

J. Habermas: Pragmática universal y normatividad

JOSEP CORBI (Universitat de València)

RESUMEN: Este trabajo defiende las siguientes tesis: la pragmática de Habermas no puede dotarnos de una base normativa para la teoría crítica. Pues ningún sistema de reglas puede determinar la racionalidad o irracionalidad de situaciones particulares de habla. Esta prioridad del juicio respecto de las reglas no excluye la posibilidad de una filosofía trascendental ni conlleva el rechazo de la idea de una reflexión crítica.

ABSTRACT: This Works defends the following theses: Habermas's Pragmatics cannot provide us with a normative base for critical Theory. No set of rules can determine the rationality or irrationality of particular situations of speeches. This neither excludes the possibility of a transcendental philosophy, nor implies the rejections of the idea of critical reflection.

A principios de la década de los setenta, J. Habermas presentó el programa de una pragmática universal como parte central de su proyecto para una teoría crítica. Habermas se sentía insatisfecho con los planteamientos dominantes en metodología de las ciencias sociales, ya que tanto el positivismo como la hermenéutica parecían excluir la posibilidad de una crítica de la ideología, al tiempo que el recurso a la filosofía hegeliana de la historia había dejado ya de resultar plausible. Habermas consideró, sin embargo, que ciertos resultados recientes de la filosofía analítica del lenguaje podrían ser útiles para sus aspiraciones críticas tras un adecuado proceso de generalización; por ello adornó el sustantivo «pragmática» con el adjetivo «universal». En este escrito trataré precisamente de determinar el alcance exacto de este adjetivo, con el fin de esclarecer hasta qué punto una pragmática universal puede dotar a la teoría crítica de una instancia normativa.

J. Habermas asigna a la pragmática universal la tarea de «identificar y reconstruir ('nachkonstruieren') las condiciones universales de toda comprensión posible»⁽¹⁾. En este contexto, la noción de comprensión está primariamente vinculada a la idea de acción, pues, según Habermas, las «acciones orientadas a la comprensión» («verständigungsorientierten Handelns»), las acciones comunicativas, representan el modo fundamental de acción social. Por otro lado, el hecho de que en nuestro estadio de desarrollo socio-cultural los procesos de comprensión estén lingüísticamente mediados, nos permite afirmar que la comprensión por medio del lenguaje representa el caso más básico de acción comunicativa. Podemos circunscribir, por ello, la tarea de la pragmática universal a la identificación y reconstrucción de todas las acciones lingüísticas posibles.

De acuerdo con ello, Habermas adopta como punto de partida de su programa la distinción entre actuación y competencia lingüística introducida por N. Chomsky⁽²⁾. Así, podemos decir que el uso efectivo del lenguaje por parte de un hablante oyente particular constituye su actuación, mientras que el conocimiento que le permite entender y emitir oraciones nunca oídas vendría a representar su competencia. El carácter generativo de la competencia del hablante oyente se explica apelando al conocimiento tácito de un sistema de reglas que subyace a la estructura superficial del lenguaje. Cuando un hablante oyente emite o entiende una oración, se supone que está siguiendo un conjunto de reglas profundas, aunque ello no implique que haya de ser capaz de explicitarlas. La identificación de ese sistema subyacente de reglas que constituye la competencia del hablante oyente vendría a definir, en cambio, la tarea de la lingüística.

Habermas insiste, sin embargo, en la conveniencia de ampliar la distinción de Chomsky en un sentido pragmático:

«Estas estructuras generales de toda situación posible de habla son el objeto de la pragmática universal o, como me gustaría proponer, de la teoría de la competencia comunicativa. La tarea de esta teoría consiste en la reconstrucción del sistema de reglas según el cual producimos o generamos, en general, las situaciones de habla posibles»⁽³⁾.

Habermas utiliza el concepto de acto de habla introducido por J.L. Austin y J. Searle para desarrollar su noción de competencia comunicativa. Así, si aceptamos que hablar un lenguaje es una conducta regida por reglas y reconocemos que los actos de habla representan la unidad básica de comunicación, podemos sentirnos inclinados a pensar que la competencia comunicativa de un hablante es el sistema subyacente de reglas que le permite realizar actos de habla afortunados. En este sentido, si Searle intentó describir el sistema de reglas que todo hablante ha de seguir para realizar una promesa, Habermas puede asignar a la pragmática universal la tarea de especificar el sistema de reglas que todo hablante asume necesariamente a la hora de llevar a cabo un acto de habla cualquiera. Más en concreto, dado que Habermas asume el principio de expresabilidad de Searle, según el cual todo lo que se quiera dar a entender mediante una acción comunicativa puede hacerse explícito mediante un acto de habla en forma standard, es decir, un acto en el que el contenido proposicional y la fuerza ilocucionaria se presentan de manera explícita y diferenciada; entonces podemos concluir que

(1) Habermas (1976a), p. 174.

(2) Cfr. Chomsky (1965), cap. 1.

(3) Habermas (1971), p. 102.

la pragmática universal consiste en la identificación y la reconstrucción de las condiciones universales de todo posible acto de habla en forma standard.

La cuestión ahora es determinar cómo se ha de llevar a cabo la identificación de tal sistema universal de reglas. La noción clave en este punto parece ser la idea de reconstrucción, pues la pragmática universal es, según Habermas, una ciencia reconstructiva⁽⁴⁾.

Uno de los rasgos fundamentales y específicos de las ciencias reconstructivas es el hecho de que estas ciencias han de restringir su objeto de estudio a conductas que han sido previamente identificadas como regladas. Por ello, si optamos por mantenernos a un nivel puramente observacional e identificamos una determinada conducta en términos de meras regularidades, tal conducta podrá ser objeto de las ciencias empírico-analíticas, pero en ningún caso podrá ser estudiada por las ciencias reconstructivas. Mas, como al caracterizar una conducta como lingüística, hemos de suponer que el hablante está siguiendo ciertas reglas cuando habla, entonces su estudio puede ser objeto de una ciencia reconstructiva.

