística general*, siglo veintiuno editores, 1975, pp. 118-130.

aparece y desaparece. Esta contradicción aparente suministra una aproximación más estrecha a la paradoja de la comunicación en torno de la cual nos movemos. Como acontecimiento el discurso es uno de los términos de la serie de acontecimientos que constituyen a un individuo. "César habla" es un acontecimiento como "César cruzó el Rubicón". Por esta razón la instancia del discurso pertenece a una serie y no a otra; no es Bruto quien pronuncia tal discurso y no se puede transferir este discurso de un conjunto monádico a otro. Pero, ¡qué extraño acontecimiento! De un lado "tomar la palabra y pronunciar un discurso" es un acontecimiento entre otros y como los otros; como tal, no pasa de un conjunto a otro. Y, sin embargo, a diferencia de "cruzar el Rubicón", es un acontecimiento que pasa de un conjunto a otro. Aquí, pasar significa ser comprendido. ¡He ahí la maravilla! ¡Lo incommunicable se comunica! Y es el sentido, es "el semantismo" ligado a este acontecimiento extraordinario el que sostiene el milagro.

Nuestra estación en la lingüística del discurso no habrá sido en vano; nos ha permitido delimitar el problema, a saber, que el discurso es un acontecimiento que se supera como acontecimiento por su relación con un intentado que es su sentido y por su referencia a una situación con los objetos y su propio locutor. En otro texto (3), dirigido contra la hermenéutica romántica del acontecimiento de la palabra, se me ocurrió hablar de *Aufhebung* para designar esta supresión por la que el acontecimiento se anula y se retiene en la mira de su sentido. Es la misma *Aufhebung* del acontecimiento en el sentido que quiero considerarla aquí como fundamento de la comunicación. Todo discurso, en efecto, se efectúa como acontecimiento pero se comprende como sentido. ¿Y cómo es esto posible? Mostrarlo es la tarea de la teoría del discurso.

Pero, ¿cómo continuar más allá de la lingüística del discurso? La teoría del discurso, en la cual busco los fundamentos de la comunicabilidad, no constituye una teoría autónoma; es necesario buscar en ella los miembros dispersos en diferentes registros. Me propongo aquí coordinar y jerarquizar tres niveles de aprehensión y tratamiento del "semantismo" del discurso.

En un primer nivel consideraré la teoría de los *enunciados* y para ello me apoyaré libremente en la filosofía analítica de lengua inglesa y en la filosofía fenomenológica, proponiéndome establecer la convergencia en el plano de una lógica apofántica.

En un segundo nivel, consideraré la teoría de los "*Speech Acts*" inaugurada por Austin y no olvidaré establecer aquí también algunas correlaciones con la fenomenología cuando ésta pasa de una apofántica a una lógica del juicio, como Husserl en *Lógica Formal* y *Lógica Trascendental*.

3. "Événement et sens dans le discours", texto inédito como apéndice a Michel Philibert, *Paul Ricœur ou la liberté selon l'espérance*, Seguers, 1971, p. 179.

Finalmente, consideraré el nivel de las *intenciones*, de una parte con la obra hasta ahora poco conocida en los países de habla francesa, de Paul Grice, quien dió en 1969 las *William James Lectures* en Harvard sobre el tema: "Significación y conversación", y por otra, con rasgos paralelos de la fenomenología. Es a este nivel como pueden ubicarse los factores que llamamos "psicológicos" o "mentales" del discurso.

¿Por qué este orden? Está pedido por el propósito central de esta exposición: mostrar cómo la promoción del acontecimiento al nivel del sentido en el discurso funda la comunicabilidad. Al comenzar por el núcleo lógico del discurso accedemos directamente al fundamento de la comunicabilidad; lo que se comunica primero es la logicidad del discurso que, de un salto, exterioriza el acontecimiento en relación consigo mismo, pone propiamente al discurso fuera de sí y lo abre a otro locutor. En resumen, la teoría lógica de los enunciados nos coloca de entrada en ese punto en el que un mensaje se hace comunicable por el proceso de universalización que lo habita.

Pero la teoría de los enunciados no constituye en mi opinión más que un primer grado dentro de una teoría de la comunicabilidad del discurso.

Lo que se comunica en un discurso no es solamente su sentido —en la acepción restringida de su constitución proposicional— es también su "fuerza" (la expresión es de Austin), a saber, que tal enunciado vale como aserción, o como orden o como promesa. El envío de un mensaje, para retomar la expresión de Jakobson, es la producción de un acto de discurso completo con sentido y con fuerza.

Finalmente, al alcanzar el nivel de las intenciones, señalamos que la comunicabilidad se extiende más allá del sentido y de la fuerza de un propósito y que el locutor mismo comunica algo de sí mismo. El locutor se comunica hasta cierto punto. Pero, ¿qué es lo que se reconoce entonces? He aquí la pregunta hacia la que tenderá la investigación en su tercera etapa.

Esta pregunta nos llevará así mismo al umbral de nuestra última indagación: ¿sobre qué fondo de incomunicabilidad se aferra el proceso de comunicación, según la triple membratura del sentido, de la fuerza y de la intención de reconocimiento?

3. Lógica del Sentido y Comunicabilidad

Comencemos, pues, por la primera etapa.

Tres obras casi contemporáneas marcaron al comienzo del Siglo XX el nacimiento de la teoría de los enunciados, considerados según una lógica del sentido: los célebres artículos de Gottlob Frege, *Sinn und Bedeutung*, *Objekt*

und Begriff; las *Investigaciones Lógicas* de Husserl; *Los Principios de las Matemáticas* de Russell. En tres formas diferentes se afirma la autonomía del sentido lógico en relación con las operaciones psicológicas. En tres formas diferentes, también, la autonomía de lo lógico en relación con lo psicológico se acompaña de un realismo que terminaba por arrancar el sentido a la subjetividad para enraizarlo en la realidad. Quisiera reflexionar sobre estos dos tópicos y sobre su relación en la perspectiva nuestra de dar razón de la comunicabilidad de principio del discurso.

