

# Selecciones

## Entre relativismo y fundamentación última. Convergencias y divergencias en la orientación hermenéutico- pragmática en la filosofía

Peter Bachmaier

Lo que se ha dado en denominar «giro hermenéutico-pragmático» es una calificación que puede reclamarse desde muy diferentes posiciones filosóficas que, en algunos casos, no mantienen en común más que esta denominación. La pluralidad de formas de recepción de Wittgenstein es una de las principales causas de estas divergencias y el cuestionamiento de la razón práctica, cuando no de la filosofía en general, una de sus consecuencias más relevantes.

La filosofía orientada de modo hermenéutico-pragmático se extiende desde la «fundamentación última» de Apel hasta la «filosofía postfilosófica de la narración de historias» según Rorty. En un sentido más preciso, hay que descubrir en el «pragmatic-hermeneutic turn» «un giro reflexivo-filosófico, un progreso en la reflexión» (Böhler, 269) aunque de un modo empíricamente diferente. Los signos distintivos tópicos del giro pragmático son la superación del «solipsismo metódico», la consideración de la separación cartesiana sujeto-objeto en favor de una relación sujeto-sujeto-objeto, un distanciamiento consecuente del objetivismo teórico-científico de la ciencia unificada y el hacer valer la comprensión y la experiencia como sucesos tanto comunicativos como dialógicos o polilógicos. A esto hay que añadir en ámbitos parciales una ética del discurso conformada según las normas del discurso. Hay que sostener esta caracterización con conciencia de su poca claridad, ya que unifica conceptos filosóficos muy diferentes bajo una noción.

Böhler presenta una compacta determinación del giro pragmático-transcendental en *Die pragmatische Wende*. Para ello, parte de la obra de

Skjervheim *Objectivism and the Study of Man*<sup>1</sup>, en la que éste pone entre la espada y la pared el objetivismo metódico-behaviorista de Naess, introduciendo así el giro pragmático noruego.

En la primera parte Skjervheim critica el objetivismo y el naturalismo metódicos, «que es una de las dos consecuencias metodológicas de la división del mundo que hace Descartes en...sujeto y...objeto» (Böhler, 265 s.). Admitiendo tácitamente el giro lingüístico del empirismo lógico, pasa a «reflexionar de modo hermenéutico y pragmático-lingüístico... el intento analítico de fundamentación del programa objetivista de la carencia de sentido» (266). A partir de Morris, considera la dimensión pragmática no sólo como la más abarcante de la semiosis, sino que muestra «que ella es quien fundamenta el sentido y posibilita la validez en el contexto social, tanto de las “vivencias de la conciencia” como de “una conciencia transcendental en general”» (267). En la segunda parte de su trabajo Skjervheim formula de forma nueva el tema de la intersubjetividad, preparando así «la concepción hermenéutico-transcendental y pragmático-transcendental en la línea en la que Apel desarrollará posteriormente el a priori de la comunidad real de comunicación» (ibid.). El sentido sólo se puede investigar como algo que tenemos en una comunidad real lingüística y práctica.

Skjervheim se acerca, así, a la «superación del esquema sujeto-objeto de la modernidad en su conjunto» (ibid.). Pero esto significa también la superación de la conciencia independiente de la comunicación o del solipsismo metódico. De este modo, proporciona «la plataforma para el *giro pragmático* de la filosofía que, según Böhler, es esencialmente distinto del “linguistic turn”» (ibid.) porque «el “linguistic turn” del empirismo lógico era un proyecto que aún conectaba el solipsismo metódico con el objetivismo del lenguaje extensional» y porque «la crítica fenomenológica de Husserl al objetivismo aún procedía del solipsismo metódico», mientras que sólo se puede hablar de giro pragmático «cuando se han reconocido los dos errores metódicos fundamentales de la modernidad» (267/8).

Se podría indicar aquí que el último Wittgenstein establece el giro pragmático como una consecuencia de la paradoja del *Tractatus*, por lo que se podría considerar el giro pragmático también como giro del «linguistic turn». En mi opinión, tal concepción se podría justificar de muchas formas desde Apel hasta Lyotard o desde Wright.

Haga expresa la intersubjetividad del uso de los signos con las siguientes palabras: «Sólo nos relacionamos con los signos con significados idénticos para todos en tanto que también nos damos por aludidos recíprocamente cuando nos referimos recíprocamente a signos con significados idénticos para todos» (268). Con esto ha expresado la plataforma del «pragmatic-hermeneutic turn», reproduciendo también una concepción que pertenece al núcleo central de Wittgenstein. En el último Wittgenstein, el «linguistic turn» se convierte en una reflexión sobre las reglas y sobre la praxis, o en una reflexión pragmática.

La apreciación de Böhler acerca de que el «pragmatic-hermeneutic turn»

---

<sup>1</sup> El estudio de Skjervheim ha aparecido en dos partes en *Inquiry*, 17.

significa un progreso en la reflexión es correcta sin lugar a dudas. Pero también hay que hacer constar empíricamente que este progreso no significa lo mismo para todos los filósofos orientados hacia la hermenéutica-pragmática (y de esto es, de nuevo, culpable Wittgenstein) que para Böhler, es decir:

«Mediante la reflexión sobre la comunicación (o sus rasgos constitutivos) como condición(es) de posibilidad del sentido y la validez, se obtiene la superación de aquel esquema cartesiano fundamental en la modernidad: el "sujeto" se muestra como un interlocutor competente en la comunicación en el seno de comunidades reales y también en referencia a una comunidad ideal de argumentación anticipada contrafácticamente; el "objeto" se muestra como contenido [Inbegriff] de los temas de comunicación en la comunidad ilimitada de comunicación de la humanidad.» (269)

Skjervheim contribuye al giro pragmático-hermenéutico al internarse en el «análisis pragmático-lingüístico de la comprensión como una experiencia comunicativa» (270), pero no puede recoger todos los frutos de su trabajo porque aún se sirve «del "subjetivismo" de la tradición existencialista-fenomenológica directamente contra el objetivismo.» (ibid.).