La posición de Frege es la más sorprendente en el esbozo admirable del primero de los artículos citados (4). En este texto el autor da dos golpes a la vez: de un lado afirma que el sentido (*Sinn*) no es algo que pueda existir en la naturaleza o en el espíritu; el sentido es objetivo en el sentido de objeto ideal. Es entonces irreductible a la representación (*Vorstellung*) que varía según los sujetos y para cada sujeto según el tiempo; el sentido es lo idéntico de una multiplicidad de acontecimientos psíquicos. Pero, de otro lado, el sentido (*Sinn*) se distingue de la significación (*Bedeutung*)—que Peter Geach tradujo afortunadamente por “referencia”. El Sentido es *lo que dice* una expresión lingüística; la referencia es *aquello de lo cual se dice*. Así, el discípulo de Platón y el Maestro de Alejandro son dos sentidos diferentes pero designan la misma entidad, Aristóteles. Puede haber sentido sin que haya referencia, como cuando se habla de una velocidad superior a la de la luz; significar (tener un sentido) y designar (algo) no coinciden entonces. Mientras que el sentido es igual, la referencia añade la pretensión de aprehender la realidad. En el caso del nombre propio esta exigencia recae sobre la correspondencia del nombre con una cosa singular nombrada; en el caso de la frase entera es el valor de verdad mismo el que es objeto de la referencia. Hay conocimiento en el sentido estricto de la palabra cuando el pensamiento es considerado con su valor de verdad, es decir con su plena referencia.

¿Cuáles son las implicaciones de estas tesis de Frege para una teoría de la comunicabilidad? La teoría proposicional de Frege nos ofrece el modelo de una doble exteriorización de la instancia de discurso y en consecuencia de una fundamentación de la comunicabilidad en dos grados. El acontecimiento de discurso es descentrado una primera vez por la trascendencia de lo lógico en lo psicológico y una segunda vez por la trascendencia de lo ontológico en lo lógico. El discurso en alguna manera es llevado fuera de sí por esta trascendencia de dos direcciones. Como dice Frege con insistencia, no estamos contentos, satisfechos, con el sentido, queremos además la referencia. Esta intención que realiza la flecha del sentido, este impulso (*Drang*) a avanzar (*vordringen, to procede*) del sentido hacia la referencia constituye el alma misma del discurso. Así para Frege una teoría del signo no es completa más que

4. “Sentido y Denotación”, 1892 (*Sinn und Bedeutung*) en *Ecrits Logiques et Philosophiques*. Trad. Imbert Le Seuil, 1971.

en relación del signo con el sentido, lo cual no es algo mental, e igualmente si se avanza del sentido a la referencia se obedece a la postulación de algo real más allá del discurso; de incurrir en este riesgo nace precisamente el error.

La misma exigencia es formulada por Husserl en *las Investigaciones Lógicas*. Los *Prolegómenos* realizan el primer desembarazo, el del sentido en relación con la representación al plantear la "verdad en sí" de lo lógico. *Las Investigaciones Lógicas* propiamente dichas vuelven a colocar estas "verdades en sí" sobre la trayectoria completa de la "intención" del *Vermeinen*; no hay expresión significativa sin un acto que confiera sentido; como en Frege, la intención en cuanto tal es intención de lo mismo, de algo idéntico. A este respecto la reciente tesis aún inédita de Mme. Souche insiste con gran énfasis en este sentido lógico y no psicológico de la intencionalidad husserliana en su formulación inicial; la expresión: *toda conciencia es conciencia de...*, en la *Quinta Investigación*, regresa a la simpleza si se la separa de la tesis de la *Primera Investigación*, a saber, que la intención significativa es de algo idéntico. Todas las dificultades que se ligan con expresiones fluctuantes y circunstanciales resultan precisamente de este postulado racionalista que asimila la conciencia de algo con la intención de lo mismo (retomaremos esto más adelante). Es lo mismo que el comunicable primero porque está incluso entre dos conciencias como igualmente entre dos momentos de conciencia. Pero eso no es todo: como en Frege, la intención de lo mismo puede quedar vacía o llenarse por la intuición de algo, ya sea una relación categorial o una cosa física en carne y hueso. Con la distinción husserliana de la intención vacía y del cumplimiento reconocemos pues, en otro vocabulario, la distinción fregeana entre sentido y referencia. La intención en cuanto tal lo es solamente de algo idéntico. Este objeto ideal, como el sentido de Frege, no es todavía aquello de lo cual se habla; sólo el cumplimiento asegura la referencia del lenguaje; cuando la intuición y el sentido se recubren entonces el lenguaje se supera en otra cosa diferente del signo que se llama objeto tanto en el caso en que el signo sea un nombre, o estado de cosa como en el caso en que el signo sea una frase. No habría problema de inadecuación perceptiva ni estremecimiento de todo el edificio fenomenológico por el golpe de este descubrimiento si no se hubiera planteado al principio esta idea-límite del cumplimiento adecuado como vocación del discurso.

De estos dos ejemplos famosos saco dos lecciones: 1) El lenguaje es el lugar donde lo lógico se eleva sobre lo psicológico; 2) es el lugar donde lo lógico, a su turno, se borra ante la postulación de lo real que constituye la implicación ontológica del discurso.

Que el segundo postulado del discurso sea en última instancia la razón de ser de la posición de Frege, la filosofía de Russell lo confirma en sus comienzos hasta la caricatura; en un estudio reciente que Quine (5) consagra al "desarro-

5. Quine (W.V.), "Russell's Ontological Development" en *Chroniques de la Philosophie contemporaine*, Klibansky R. (éd.), Florence, 1969, T. III, pp. 117-128.

llo ontológico de Russell” caracteriza su primera filosofía del lenguaje por la omisión de la distinción fregeana entre sentido y referencia y, en consecuencia, por una concepción para la cual todo lo que hace sentido hace referencia en el sentido más crudamente óntico del referente: “Todas las palabras tienen una significación, se lee en *Principles of Mathematics*, en ese sentido simple de ser símbolos que reemplazan algo diferente de ellos mismos”. De ahí una ontología abundante para la cual toda palabra que tiene un sentido tiene por objeto una cosa de la cual puede decirse que existe; si no es un concepto del que se puede decir solamente que subsiste. Y Russell acoge ampliamente en el reino de las cosas los instantes y los puntos; más allá de la existencia que él no reconoce más que a las cosas existe todavía el resto de entidades como “números, dioses homéricos, relaciones, quimeras, espacio de cuatro dimensiones... tienen todos el ser (*being*), porque si no existieran entidades de este género no podríamos hacer proposiciones a este respecto. Por consiguiente el ser es una propiedad general de todas las cosas y hacer mención de algo es mostrar que eso es”.

Esta ontología no discriminante es comparable con la de Meinong, quien acoge entre la población de seres hasta los objetos imposibles. Toda la filosofía posterior de Russell, considerada desde el punto de vista de su desarrollo ontológico, consiste en una empresa de reducción aplicada a esta abundante población de entidades. Pero incluso cuando la teoría de las descripciones definidas excluyó de la esfera de los nombres lógicamente propios expresiones de la forma “el tal y cual” (el Rey de Francia es calvo) los verdaderos sujetos lógicos seguirán siendo los garantes de la ontología del lenguaje. En este sentido la reducción de las paradojas surgidas de la primera ontología del lenguaje no tiene más que un propósito, el de preservar de la duda y del escepticismo lo que se puede llamar el compromiso ontológico con el cual estamos comprometidos por el uso de los nombres propios. Russell no dejará de hacer cambios en torno al asunto de saber lo que podemos entender por entidades últimas “simples” lógicas en la época del atomismo lógico, por “hechos” en cuanto garantes de proposiciones verdaderas en la época del *Tractatus*, “Datos de los sentidos” en la fase empirista, etc... Pero no variará sobre el principio mismo de lo que se podría llamar su realismo referencial, ese mismo que enunciara al comienzo de su prodigiosa carrera en la fórmula citada más arriba: “si no existieran entidades de este género, no podríamos hacer proposiciones sobre ellas”. Este postulado es el del realismo kantiano, traspuesto del fenómeno al discurso: si no existiera algo, nada aparecería. No se trata ya, en efecto, de salvar los fenómenos sino el discurso.

Esta convicción ontológica es común a toda la filosofía anglosajona aún anti-russelliana. De esta forma, el mismo Strawson, quien intenta resolver por una teoría del uso la paradoja de las descripciones definidas, sostiene que el discurso, para ser significativo, exige el equilibrio de dos funciones: una función predicativa por la cual otorgamos caracteres o cualidades a cualquier cosa, o ubicamos ese algo dentro de una clase, y una función singular de identificación

por la cual designamos una cosa y solo una (6). Estas dos funciones, una universalizante y otra singularizante, son asimétricas desde el punto de vista del compromiso ontológico: preguntar si y cómo existen los universales es exigir del predicado lo que no se puede pedir más que del sujeto; únicamente la perspectiva de las singularidades comporta una pretensión y un compromiso ontológicos. Reconocer esta asimetría significa, de una parte, liquidar un falso problema que la filosofía arrastraba desde Platón, el del modo de existencia de los universales, y por otra, se trata de circunscribir un verdadero problema, el del compromiso ontológico que acompaña la función de identificación singularizante. Este, a su vez, nos hace salir completamente de la filosofía del lenguaje y nos introduce en lo que Strawson denomina una “metafísica descriptiva” cuyo reto está en establecer el estatuto de los “particulares de base”—cuerpos y personas— que, en la realidad, dan apoyo a la función de identificación singularizante del discurso. Corten el lazo entre los particulares de base a *parte rei* y las singularidades lógicas a *parte sermonis*, y todo el lenguaje se derrumba...

Antes de pasar al segundo nivel de la teoría del discurso quisiera considerar algunas objeciones.

Se observará ante todo que la noción de sentido idéntico, primer pilar de nuestro concepto de comunicabilidad, supone condiciones de univocidad que no se realizan más que en lenguas bien construidas, es decir, prácticamente en el discurso lógico-matemático, mientras que en el lenguaje ordinario reina la polisemia; ¿acaso yo mismo no he relacionado expresamente el lenguaje simbólico con este fenómeno central del sentido múltiple del que dependen las discusiones hermenéuticas? Parece entonces legítimo objetar a nuestra concepción semántica que ella no cubre más que el campo de las expresiones unívocas.