Esto puede bastar para caracterizar el «pragmatic-hermeneutic turn», que no es solamente un giro pragmático-transcendental, como un término de moda en los últimos tiempos para caracterizar la orientación pragmático-hermenéutica de la filosofía. A continuación sacaré a relucir diversos textos.

En la primera parte me ocupo de los orígenes de la pragmática en Noruega, tal y como los presenta D.Böhler bajo el punto de vista crítico de la denominada «pragmática de Frankfurt» (1)<sup>2</sup>. En la segunda parte me ocupo de otros filósofos hermenéutico-pragmáticos que discuten en parte directamente, en parte indirectamente con la «pragmática de Frankfurt» (2). En unas pocas observaciones conclusivas formulo la cuestión de si los contendientes no podrían llegar a confluir en uno u otro punto (3).

## 1.

Böhler persigue dos objetivos en su artículo «Wohin führt die pragmatische Wende», con el que participa en el volumen colectivo coeditado por él mismo y titulado *Die pragmatische Wende*. En primer lugar, quiere proporcionar al lector alemán una panorámica de la tradición filosófica noruega desde Naess hasta la discusión pragmática actual. En segundo lugar, quiere aclarar en una crítica pragmático-transcendental de los distintos artículos,

---

<sup>2</sup> La expresión «pragmática de Frankfurt» no debe difuminar ciertas diferencias que existen, por ejemplo, entre Habermas y Apel, a pesar de encontrarse muy próximos, ni tampoco que Böhler, por ejemplo, propone una relación intelectual pero no regional entre ellos. Sobre la gran obra de Böhler *Rekonstruktive Pragmatik*, cfr. *Philosophische Rundschau*, 35 (1988), pp. 198 ss.

que con la reflexión pragmático-transcendental se ha alcanzado un nivel de reflexión que ya no se puede rebasar en tanto que se argumente filosóficamente y cuando uno se sabe y se hace responsable como interlocutor filosófico en el discurso. En este sentido, entiende su artículo como el de un «interlocutor en el discurso» (272), lo cual no encaja con el acuerdo general, según se aclara en las respuestas de Johannessen, Rossvaer y Nordenstam. El libro representa en su conjunto una disputa familiar en el seno del «pragmatic-hermeneutic turn», que descansa, al menos en parte, en una diferente herencia de Wittgenstein.

El volumen contiene artículos de Skjervheim, Tranøy, Johannessen, Øfsti, Haga, Meløe, Gullvåg, Måseide, Hellesnes, Rossvaer, Nordenstam, Skirbekk, Fjelland así como el de Böhler con las correspondientes respuestas. Me voy a orientar hacia el trabajo de Böhler porque en él se aclara la posición pragmático-transcendental. Ahora omito la exposición del «pragmatic-hermeneutic turn», presentada anteriormente (p. 1 ss.). Sólo quiero indicar que a Øfsti y a Haga se les considera a la altura del nivel de reflexión pragmático-transcendental.

Me parece que el principal deseo de Böhler es poner en juego la llamada «pragmática del juego lingüístico» frente a la pragmática transcendental. Para ello, diferencia entre los pragmáticos noruegos como «una escala completa que se extiende desde la “praxeología” pragmática de Wittgenstein a través de... Meløe sobre la ética analítico-lingüística de la ciencia y la *pragmática formal* de Tranøy hasta los *pragmáticos transcendentales* analíticos... Gullvåg... y hasta los más próximos pragmáticos transcendentales orientados dialéctico-hermenéuticamente... Skirbekk... Haga... y ... Øfsti» (271/2).

En conjunto, encuentra en todos «el método del *análisis de ejemplos* y también la pregunta por los presupuestos pragmáticos» (272).

Böhler se dedica primero al estudio de la praxeología<sup>3</sup> de Meløe entendida desde Wittgenstein y Heidegger. Acentuando el «papel constitutivo del saber de la acción en el mundo de la acción» (273) se une a la crítica de Skjervheim del objetivismo «así como también a la reconstrucción pragmático-transcendental de la acción comunicativa y de la argumentación en tanto que acción comunicativa» (ibid.). Pero existen dos diferencias.

Mediante su concentración en acciones monológicas cotidianas muestra Meløe de forma socio-ontológica un «pensar visual» [«Augendenken»] (Kühl) (274) en el que quedan escondidas tácitamente pretensiones que descubre la pragmática transcendental. Filosóficamente queda, como la globalidad de la pragmática del juego lingüístico, «instalado teórico-fenomenológicamente», debido al pensar visual mientras la pragmática transcendental es «reconstructivo-reflexiva» (ibid.). De este modo la pragmática del juego lingüístico, «debido a su irreflexividad concentrada en la cosa» no puede «ya recuperar la herencia de la razón cartesiana de una reflexión sobre el sujeto de conocimiento», que es lo que quiere la pragmática transcendental. La diferencia esencial entre la pragmática del juego lingüístico y la pragmática reconstruc-

<sup>3</sup> Cfr. SKIRBEKK, G. (edit.), *Praxeologie*, Bergen 1983.

tiva consiste en:

«que ésta se sitúa autorreflexivamente con la mirada en el espacio dialógico del acuerdo y del discurso argumentativo, mientras aquella, concentrada en el objeto, dirige su mirada a los espacios especiales práctico-vitales de las formas de la praxis y de los juegos del lenguaje. La pragmática trascendental es una reflexión mediadora entre el sujeto y el objeto del conocimiento.» (ibid.)