A esto responderé que la consideración de la polisemia requiere una complicación y no un abandono de nuestra concepción de la exteriorización del discurso en un sentido idéntico. La diferencia entre univocidad y polisemia no implica que una expresión con múltiple sentido permanezca indefinidamente equívoca. Significa solamente que una expresión unívoca es insensible a toda variación contextual porque su sentido se establece por definición o por posición. Una expresión polisémica, por el contrario, no sólo es sensible al contexto sino que se determina contextualmente. No es pues el hecho de la variación contextual lo decisivo sino el proceso de determinación contextual por el cual se reduce la polisemia. Así, la palabra “volumen” realizará su sentido contextual de “figura de tres dimensiones” en un discurso donde se trata del cubo y de la esfera; realizará su sentido contextual sinónimo de “libro” en un discurso en el que se hable de lectura o de encuadernación. Desde luego la

6. Strawson, P. F., *Individuals*, Methuen, London, 1959.

determinación contextual complica la noción de sentido idéntico pero no la suprime. El ideal del discurso está en reducir la polisemia inicial de las palabras del lenguaje ordinario y decir una cosa y solo una. Lo intentado de Benveniste consiste en buscar a nivel de la frase e incluso de su cadena de frases; pero esta eventualidad se encuentra precisamente incluida en la noción de discurso. Si el discurso tiene por unidad la frase, tiene por campo un texto, es decir, una textura de frases, ¿se objetará todavía que aún un texto largo se puede construir de múltiples maneras? Eso es verdadero y es la hipótesis misma sobre la que reposa la hermenéutica. Pero *una* interpretación, precisamente, dice *un* sentido; si una interpretación no pudiera identificarse como diciendo un sentido no podría tampoco ser discutida, criticada, aprobada o rechazada. En consecuencia, o bien la polisemia de la palabra es reducida por el texto o bien la polisemia del texto explota en múltiples interpretaciones en que cada una quiere ser unívoca.

Se objetará aún que nuestra teoría del discurso ignora la diferencia del discurso oral y del discurso escrito. En efecto. Pero pienso precisamente que las discusiones sobre la palabra y la escritura sufren de la ausencia de una teoría del discurso que englobe una y otra. Porque su diferencia se comprende como una realización diferente no de la lengua sino del discurso. En cuanto a esta diferencia misma, recientemente me he explicado en otro lugar (7) y me limito a resumir mis conclusiones. Me parece que lo que sucede en la escritura es la plena manifestación de lo que se encuentra ya en estado virtual en la palabra viva, a saber, el desprendimiento del sentido con respecto al acontecimiento. Ciertamente la escritura, a diferencia de la palabra, permanece y la escritura —esta “cosa exterior” como decía Platón en el *Fedro*—, viene por sus “huellas externas” a “prestar auxilio” a “la debilidad de los discursos”. Pero no haría violencia al discurso en lugar de prestarle auxilio si la fijación material no prolongara y no recogiera la exteriorización intencional del decir en lo dicho, del acontecimiento en el sentido? Es realmente por eso que todos los rasgos significativos de la escritura señalan el cumplimiento del discurso más que su alteración y su abolición: la significación como sentido y como referencia se desprende de la intención subjetiva del sujeto que habla; se desprende también de los rasgos circunstanciales de la situación de discurso y de eso que yo llamaba en el mismo artículo los caracteres ostensivos de la referencia. Finalmente, el discurso escrito escapa de los límites de la situación dialogal y se dirige a cualquiera que sepa leer. De todas estas maneras, la escritura señala la liberación del discurso con relación a la fugacidad del acontecimiento, la disociación de la intención verbal en relación con la intención mental del locutor, la apertura sobre un mundo más amplio que la situación de diálogo, el acceso a una audiencia ilimitada. Pero todos estos rasgos expresan el cumplimiento de lo que desde el comienzo yo denominé la *Aufhebung* del aconteci-

7. “Qu'est-ce qu'un texte?”. *Festschrift* en honor de H.G. Gadamer: *Hermeneutik und Dialektik I*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1970, p. 181-200.

miento en el sentido. Por una curiosa paradoja, es la fijación, es decir la reunión en las huellas materiales, la que asegura lo que Gadamer llama la espiritualidad del discurso liberado del cuerpo del hablante.

Mi teoría del discurso no ignora pues la diferencia entre discurso oral y discurso escrito y justifica más bien el paso del uno al otro relacionándolo con la constitución trans-eventual del sentido.

Se objetará finalmente que la teoría de la referencia hacia la cual se hizo oscilar la del sentido no da cuenta más que de los discursos que pretenden ser verdaderos en el sentido de verificables empíricamente. De Frege a Russell y Strawson no se han visto más que enunciados descriptivos de lo real empírico. ¿Qué hace usted, se me dirá, de la ficción en el discurso y de forma más general de la literatura que ha renunciado a describir lo que es pero que crea un mundo de textos, sin preocuparse por lo que el lenguaje ordinario y la ciencia —de acuerdo sobre este punto— llaman el mundo, el mundo natural?

A esto respondería dos cosas. Primero, el discurso, aún ficticio, es todavía sujeto de algo o de alguien que pueda ser identificado como ser pero de un modo neutralizado. Ahora bien, los modos neutralizados suponen modos posicionales y todas sus modificaciones. Esta filiación de la ficción y de la neutralización a partir de lo que Husserl llamaba *Ur-doxa*, proto-creencia, confirma y no suprime el anclaje del discurso en el ser. Pero sobre todo es preciso decir que el discurso ficticio y la literatura entera tienen implicaciones ontológicas en un sentido no empírico que la ficción misma condiciona. Por mi parte diré que el sentido de la literatura se encuentra de lado del mundo que cada texto proyecta. Lo que hay que comprender en un texto no es la situación visible de su autor sino su referencia no-ostensiva, es decir, las proposiciones de mundo abiertas por el texto, o si quieren, los modos posibles de ser-el-mundo que el texto abre y descubre. Ahora bien, es sobre estas referencias invisibles que se realiza la comunicación, lo que en un texto es eminentemente comunicable no es la intención del autor presunta detrás del texto sino el conjunto de referencias no-ostensivas proyectadas delante de él. Es realmente esto —por lo menos primero esto— lo que el otro puede comprender: lo que está delante del texto, no detrás de él, a saber el mundo venido al lenguaje, llevado al lenguaje por el sentido y la referencia.

Tales son, con los complementos suscitados por las objeciones, los rasgos principales de una teoría de la comunicabilidad fundada sobre el movimiento de exteriorización del discurso hacia el sentido y la referencia, hacia la idealidad y la realidad.

4. El Acto de discurso y su comunicabilidad

Es sobre esta base de una teoría del enunciado, de su sentido y de su referencia, como ahora hay que edificar las otras capas de significación del discurso y, por eso mismo, de la comunicabilidad.

El enunciado tal como lo hemos comprendido hasta el presente se define por las dos funciones denominadas por Strawson función predicativa y función identificante. Pero estas dos funciones juntas no dan cuenta de la diversidad de formas del discurso tales como constatar, ordenar, prometer, desear, etc. ... La teoría anterior no tiene en cuenta esta diversidad, pero al mismo tiempo le suministra una base. El mismo contenido proposicional que opera en consecuencia la misma predicación y la misma identificación puede, en efecto, ser común a una constatación, a una orden, a un deseo, a una promesa. Basta con reformular estas expresiones de manera que se haga pasar el contenido común dentro de una subordinada comenzando por *que* y colocando al comienzo uno de los verbos que enuncia estos diferentes actos (yo ordeno que, yo deseo que, yo prometo que) para que su distinción aparezca al mismo tiempo que la comunidad del núcleo proposicional. Necesitamos entonces una teoría más englobante que la de los enunciados para dar cuenta de esta arquitectura.

Es a esta exigencia que responde la teoría del *Speech-Act* que traduciremos por teoría de los actos de discurso, teoría que Austin elabora en las últimas conferencias de *How to do things with words?* (¿Cómo hacer cosas con palabras?). Esta teoría se sustituirá por una primera distinción muy simple y que engloba finalmente la célebre distinción de los performativos y los constativos. Los performativos, se sabe, son enunciados de la forma: "yo tomo a alguien por esposa", "yo bautizo a este barco El Juana de Arco", "yo entrego mi reloj a mi hermano". Ahora bien, estos enunciados no son los únicos que *hacen* algo *diciendo*; los constativos también hacen algo porque comprometen al locutor a determinar la realidad que afirman. Para darse cuenta de esto basta considerar la contradicción que se liga a la aserción compuesta: el gato está sobre el tapete y yo no lo creo. La contradicción no se encuentra a nivel del contenido proposicional, sino entre la creencia implícita al acto de aserción y su negación explícita. Es necesario entonces disociar en el performativo mismo y simétricamente en el constativo un nivel simplemente locucionario (lo que se dice en cada caso), luego un nivel ilocucionario (lo que se hace *al decirlo*, *in saying*: de ahí la expresión *i-locución*). Dejo de lado el tercer factor que Austin considera, el del acto perlocucionario (es lo que se hace *por el hecho de que se dice*, *by saying*: por ejemplo, se espanta, se convence). Estos efectos exteriores del lenguaje son distintos del hacer inmanente al decir que constituye lo que Austin llama "*fuerza*" de una expresión. Lo que digo lo digo con la fuerza de una orden y no de una súplica, cualquiera que sean los efectos que mi lenguaje produzca en tanto que simple estímulo.

Así, la proposición que estudia el lógico se convierte para una teoría de los actos del discurso en un acto parcial: el acto locucionario o el acto proposicional. La introducción de la palabra acto en cada uno de estos niveles y en el conjunto integrado que estos constituyen señala que nos hemos salido de una teoría lógica. El acto de discurso total y su jerarquía de actos parciales caen en una disciplina nueva que no es ya la lógica —la cual ignora los actos— pero que tampoco es la psicología ni en el sentido de psicología de la introspección, ni de psicología del comportamiento, sino lo que la tradición de lengua inglesa denomina *Philosophy of Mind*, para la cual propondré más adelante una traducción que ahora no puedo justificar todavía. Lo que distingue el punto de vista de la *Philosophy of Mind* de la psicología es que la teoría de los actos de discurso se saca del examen del lenguaje mismo haciendo listas de verbos, estudiando cómo se comportan, y que es posible elaborar tablas, mapas de estos actos de discurso. Así Austin considera provisionalmente cinco clases de performativos: los veredictivos, los ejercitivos, los promisorios, los comportamentales, los expositivos.

Si se preguntara por la justificación de estas distinciones es preciso decir que cada clase constituye una especie de juego de lenguaje que tiene sus reglas internas. Son las reglas que John Searle desprende en *Speech-Acts* (8), obra más sistemática que la de Austin por cuanto distingue más netamente las reglas simplemente regulativas que son lo más a menudo convenciones sociales exteriores al lenguaje, y reglas constitutivas sin las cuales no habría la promesa, la orden, etc. ... Desprender las reglas constitutivas de un juego del lenguaje es la tarea de la *Philosophy of Mind* aplicada a los actos de discurso.

Henos entonces aquí al pie del cañón, listos a responder a la pregunta propiamente nuestra. ¿Es necesario extender a los actos de discurso en tanto actos y en tanto jerarquía de actos nuestra tesis de la comunicabilidad del discurso por la exteriorización de su sentido?