Una posición intermedia podría ser que la pragmática del juego lingüístico compensara la pobreza de experiencia de la pragmática trascendental en tanto que «mayéutica del discurso».

Böhler ve en el artículo de Meløe con el que colabora en este libro, «un fragmento del diálogo entre la pragmática del juego lingüístico y la pragmática trascendental» (275). Meløe critica la tesis de Øfsti acerca de que el concepto wittgensteiniano de juego del lenguaje no puede explicar la traducción de una lengua en otra. Ahora bien, en mi opinión, los ejemplos de Meløe están totalmente en situación de mostrar cómo puede tener lugar la traducción en condiciones reales y que la traducción no es siempre lo mismo. Para Böhler, Meløe sigue siendo irreflexivo y resalta que es «posible por principio sostener una conversación en el plano de las relaciones discursivas sobre las posibilidades y límites de la conversación directa y, así, también de la traducción inmediata» (278). Es más, continúa diciendo:

«El propio Meløe pretende esta posibilidad del discurso como foro imparcial para comparaciones interculturales y como procedimiento que nos permite “seguir hablando imparcialmente entre nosotros” (Toulmin) en el metaplano. Por ejemplo, cuando considera plena de sentido la búsqueda de analogías entre las formas de la praxis del lenguaje de los indios.» (ibid.)

Para Böhler es posible un progreso tanto para los europeos como para los indios, desde el metaplano del discurso acerca de las condiciones de sentido del acuerdo. Así pues, su conclusión es:

«En su crítica a Øfsti, Meløe no deja totalmente claro que la pragmática trascendental no trata de desarrollar el concepto de una comunidad moral desde una comunidad de lenguaje (real, concreta), sino desde la comunidad de un lenguaje en general, que está presente en cada lenguaje concreto en la forma de estructuras lógico-lingüísticas universales, y desde la comunidad universal de argumentación en general.» (279)

Y, precisamente aquí podría preguntar un auténtico pragmático en la línea de Wittgenstein si ese camino permanece aún abierto para nosotros, o si tenemos que pasar a una pragmática autoconstructiva de la conversación.

Böhler considera a Meløe como célula germinativa de la pragmática noruega del juego lingüístico y en torno suyo a Johannessen, Roosvaer y Nordenstam.

Para Böhler, Johannessen ofrece la oportunidad de preguntar si el practicismo del juego lingüístico o contextualismo es una radicalización o una autodestrucción de la filosofía. Johannessen «representa la des-transcendentalización de un “pragmatic turn” orientado de forma hermenéutico-histórica y estética». Su contextualismo excluye, como en el caso de Rorty, «las pretensiones universales de validez del concepto de razón y también del discurso reflexivo filosófico» (281). Para ello, agudiza «la problemática hermenéutica de los diferentes horizontes» (ibid.). Según Böhler, Johannessen advierte que es natural relacionar la filosofía del lenguaje de Wittgenstein con la pragmática transcendental pero construye mal este camino porque se apoya en la filosofía transcendental pre-pragmática (282). En la concepción de Johannessen se produce la catástrofe de que la praxis «sea el fondo escarpado de la formación de conceptos» (ibid.) y de que «sólo sea también una articulación particular de la forma de vida... de una comunidad lingüística». Böhler pasa por alto claramente el concepto de «totalidad» que aparece en Johannessen, que podría poner en juego una cultura universal, así como la totalidad substancial hegeliana de las determinaciones de la razón, por lo que critica a Johannessen desde el plano del relativismo y pregunta qué significa tal practicismo o contextualismo 1.º para el sentido y la validez de la praxis de los teóricos y 2.º para el sentido y la validez de la argumentación del propio Johannessen.

Y significa: 1.º la «pérdida en la cultura de la razón», 2.º Johannessen tiene su punto de vista en el euro-americanismo y no dispone ya de un punto de vista racional imparcial (284).

Así se extiende la objeción de la autodestrucción, cuando las reglas pragmáticas de consistencia han de servir como «Rubicón hacia la pragmática transcendental» (285). Naturalmente, el relativismo se convierte en autocontradictorio. Pero se pregunta si Johannessen es realmente relativista.

Gullvåg, que fue escéptico, «muestra que a los que argumentan les surge la pregunta pragmático-transcendental en cuanto comienzan a rendir cuentas acerca de su argumentación» (286). Gullvåg considera que en la comunicación asumimos un «marco de presuposiciones» (287) que sólo se puede negar incurriendo en contradicción pragmática. De forma parecida Skirbekk presentaba una posición crítica del sentido ya en 1967 o 1971 en *Truth and Preconditions*. Construyendo a partir de ella producía una mediación entre «la perspectiva analítico-lingüística y la de Frankfurt» (ibid.).

Hellesnes intenta una «mediación entre el “concretismo” metaético y la ética de la comunicación o del discurso fundamentada de forma pragmático-transcendental» (288). Pone el ejemplo de un «socrático cotidiano» que tiene que arreglárselas con una situación espinosa. Böhler resume lo siguiente como la más fuerte objeción contra Apel:

«Sin la competencia conceptual de la clarificación de la situa-

ción y sin la discusión paradigmática del socrático cotidiano, “la ética normativa fundamentada de modo pragmático-transcendental resultaría abstracta, general e impotente en la práctica”.» (289)

Skirbekk critica analíticamente el interés técnico de Habermas como insuficiente para el conocimiento de la naturaleza. Böhler resume su consecuencia más importante en la siguiente frase: «La pragmática de Habermas no nos aporta nada para la clarificación y orientación de la relación con la naturaleza en la crisis ecológica» (290).

En el ejemplo de Tranøy, al que sitúa en la mitad de su «escala» (290), contrapone Böhler la irreflexibilidad frente a la no-recusabilidad. La no-recusabilidad no significa ni falibilidad ni irreflexibilidad (292). A Habermas se le considera como pragmático formal, «del lado de Tranøy, debido a su relación con la fundamentación última (292/3) Por eso, hay que convencerlo consecuentemente con Tranøy de incurrir en inconsistencia pragmática (294).

La cuestión se toma de nuevo explosiva cuando Böhler enfrenta el pragmatismo moral aristotélico de Nordenstam a la pragmática transcendental, pues ahí «se cuestiona el propio concepto de razón práctica». Me resulta difícil la conclusión de esta discusión porque, al contrario que Böhler, tomaría partido más por la «competencia moral» y por el «principio de consideración» de Nordenstam antes que tacharlo de irreflexividad o de incurrir en «petitio principii por un error de razonamiento de carácter genético» (296). Por otra parte, Nordenstam aporta un ejemplo sobre el apartheid según el cual podría imaginarse un principio bajo el cual se podría argumentar tanto a favor como en contra del apartheid. Pero, tal principio no podría ser, con seguridad, universalizable, ya que bajo un principio universalizable no se puede tratar desigualmente a los sujetos morales. Böhler destruye este argumento de Nordenstam muy ampliamente. Por otra parte, este resumen de la ética del discurso de Böhler podría conducir a malentendidos. La siguiente explicación es clara:

«Como reconstrucción pragmática reflexiva, la pragmática transcendental quiere explicar ...*la razón* como el *espacio dialógico* del *sentido* intersubjetivo y de la validez intersubjetiva. Por eso... se trata de mostrar que este espacio dialógico es a la vez un espacio ético-discursivo y, de ahí, que la razón es a la vez razón práctica.» (297)

Pero, entonces no me parecen suficientemente claras las tres determinaciones de las normas del discurso en su formulación abreviada:

(1) La norma de consistencia pragmática, cuyo cumplimiento es la condición para que una intervención pueda calificarse de discurso y para la responsabilidad del que interviene ante sí mismo; (2) La norma doble de la autonomía del discurso (2.a: «sólo pueden valer los argumentos, ¡no las instancias ajenas a la argumentación!» y «tomar en serio todo argumento con

sentido») y de la cooperación en el discurso (2.b: «¡hay que cooperar con los demás como interlocutores con los mismos derechos!»); (3) El principio ético-discursivo como principio moral regulativo: «debéis esforzaros por alcanzar el consenso argumentativo y unas condiciones de argumentación que se aproximen a las de una comunidad ideal de comunicación».

Sólo voy a formular tres preguntas: 1. «¿Qué significa el criterio de sentido que entraña la explicación de Böhler?» 2. «¿Puede ser autónomo un discurso, o se refiere Böhler aquí al imperativo legal?». Autónomo sólo puede serlo un sujeto. 3. «¿En qué medida podemos esforzarnos, en tanto que hombres, por alcanzar las condiciones de comunicación que nos aproximen a las de una comunidad ideal de comunicación?».

Böhler indica, en contra de Fjelland, que en la ética del discurso se trata de una «responsabilidad indirecta» ante las generaciones futuras. Así, se podría fundamentar, además, una ética ecológica indirecta.

Para terminar Böhler discute el intento de Måseide de buscar, con Merleau-Ponty y partiendo del lenguaje, un «sentido primordial» prelingüístico; queda claro que el sentido sólo se nos abre en el lenguaje. A pesar de todo, sostengo que la discusión con Merleau-Ponty es interesante. También Apel habla del «a priori corporal»<sup>4</sup>.

## 2.

De una forma más o menos analíticamente neutral voy a intentar elaborar ahora algunas ideas de otros filósofos del «pragmatic-hermeneutic turn». No entiendo que sea tarea de esta discusión realizar una crítica ilustrada a lo expuesto anteriormente. Además, en la mayoría de los casos hay ya críticas pragmático-formales o pragmático-transcendentales.

2a) El libro de Dascal titulado *Pragmatics and the Philosophy of Mind I, Thought in Language* es la primera parte de una investigación aún mayor, pues junto con el Prólogo y la Introducción contiene sólo una primera parte, subdividida en dos apartados, que se ocupa del «pensamiento en el lenguaje» con los subapartados titulados «Transparencia» y «Carácter indirecto». La introducción trata de la metáfora del «lenguaje como espejo de la mente» (Mind). Hay que destacar su distinción entre «psicopragmática» y «sociopragmática», teniendo que ver la primera con el uso lingüístico y la segunda con el uso comunicativo del lenguaje (45).

Los grandes pensadores del lenguaje, desde Locke pasando por Leibniz hasta Sellars han observado una «relación íntima entre lenguaje y conocimiento» (1)\*. Y en este sentido, el tema de Dascal es: «cómo el pensamiento y el lenguaje interactúan en el uso del lenguaje» (9). Más adelante dice que su punto de vista define «un nuevo campo de investigación en la relación entre lenguaje y mente» (ibid.). Así pues, se trata de una nueva tematización

\* Cfr. por ejemplo, K.-O. APEL, *Transformation der Philosophie*, vol. 2, p. 113.

de la relación entre lenguaje y mente, en la que diferencia de modo totalmente pragmático-formal entre «competencia pragmática» y «competencia gramatical» y piensa que se puede obtener la más fructífera comprensión de la teoría del uso (theory of use (17)) en la «relación especular entre mente y lenguaje» (ibid.). Esta frase podría apuntar en dirección a Wittgenstein.