Podemos vacilar para responder positivamente. ¿No hemos dicho que lo comunicable no es el acontecimiento del habla como tal sino el sentido del discurso? ¿Hablar de una comunicación del acto no es, acaso, volver sobre la distinción del acontecimiento y del sentido? Y, sin embargo, ya no hay que vacilar y es preciso extender el carácter de exteriorización intencional del núcleo lógico del sentido a los otros rasgos por los cuales la fuerza del discurso se deja también identificar y reconocer. Si el acto locucionario se exterioriza en las marcas de la predicación y de la identificación singularizante, el acto ilocucionario también se exterioriza gracias a otras marcas gramaticales: los paradigmas de los modos verbales (indicativo, imperativo, subjuntivo, etc.) y todos los otros procedimientos expresivos de la fuerza ilocucionaria. Estas marcas gramaticales —y también lexicales— permiten la identificación y la

8. John R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge University Press, 1969.

reidentificación de la fuerza propia de un acto ilocucionario en el intercambio del discurso. Da testimonio de esto la escritura, en la que hemos visto la fijación de rasgos ya objetivados en el discurso oral. Ciertamente el lenguaje oral dispone de marcas propias que no pasan en la escritura como la mímica, la gesticulación y esos aspectos no articulados del discurso que se llaman prosódicos. En este sentido la fuerza ilocucionaria del discurso está menos inscrita en la gramática y en el léxico que el acto proposicional. Sin embargo, un texto escrito puede contener tantas marcas de la fuerza ilocucionaria de una frase como para que pueda ser interpretada correctamente sin la ayuda de la presencia psicológica y carnal del locutor. El paso por la escritura es, a este respecto, la prueba decisiva de la objetivación no sólo del sentido sino de la fuerza. Pero en el caso de la escritura únicamente la interpretación es el remedio a la debilidad de un discurso al cual su autor no puede ya prestarle auxilio. Sin duda es preciso admitir que el acto perlocucionario es el menos apto para ser inscrito en los paradigmas gramaticales y que caracteriza preferentemente al lenguaje hablado. Pero el acto perlocucionario es precisamente lo que es menos discurso en el discurso y su efecto ya no depende de la comunicación propiamente dicha, es decir de la comprensión de la intención, como lo diremos en el párrafo siguiente. Aquí el discurso funciona como estímulo y actúa sin la mediación del reconocimiento de mi intención por los otros. Diré gustosamente que al filtrar el acto perlocucionario la fijación por lo escrito realiza lo que denominaba mucho antes la espiritualización del discurso por la escritura.

De esta manera, la función proposicional, la fuerza ilocucionaria y la acción perlocucionaria se prestan en un orden decreciente a la exteriorización intencional que hace comunicable al discurso. Necesitamos, entonces, darle a la palabra significación una acepción suficientemente amplia, de manera que cubra todos los aspectos y niveles del acto de discurso que al objetivarse se comunica.

5. La comunicabilidad de la intención noética

El tercer nivel de la teoría del discurso se ha presentado sumariamente como el orden de las intenciones. Aquí el análisis se hace más aventurado y más incierto. Se trata, en efecto, de saber qué parte de la subjetividad del locutor se comunica en el discurso. La vacilación se comprende: el primer nivel no se ha obtenido más que al precio de poner fuera de circuito aspectos psicológicos, mentales, de la representación. ¿No nos arriesgamos a introducir de contrabando lo que ya habíamos excluído? Pero la lucha —legítima— dirigida contra el psicologismo y el mentalismo quizás nos ha podido hacer olvidar una dimensión del discurso que no llamaría psíquica sino noética. Lo noético, vamos a verlo, no es el orden de las representaciones sino el de las intenciones conferidas en la semántica de los actos de discurso. La palabra

tiene una antigüedad muy grande: Anaxágoras, Aristóteles, Plotino distinguieron el orden del *Noûs* del orden de la *Psyché*; en cuanto a Husserl, quizás no se ha insistido suficientemente en que su uso conocido de las expresiones *Noesis* y *Noema* implica una referencia global a un orden noético distinto del orden psíquico; y cuando reservaba hace poco la traducción en francés de la palabra *Mind* en inglés es porque veía ya una aproximación con la noética de la cual voy ahora a hablar. Hasta aquí con la palabra, vamos a la cosa.

Comencemos con el nivel alcanzado por la teoría de los actos de discurso: ciertamente podemos definir las clases de actos denominados más arriba veredictivos, ejercitivos, etc., por medio de reglas semánticas que regulen el empleo de los verbos correspondientes, en una palabra, tratarlos como puros juegos del lenguaje; lo que hemos hecho, en resumidas cuentas, en el nivel precedente. Pero estas mismas reglas semánticas no se pueden enunciar sin hacer intervenir un elemento intencional. ¿Pero en qué momento? En el momento en que pasemos de lo que el lenguaje hace a lo que el locutor hace. Consideremos en efecto la promesa. Tratándola como un juego de lenguaje regido por ciertas reglas puedo decir que "la condición esencial" de este juego es que la promesa implique (*counts as*) (9) que el contratante se ponga bajo la obligación de ejecutar la acción enunciada. Esta implicación es la de la regla misma que distingue la fuerza ilocucionaria de la promesa de la fuerza de todo otro acto de discurso; pasamos al lenguaje intencional desde que operamos la trasmutación del juego al jugador. Equivale entonces a decir: la promesa *counts as*, o decir: quien promete *intends that*. Dicho de otra manera: prometiendo, el locutor *quiere decir que* su enunciación lo coloca bajo la obligación mencionada. Así, la intención es lo que implica la regla semántica cuando se convierte el acto de lo enunciado en acto del locutor.

¿Es ilegítima esta conversión? De ninguna manera. Por el contrario, se halla perfectamente bien fundada y resulta de este carácter de la frase que Emile Benveniste llama el carácter auto-referencial de la instancia de discurso. Es, en efecto, lo propio de la instancia del discurso, a diferencia de las unidades de la lengua, designar su propio locutor. Lo hace en virtud de los indicadores de subjetividad que la gramática distingue de los nombres de objetos (cosas o acciones) y reserva a la expresión de los actos reflexivos por los cuales el sujeto se designa a sí mismo diciendo algo sobre algo. Nos es posible, entonces, afirmar que este mismo carácter auto-referencial del discurso hace acceder la intención del locutor, al mismo tiempo que la fuerza del discurso, al campo de comunicabilidad abierto por el sentido y la referencia. De esta manera el locutor se comunica —o comunica algo de sí mismo— comunicando el sentido, la referencia y la fuerza de su discurso.