En la investigación de la pragmática Dascal descubre algo que también es válido para el «pragmatic-hermeneutic turn»: «la “pragmática” designa un grupo de problemas -una “problemática”... -más que una disciplina sólidamente establecida» (20). Aquí se podría abandonar el intento de encontrar una vía fundamental y precisa para la delimitación de la pragmática (32). En este punto podría ser de ayuda la sustitución de la diferencia entre «significado del hablante» y «significado de la frase» por el «significado de la manifestación», tal y como hace Grice superando así el abismo entre ambos (33). Dascal propone que se considere que la pragmática está conectada básicamente con la determinación «significado del hablante» y la semántica con las otras dos (34). Por la introducción del «significado de la manifestación» no es necesario sobrecargar ni a la semántica ni a la pragmática (36). La opinión habitual del hablante concierne al «significado de la manifestación» que está regido por reglas del lenguaje (37). El «significado del hablante» está detrás de aquél y concierne más a las normas acerca de cómo se debe usar el lenguaje (ibid.). Esto se podría interpretar en la dirección de la «pragmática de Frankfurt» y cuando se dice que «la comunicación es un tipo de conducta basado en los principios de la racionalidad» (163) parece traslucirse el punto de vista de la racionalidad que exige Habermas, aunque Dascal no lo nombre. Dascal parte de Watzlawick y encuentra que se equipara la comunicación a sus aspectos pragmáticos (43). Pero Dascal también conoce la equiparación entre pragmática y psicología y son precisamente los aspectos psicológicos los que conectan a la pragmática con la filosofía del espíritu (52), con lo que la contraposición con la «pragmática de Frankfurt» se hace clara. En la página 86 habla de nuevo de un «principio regulativo», pero dice también que el uso de performativos explícitos es la excepción.

En Dascal se podrían encontrar elementos que apuntan en la dirección de Apel y Habermas, pero también hay otros ejemplos diferentes. Globalmente considero que Dascal está fuertemente marcado lingüística y analíticamente y en su artículo «Contextualism» se declara partidario de un contextualismo moderado frente a uno radical.

2b) Con su obra *In den Netzen der Lebenswelt*, recopilación de trabajos realizados entre 1978 y 1984, nos lleva Waldenfels a un uso (forma de vida) de la expresión «mundo de la vida» que ya no es husserliano sino más bien wittgensteiniano. Merleau-Ponty desempeña un gran papel, pero Waldenfels discute también con Habermas. Su espectro abarca desde Husserl hasta el

---

\* En lo que sigue, el autor cita abundantemente la obra de Dascal manteniendo la versión original en inglés. Estas citas se presentan traducidas al castellano para facilitar la lectura, respetándose en todo momento el entrecomillado. (N. del T.)

postmodernista Castoriadis. Pretende hacer valer la pluralidad del mundo de la vida frente a todos los reduccionismos:

«Si el “mundo de la vida” fuera solamente el mínimo común denominador bajo el que se pudieran unir fenomenólogos, hermenéutas, pragmáticos universales, pragmáticos trascendentales, y marxistas críticos además de teóricos de la sociedad, de la historia y de la literatura, entonces quedaría demasiado poco de la roca primitiva del lenguaje.» (7)

Ya en el prólogo dice contra Husserl:

«Me atrevo a poner en duda que “el” mundo de la vida proporcione un fundamento unitario y unívoco para todas las formaciones cotidianas de sentido, las construcciones científicas y las reglamentaciones institucionales y que la limitación de provincias de sentido históricas y culturales tenga que quedar siempre recogida en una teleología universal de la razón.» (8)

Considera más bien, algo así como una *dispersion* en el sentido de Foucault o una *dissémination* en la línea de Derrida (9). Lo entiende del siguiente modo:

«La ratio se divide en una pluralidad de *racionalidades* (e irracionales), la contingencia y el conflicto se infiltran en el núcleo de la razón y generan cuestiones ajenas a la concepción clásica de la razón. Mi discusión de los conceptos de regla de Wittgenstein y Winch, de la tesis de racionalización de Habermas y del análisis del discurso de Foucault debe estimular estas cuestiones. En la búsqueda de la *procedencia de las normas prácticas desde el mundo de la vida* he llevado finalmente el asunto a un extremo peligroso.» (9)

El telos al que aspira es «una razón que se corporaliza, se dispersa, se condensa, se modifica en el mundo de la vida, un orden material de las cosas y no una mera reglamentación formal del comportamiento, pero sí un orden inacabado que deja espacio para lo otro, para lo extraordinario.»

En este sentido, Waldenfels rechaza en su primer artículo el «retorno a las razones últimas» en la «idea de fundamentación» de Husserl (15). El concepto de Waldenfels se dirige contra la concepción de Husserl de un núcleo del mundo «que se ha de preparar abstractamente desde fuera», accesible para todos como «mundo de la simple experiencia intersubjetiva» (17). Waldenfels no confía ni en un «recurso a *realidades elementales*» ni en una «anticipación de *reglamentaciones universales*» (26). Su mundo de la vida es «una *red y una cadena de mundos particulares*» (27) y en los ordenamientos del mundo respectivos subyacen «*condiciones contingentes y contextos históricos*» (28). En esto considera Waldenfels que su concepción de aproxima a

Kuhn y Feyerabend. Con la mirada puesta en la pragmática trascendental dice:

«En la *filosofía* parece encontrar su fin este modo diferenciador de mirar, cuando se parte de que descansa y se derrumba con la pretensión de inaugurar un modo de mirar universal y totalmente abarcante y de aportar razones últimas para todos sus enunciados.» (30)

Waldenfels mantiene firme su «entrelazamiento de mundos particulares como una unidad en las diferencias» (31) y opina con Wittgenstein: «Lo que los hombres hacen valer como justificación muestra cómo piensan y cómo viven» (32). No considera que su concepción sea un «relativismo» (ibid.), pero exige un «mantenimiento de las diferencias» y «tolerancia para las ambigüedades» (ibid.).

Con esto creo haber caracterizado en cierto modo la posición de Waldenfels; sólo quisiera añadir que al «diálogo» le contrapone el «polílogo». En una visión global creo poder decir que Waldenfels usa consecuentemente las diferentes formas de vida contra una hiper-reglamentación, indicando así una vía post-wittgensteiniana para una percepción no relativista del auténtico diálogo humano.

2c) Bubner conecta la filosofía práctica con la filosofía de la historia en su libro *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen*. Así le adjudica un valor especial a Aristóteles y a Hegel. El resumen podría ser el siguiente: «La clarificación de la estructura propia de las realizaciones prácticas hace posible una nueva fundamentación de las normas históricas desde las máximas del mundo de la vida» (8). Sin mencionarla, pero contra la pragmática trascendental, se dice:

«Un menosprecio de los sujetos prácticos no queda sin consecuencias, pues el sujeto *teórico* puede revestirse de una pretendida competencia en cuestiones de razón ética mediante el cuestionable papel de un rey de filósofos. Los teóricos pueden sumarse también al diálogo ideal según el modelo de la comunidad de investigadores y darle a su pretensión de gobierno una apariencia democrática. Sea de modo individual o una élite ilustrada, la teoría se somete erróneamente a la praxis. En lugar de concepciones prácticas aparece el decreto y el mundo ético se vacía en hipótesis contrafácticas.» (200)

Aún cuando probablemente este argumento de Bubner no afecte a la pragmática trascendental, su punto de partida me parece que hace esperar buenos resultados de cara a alcanzar una eticidad concreta que, naturalmente, no podría situarse detrás del nivel de la filosofía trascendental transformada.

2d) Con sus libros *Das postmoderne Wissen* y *Der Widerstreit* Lyotard representa una variante del «pragmatic-hermeneutic turn» posiblemente insostenible, pero no por ello carente de interés.

En *El saber postmoderno* intenta exponer Lyotard, apoyándose en los juegos de lenguaje de Wittgenstein, el factum de la deslegitimación de los grandes relatos en la actual actividad intelectual y al mismo tiempo elevar la deslegitimación a la categoría de principio, lo cual es, en cierto sentido difícil, pues como considera Rorty refiriéndose a Derrida, una deslegitimación carece de sentido sin legitimación. Lyotard no describe sólo el factum de la deslegitimación, sino que pretende deslegitimar el discurso de Habermas. Según Lyotard, la «pragmática social» no posee

«la “sencillez” de la científica; es un coloso consistente en ir encadenando redes de claves de enunciados heterónomos (denotativos, prescriptivos, performativos, técnicos, evaluativos, etc). No hay ninguna razón para aceptar que se puedan determinar metaprescripciones que sean comunes a todos estos juegos del lenguaje y que un consenso revisable, como el que impera en un determinado momento del tiempo en la comunidad de los científicos, pueda abarcar el gran número de metaprescripciones que regulan la cantidad de enunciados que circulan en una comunidad. Más bien, la decadencia actual del relato de legitimación, tanto si es tradicional como “moderno” (emancipación de la humanidad o el devenir de la idea), está conectada precisamente con el cometido de esta convicción. Del mismo modo, la pérdida de esta convicción es lo que sustituye la ideología del “sistema” por su pretensión totalizante y lo que pone de manifiesto el cinismo de su criterio de performatividad.

«Por estos motivos no parece ni posible ni aconsejable el estudio del problema de la legitimación orientándose como Habermas, a la búsqueda de un consenso universal con la ayuda de lo que él llama *discurso*, es decir, del diálogo de la argumentación.» (188/9)

Importantes argumentos, ante los que sólo cabe preguntar si afectan a Habermas. Frente al discurso pone Lyotard el desacuerdo [Dissens], pero tampoco prescinde de la legitimación, por lo que habla de una legitimación por paralogía (175 ss.). Y además hay que llegar a la justicia en vez de al consenso (190).

«El consenso se ha convertido en un valor anticuado, pero no así la justicia. Por eso hay que alcanzar una idea y una praxis de la justicia que no estén vinculadas a la del consenso.

«El reconocimiento de la heteronomía de los juegos del lenguaje es un primer paso en esta dirección... El segundo es el principio de que cuando hay un consenso acerca de las reglas que definen cada juego y los “rasgos del juego” que en él se realizan, entonces

este consenso *debe* ser local, es decir, alcanzado por los interlocutores actuales y objeto de una disolución eventual. Así pues, se orienta hacia múltiples argumentaciones finales, podríamos decir, argumentaciones que tienen como objeto metaprescripciones y que están limitadas espacio-temporalmente.» (190/1)

Ha sorprendido a algunos que el libro *Der Widerstreit* siga al saber post-moderno. Yo lo encuentro consecuente. Lyotard llama contradicción «al caso...en el que al demandante se le ha privado de su prueba» (27). Esta podría ser la situación en caso de colisión entre juegos del lenguaje. Un ejemplo es la débil argumentación de Faurisson de que no existen cámaras de gas porque no ha encontrado ningún testigo ocular. Lyotard apuesta por la heterogeneidad de los tipos de discurso y no encuentra junto con Wittgenstein nada menos que a Kant como testigo:

«En la introducción a la tercera *Crítica* no sólo se reconoce la dispersión de los tipos de discurso, sino que se lleva al punto en el que el problema consiste en encontrar “puentes” entre estos tipos heterogéneos de discurso.» (218)