Pero, ¿qué es preciso entender por intención? La semántica de la palabra misma es instructiva. Acabamos de considerar un primer empleo donde el

9. John R. Searle, *op. cit.* p. 36-48-52.

verbo está seguido de una cláusula subordinada: al prometer el locutor quiere decir que él se coloca, etc.; este *intends that* es el doblete subjetivo del *counts as* y expresa la implicación objetiva del juego del lenguaje llamado promesa. Este primer uso de la palabra intención, simple correlato subjetivo de la regla semántica, conduce a un segundo y a un tercer uso que amplían el campo de esta noción en dirección de factores impropriamente llamados psicológicos.

Entre las condiciones de la promesa encontramos una cláusula que John Searle llama "condición de sinceridad" y de la cual encontraremos un equivalente en otros actos de discurso. La condición de sinceridad se enuncia así: S tiene verdaderamente la intención de... *S intends to do that*. Este paso de la intención *que* a la intención *de* nos permite avanzar en el camino que conduce de la semántica de los actos de discurso a la noética de las intenciones. Es, en efecto, a favor de este segundo uso de la palabra intención como términos que expresan lo que Peter Geach (10) denomina "actos mentales" pueden ser coordinados con un análisis del discurso. De la intención *que* a la intención *de* hemos pasado de la implicación lógica de un juego a una disposición mental o, si se quiere, de la intención verbal a la intención mental.

De esta manera, se ubica "el acto mental" en cada uno de los actos ilocucionarios. El examen del cuadro elaborado por John Searle (11) de estos actos hace aparecer inmediatamente que este acto mental se enuncia alternativamente en un verbo de deseo (*wanting*) o en un verbo de creencia (*Belief*); requerir es *desear* que otro haga algo; aseverar es *creer que P.*; preguntar es *desear* una información; agradecer es *sentirse* agradecido con alguien por algo; dar un consejo es *creer que* otro obtendrá beneficio de mi consejo. De esta forma, es el orden de la creencia y del deseo el que articula las diferentes significaciones de la intención *de*. Este análisis nos coloca frente a la correlación de lo semántico y lo psíquico. Esta correlación expresa a la vez el anclaje de lo semántico en lo psíquico y, de otra parte, la subsunción de lo psíquico por lo semántico. Esta subsunción caracteriza lo noético. Es bajo la condición de lo noético como es posible reintroducir lo mental en un análisis propiamente lingüístico. Es también en tanto noético que el sujeto se comunica en su discurso.

Pero no hemos agotado la noción de intención con sus dos usos: intención *que*, intención *de*. Un tercer sentido de importancia considerable se revela; no puedo prometer sin tener la intención de producir en el otro el reconocimiento de que mi enunciación tiene el sentido de colocarme bajo la obligación de hacer lo que digo. He allí un nuevo sentido de tener la intención *de*, a saber, la intención *de* que mi intención sea reconocida por lo que ella es. Descubrimos aquí una dimensión de la significación que Paul Grice elaboró en una impor-

10. Peter Geach, *Mental Acts*, Routledge and Kegan Paul, London, 1957.

11. *Op. cit.*, p. 66.

tante serie de artículos (12). En el primero de estos artículos, el autor opone a "significación natural" (la nube significa la lluvia, las manchas sobre la piel significan la rubeola) la significación "no natural": *Para X, A significa que*. En este caso como en los usos anteriores del término intención, significar, querer decir es lo que hace el locutor y no lo que hace la frase. Pero lo que es nuevo en relación con el caso precedente es que la significación se define aquí por un cierto efecto a producir en el interlocutor por medio del reconocimiento de la intención. *A significa algo para X* es, en general, equivalente a *A tiene la intención de que la enunciación de X produzca cierto efecto en un auditorio por medio del reconocimiento de esta intención*. Una nueva equivalencia se establece entre significar y tener la intención de y esta equivalencia reposa sobre el reconocimiento de la intención. Esta no es un factor adicional sino constitutivo de la significación cuando es el acto del locutor y ya no solamente de su discurso. Diría muy a gusto que este tercer sentido de la palabra intención suministra un buen criterio para distinguir el acto ilocucionario del acto perlocucionario; lo que se hace *diciendo* algo se distingue de lo que se hace *por* el hecho de que se lo diga, por cuanto el acto ilocucionario implica el proceso de reconocimiento mientras que el acto perlocucionario depende simplemente del esquema estímulo-respuesta de la psicología behaviorista. Por esta observación el vínculo se ha hecho más estrecho entre la teoría de las intenciones y la de los actos de discurso.

Esta coordinación hace aparecer de forma sorprendente la convergencia entre la filosofía analítica y la fenomenología, convergencia que ya habíamos visto establecerse en el nivel precedente de nuestra investigación.