2e) Los doce artículos escritos entre 1972 y 1980 que forman las *Consequences of Pragmatism* de Rorty pueden ayudar a comprender mejor su libro *El espejo de la naturaleza*, aunque también pueden leerse independientemente. Los artículos son «intentos de sacar consecuencias desde una teoría pragmática de la verdad» (XIII). La verdad no es algo acerca de lo cual se deba tener una teoría filosófica interesante. Verdad es el nombre «de una propiedad» común a distintas declaraciones [statement] y los pragmatistas dudan «de que haya mucho que decir acerca de esta característica común» (ibid.). Algo parecido ocurre también con el predicado «bueno». La filosofía sólo puede declarar «lo que Sellars llama “un intento de ver cómo las cosas, en el sentido más amplio posible del término, permanecen unidas, en el más amplio sentido del término”» (XIV). En este sentido, los pragmatistas dicen que la mayor esperanza para la filosofía es «no practicar la filosofía» (XV). En la filosofía contemporánea, el pragmatismo está considerado como «un movimiento filosófico pasado de moda» (XVIII), aunque para Rorty conduce a una «cultura post-filosófica» (XXXVII). Tomando esta referencia, yo hablo de la «filosofía post-filosófica de la narración de historias» en Rorty, porque él propone en diversos lugares que se cuenten historias en vez de hacer filosofía. Rorty entiende la pragmática en el sentido originario de James y Dewey, reconociéndole a Dewey su mérito como pedagogo. En una cultura post-filosófica:

«otra esperanza nos llevaría a leer en las bibliotecas y añadir nuevos volúmenes a los que encontramos. Presumiblemente sería

---

<sup>3</sup> Para mayor detalle cfr. *Philosophische Rundschau*, 34 (1987), p. 161 ss.

la esperanza de ofrecer a nuestros descendientes un modo de describir los modos de describir que habíamos encontrado -una descripción de las descripciones que la raza ha propuesto hasta la fecha. Si se considera que "nuestro tiempo" es como "nuestra visión de tiempos anteriores" de forma que, a la manera hegeliana, cada edad del mundo recapitula todas las anteriores, entonces una cultura postfilosófica estaría de acuerdo con Hegel en que la filosofía es "su propio tiempo aprehendido en Pensamientos".» (XL)

Y en una cultura post-filosófica la filosofía no puede ser otra cosa (ibid). Se rechaza un punto arquimédico extra-histórico y se afirma lamentablemente que Hegel, Kuhn y Foucault hacen de «bêtes noires» (XLI). Rorty quisiera una sensibilidad «post-moderna» (XLIII). El siguiente pasaje habla por sí solo:

«La física es una forma de intentar hacer frente a otros trozos. Las matemáticas ayudan a la física a realizar su trabajo; la literatura y las artes ayudan a la ética a hacer el suyo. Algunas de estas investigaciones formulan proposiciones, algunas proponen narraciones, algunas pinturas. La cuestión de qué proposiciones afirmar, qué cuadros mirar, qué narraciones escuchar, comentar y volver a relatar, son todas cuestiones acerca de qué nos ayudará a conseguir lo que queremos (o acerca de lo que *deberíamos* querer).» (XLIII)

Me parece que este pasaje es en cierto modo la esencia del filósofo Rorty, influenciado por Dewey, Heidegger y el último Wittgenstein. También Hegel desempeña un cierto papel como pensador de la historia, aunque para Rorty también es válido lo mismo que para Dewey y Marx: quieren a Hegel «sin el espíritu absoluto» (47). Aún voy a reproducir algunos pasajes selectos de este libro, interesante al menos como fenómeno cultural. La potencia de la filosofía de Wittgenstein está en su «poder de cesar» [Aufhörenkönnen] (17 y 35 s.). Su filosofía apunta al «poder cesar» que puede verse en las deconstrucciones de las grandes narraciones de Dewey, Heidegger y Derrida hasta Wittgenstein. En Derrida el momento deconstructivo es interesante aún cuando Rorty considera: «Si no hay constructores no hay deconstructores» (108). Rorty tiene una concepción singular de la pragmática y le resulta quizás totalmente extraña la fundamentación última. Pero no por eso su libro deja de ser interesante.

2f) Entre los filósofos de habla inglesa R. J. Bernstein es el que ha intentado más intensamente tender puentes entre la filosofía anglo-americana y la europea. Para ello, parte de la «crítica de las relaciones de comunicación» (Henrich, McCarthy) de Habermas, quizás por estar fuertemente influido por él debido a su estancia en Frankfurt, abordándolas una y otra vez. Sus dos últimos libros, *Habermas and Modernity* y *Philosophical Profiles*, lo ponen de manifiesto. Si en *Praxis and Action* (Filadelfia 1971) ya intentó conectar la filosofía de la acción continental y la americana, los dos nuevos libros repre-

sentan una mediación directa de la conversación que, naturalmente, sólo se alcanza en cierto grado si es correcta la tesis de los *Profiles*: «Hoy estamos amenazados por un pluralismo grotesco y salvaje en el que ya ni siquiera sabemos cómo comunicarnos con los otros» (19).

Los *Profiles* reúnen los artículos clave de Bernstein sobre las obras de Rorty, MacIntyre, Heidegger, Gadamer, Habermas, Arendt, Dewey y otros. Así por ejemplo, contempla en este libro una coincidencia entre la «exigencia de Rorty de un sentido renovado de comunidad» y la crítica de las relaciones de comunicación de Habermas (18), descubriendo también profundas diferencias. Se podría decir que también Habermas y Apel comparten con el postmodernismo un elemento deconstructivo, a saber, la deconstrucción del solipsismo metódico, aunque ellos establecen una nueva construcción mientras en el postmodernismo se desconoce si se llegó a comprender el solipsismo y la «exigencia» de Rorty sigue siendo incierta. Hay que hacer mención especial de los artículos «Philosophy in the Conversation of Mankind», «What is the Difference that Makes a Difference? Gadamer, Habermas and Rorty», «From Hermeneutics to Praxis», «Why Hegel Now?» y «John Dewey on Democracy: The Task Before Us». Si añadimos «Heidegger on Humanism» se clarifican en estos trabajos motivos especialmente comunes que podrían llevarnos más allá de las diferencias.

Este libro es extraordinariamente valioso, pero las mediaciones que se buscan no se llegan a consumir, en mi opinión, sino que resalta aún con mayor claridad la separación, por lo que no voy a emprender una discusión detallada que nos obligaría a repetir mucho de lo que ya se ha dicho. En lo esencial, el libro es un reflejo de lo que ya se ha llamado pluralismo salvaje.

El libro de Habermas<sup>6</sup> es una recopilación de Papers sobre Habermas, con una amplia introducción a la filosofía de Habermas y una preparación muy neutral de los artículos recopilados, que con la excepción de dos aportaciones de Habermas aparecidas en otras revistas, se publicaron todos en *Praxis International*. Además de la introducción de Bernstein, contiene aportaciones de Giddens, Habermas, Jay, McCarthy, Rorty, Wellmer y Whitebook. Sólo voy a resaltar el artículo de Rorty *Habermas and Lyotard* porque sugirió a Benhabib que Rorty y Lyotard muestran también dogmatismo y contradicciones pragmáticas<sup>7</sup>.

### 3

Como conclusión quisiera plantear si los contendientes no podrían llegar a coincidir en uno u otro punto. No he encontrado mucho, aparte de la justicia de Lyotard que también desempeña un papel en la teoría del discurso.

---

<sup>6</sup> Cfr. *Philosophische Rundschau*, 33 (1986) p.183 ss.

<sup>7</sup> Cfr. S. BENHABIB: «Kritik des "postmodernen Wissens". Eine Auseinandersetzung mit Jean-François Lyotard», en A. HUYSSSEN Y K. R. SCHERPE (edits.): *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*, Hamburgo 1986, pp. 103-127.

Quizás se pueda concebir de tal modo el concepto de competencia de Nordenstam que pueda llegar a coincidir con una ética del discurso; pues, según creo, el discurso moral tiene que poder darse los contenidos y para eso es necesaria, en mi opinión, competencia (juicio) para considerar que algo es objeto para la moral. Waldenfels y Bubner indican puntos de arranque para una ética substancial, pero estos puntos son más afines a Hegel y sus seguidores que a una teoría del discurso. Creo que todo el debate no es más que una justificación de la concepción de Bernstein de que nos encontramos en un pluralismo salvaje, en el que ya no sabemos cómo tenemos que hablar entre nosotros. De aquí sólo puede salir riéndose la teoría del discurso.

Con la ocasión de este debate me quedó claro, casi con emoción, que no es sólo la razón práctica la que está puesta en cuestión, como dice Böhler en su discusión con Nordenstam, sino que a mí me parece que lo que está puesto en cuestión es la razón y la filosofía en su conjunto y, por cierto, de un modo que ya resulta escandaloso. Dentro del «pragmatic-hermeneutic turn» queda claro para mí que nosotros no podemos permitirnos en absoluto esta controversia. Con seguridad, hubo siempre un concepto de razón substancial, hegeliano, frente a otro más formal, kantiano. Pero, lo que proponen las diferentes herencias de Wittgenstein no puedo ya hacerlo compatible. Al menos como filósofos tenemos que aferrarnos a la argumentación y a un discurso ético.

Los breves debates de la segunda parte remiten a nuestras circunstancias reales, pero me han aclarado también que necesitamos una orientación; y me parece que el mejor modelo es el de la pragmática trascendental, aun cuando tengo reparos en algunos puntos que no voy a discutir aquí respecto a si es incondicionalmente necesario hablar de fundamentación última. En todo caso, soy de la opinión de que la ética del discurso nos puede ayudar a alcanzar situaciones éticas substanciales.

P. Bachmaier

## BIBLIOGRAFIA

- R. J. BERNSTEIN, *Habermas and Modernity*, Cambridge and Oxford, Basil Blackwell, 1985.
- R. J. BERNSTEIN, *Philosophical Profiles*, Cambridge and Oxford, Basil Blackwell, 1986.
- D. BÖHLER, "Wohin führt die pragmatische Wende? Norwegische Diskussionbeiträge in transzendentalpragmatischer Sicht". En D. BÖHLER, T. NORDENSTAM y G. SKIRBEKK (edits.), *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, pp. 261-316.
- R. BUBNER, *Geschichtprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984.
- M. DASCAL, *Pragmatics and the Philosophy of Mind 1. Thought in Language*, (Pragmatics & Beyond vol. IV:1), Amsterdam/Filadelfia, J. Benjamins, 1983.
- M. DASCAL, «Contextualism», en H. PARRET, M. SBISA & J. VERSCHUEREN (edits.), *Possibilities and Limitations of Pragmatics* (Studies in Language Companion Series vol. 7), Amsterdam, J. Benjamins, 1981, pp. 153-177.
- J.-F. LYOTARD, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Graz/Viena, 1986.
- J.-F. LYOTARD, *Der Widerstreit*, Munich, W. Fink, 1987.
- R. RORTY, *Consequences of Pragmatism*, Minnesota, Harvester, 1982.
- B. WALDENFELS, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985.

Título original: «Zwischen Relativismus und Letztbegründung. Konvergenzen und Divergenzen in der pragmatisch-hermeneutisch Orientierung der Philosophie», publicado en *Philosophische Rundschau*, 3/35 (1988), pp. 182-197.

Traducción de Norberto Smilg Vidal.