La convergencia es benéfica para las dos partes: por un lado la fenomenología puede justificar lo que permanece sin fundamentar o mal fundamentado del lado de la filosofía analítica en el paso de la significación objetiva a la significación subjetiva (en el lenguaje de Grice de *Utterance's meaning* a *Utterer's meaning*). Este paso siempre ha tenido dificultad en la filosofía de lengua inglesa y se presenta como la tarea de vincular la filosofía del espíritu a la lógica o, en la terminología de esta escuela de pensamiento, proposición "intensional" y proposición "extensional". Russell proponía añadir operadores específicos para deducir *creer que p* de *p*; Peter Geach en un excelente librito, *Mental Acts*, partiendo de Russell y de Wittgenstein, intenta reconstruir los actos mentales como "citas" sostenidas por un discurso interior de la forma: "El Faraón dice en su corazón...". Es en esta misma línea de pensamiento que hemos visto a Paul Grice coordinar la significación del locutor y la significación de la locución. El termina su artículo titulado *Significación para el locutor, significación de la frase, significación de la palabra* con una reflexión más

12. "Meaning", *Philosophical Review*, Juillet, 1957, p. 377-88; "Utterer's Meaning and Intention", *ibid.*, Sept. 1968; "Utterer's Meaning, Sentence meaning and Word-meaning", *Foundations of language*, août, 1968.

general sobre el derecho de introducir conceptos “intensionales” tales como *intending*, *believing*, en un análisis que, por otra parte, permanece fiel a la notación simbólica y a los procedimientos de cuantificación. Y reclama la libertad de recurrir cuando sea necesario a conceptos intensionales: “si uno se rehusa a esta libertad se corre el riesgo muy grave de subestimar la riqueza y la complejidad del campo conceptual ofrecido a la investigación” (242).

Pues bien, es esta conexión entre extensionalidad e intensionalidad la que me parece que la fenomenología ha fundado en una teoría general de la relación de lo intencional y del sentido. Veo, de esta forma, entre filosofía analítica y fenomenología una relación que puede ser pensada en el interior de la fenomenología, sobre el modelo de la relación entre lógica formal y lógica trascendental. A este respecto la fenomenología representa el nivel de fundamentación y el análisis del nivel de efectuación.

Pero la conexión entre fenomenología y análisis no es menos fecunda en sentido inverso. En la medida misma en que el análisis representa el nivel de efectuación, el beneficio para la fenomenología es grande. Es incluso doble; primero, los conceptos de la filosofía analítica están técnicamente mucho mejor articulados; segundo, los equívocos entre psicología y fenomenología están claramente disipados.

Que los conceptos estén mejor articulados en los escritos de la filosofía analítica lo verifica de manera brillante el análisis precedente del concepto mismo de intención, concepto cardinal de la fenomenología. En efecto, es su empleo en la teoría del discurso el que nos permitió establecer la filiación de sus diversas acepciones. Ahora bien, el encadenamiento entre las tres figuras de la intención es del más vivo interés para nuestro problema de la comunicabilidad. Hemos pasado, en efecto, de una concepción en la que la intención es todavía muy próxima de la simple implicación (quien promete quiere decir —implica— que se coloca en la obligación de hacer) a la intención como deseo o creencia, que es propiamente la intención noética. De ahí pasamos a la intención como la esperanza de reconocimiento por el otro de la intención del locutor. Esta última merece propiamente el nombre de intención de comunicabilidad y su concepto representa la punta más avanzada de nuestro análisis del discurso en cuanto fundamento de la comunicabilidad. Ella designa esa flecha del discurso que ya no se orienta hacia el sentido o la referencia, hacia lo que se dice o aquello de lo que se habla, sino hacia aquel a quien se habla; es propiamente la intención de dirigirse o de enviar. Es la que está implícita en la definición elemental de donde partió esta exposición: el destinador envía un mensaje al destinatario. Todos los términos de esta definición aluden a esta intención de comunicabilidad. Tal es el primer beneficio que la fenomenología de la intención saca del análisis, una articulación y una jerarquización de sus conceptos en función de su papel en el discurso mismo. De esta forma se ve que el análisis responde por muchos conceptos de intención a la fenomenología, la

cual suministra de algún modo lo trascendental de todos estos conceptos. Es este aspecto trascendental de todas las formas de intención el que expresábamos desde el comienzo de esta exposición cuando hablamos de la exteriorización intencional del acontecimiento de habla en el discurso.

Pero el segundo beneficio no es menor. Decíamos, gracias al análisis, que la fenomenología se libra de toda confusión con la psicología. En efecto, lo que hemos practicado es una fenomenología lingüística constantemente diferenciada de una fenomenología psicológica. Y es precisamente porque rompió con la Psicología por lo que esta fenomenología puede reconocer el verdadero estatuto de los actos mentales en el funcionamiento del discurso, a saber, su estatuto noético. Lo noético, hemos dicho antes, es lo psíquico (o lo mental) subsumido por lo semántico; es por esto que lo semántico ha podido ser constantemente el hilo conductor en el análisis de lo noético.

Este reconocimiento de lo noético en su ligazón con el discurso proporciona la conclusión de esta exposición. Dos preguntas se plantean en el horizonte de nuestra investigación: ¿de la vida de un sujeto, qué es lo que pasa a la comunicación? y ¿qué es fundamentalmente incomunicable?

Las dos preguntas y las dos respuestas van juntas, como van juntos lo decible y el fondo indecible sobre el cual éste se levanta.

En efecto, lo que es esencialmente comunicable por el discurso es lo *noético*, es decir, esa parte intencional de la vida que es articulable en un *logos* y que se deja decir en el movimiento no interrumpido del sentido, a favor de todas las alusiones auto-referenciales del discurso.

Simultáneamente y por contraste, podemos decir que lo incomunicable es lo *psíquico* en cuanto tal; es decir, esa parte no intencional de la vida, esa manera como lo vivido se encadena consigo mismo, ese flujo de acontecimientos ligados transversalmente por el tiempo, esa pertenencia de los acontecimientos a la misma serie, a la misma esfera y al mismo cerco. Lo psíquico, en una palabra, es la soledad de la vida que, con intermitencia, el milagro del discurso viene a socorrer.