Tal vez sea conveniente examinar ahora con mayor detenimiento lo que está implicado en la capacidad del hablante para seguir reglas lingüísticas, presupuesta en las ciencias reconstructivas del lenguaje. Inicialmente podríamos decir que una persona es un hablante competente si, en general, sabe hablar correctamente, es decir, sabe seguir las reglas de su lengua materna; aunque no sea capaz de explicitarlas. Hay no obstante, otro elemento importante implicado en la capacidad que un científico reconstructivo debe atribuir a todo hablante competente, a saber: cierto grado de reflexividad sobre su propia conducta lingüística y la de sus interlocutores. Pues hablar, en la medida en que es una conducta reglada ha de incluir no sólo la capacidad de realizar actos de habla, sino también la competencia para juzgar acerca de su corrección. Esta última habilidad representa lo que se denomina «la intuición lingüística del hablante» y que, según Habermas, nos proporciona los datos de los que ha de dar cuenta una pragmática universal. Pues la apelación a esta capacidad reflexiva nos permite tener en cuenta no sólo los actos de habla efectivamente realizados, sino también el juicio del hablante acerca de la corrección de todo posible acto de habla.

En cualquier caso, resulta fundamental que la capacidad intuitiva del hablante no sea diferente de su competencia comunicativa, si se quiere garantizar que el estudio de las intuiciones lingüísticas de los hablantes pueda interpretarse como una investigación acerca de su competencia comunicativa. Sólo si esto es así, puede Habermas afirmar que el sistema de reglas propuesto por una pragmática universal ha de ser verificado ante las intuiciones lingüísticas de los hablantes respecto a todo posible acto de habla. Ahora bien, dado que no hemos atribuido una competencia teórica al hablante, esta verificación sólo puede llevarse a cabo de manera indirecta, es decir, preguntando a los hablantes acerca de la corrección de ejemplos y contraejemplos sistemáticamente elaborados, y previamente generados a partir de nuestro sistema reconstruido de reglas.

Podemos, por tanto, concluir que reconstruir la competencia pragmática de un hablante con-

(4) Entre las investigaciones de carácter reconstructivo hemos de incluir, según Habermas, no sólo los trabajos de N. Chomsky y J. Searle, sino también, por ejemplo, los resultados de las investigaciones de J. Piaget y L. Kohlberg en el ámbito de la evolución ontogenética de nuestra capacidad cognitiva y de nuestra conciencia moral, respectivamente. Aunque Habermas nunca define de manera general los rasgos fundamentales de este tipo de ciencia, podemos decir que el objetivo común de las ciencias reconstructivas es dar cuenta de algún tipo de actuación de los sujetos a partir de la adquisición de una estructura profunda de reglas. Por otro lado, Habermas subraya a menudo la existencia de rasgos fundacionales recíprocos entre los resultados de las diferentes ciencias reconstructivas y, particularmente, destaca la importancia de los estudios de Kohlberg sobre la evolución de nuestra conciencia moral a la hora de apoyar sus propuestas acerca de la redención discursiva de las pretensiones prácticas de validez.

siste en identificar el sistema de reglas que permite generar todos los actos de habla que los hablantes considerarán correctos, pero no los que se estimarán incorrectos. Más concretamente, la reconstrucción que ha de llevar a cabo una pragmática universal puede definirse como la identificación del sistema de reglas que ha de seguirse en la realización de todo posible acto de habla, de manera que cualquier acto de habla que violase tal sistema de reglas sería considerado incorrecto por cualquier hablante⁽⁵⁾.

Habermas saca a la luz algunos elementos importantes de este sistema universal de reglas mediante el examen de lo que está implicado en la idea misma de comprensión. Habermas empieza destacando que el término «*Verständigung*» (comprensión) es equívoco en alemán; pues, por un lado, hay un sentido mínimo en el que podemos decir que un oyente entiende a un hablante si capta el significado de su acto de habla; mientras que, por otro lado, hay un sentido fuerte en el que la «comprensión», el entendimiento, requiere el «acuerdo» entre las partes. Esta última acepción es la que permite afirmar a Habermas que, al realizar un acto de habla, estamos necesariamente planteando cuatro pretensiones de validez; inteligibilidad, verdad, corrección y veracidad. La presencia de estas pretensiones de validez queda de manifiesto si reflexionamos sobre las diferentes formas en las que podemos poner en entredicho la validez de un acto de habla particular. Así, parece que el requisito primario para que se dé en un proceso de comprensión lingüística es que se pueda entender la oración utilizada en la emisión de un acto de habla, por lo que la manera más inmediata de poner en cuestión la validez de un acto de habla es negando la inteligibilidad de la oración empleada en el mismo. Podemos también dudar de la verdad de los enunciados sobre el mundo explícitamente mencionados, o implícitamente presupuestos, en la realización de un cierto acto de habla, y otro tanto puede ocurrir respecto a la corrección de las normas implicadas en el mismo. Se puede desconfiar, finalmente, de la veracidad del hablante respecto a los compromisos implícita o explícitamente asumidos en su acto de habla.

Habermas, al presentar la inteligibilidad como una pretensión autónoma de validez, parece estar suponiendo que el significado de las oraciones puede captarse independientemente del acuerdo respecto del resto de las pretensiones de validez planteadas. Sin embargo, si la segunda aceptación del término «*Verständigung*» ha de ser algo más que una anécdota y ha constituir el sentido básico de la comprensión en el seno de la pragmática, entonces nos vemos obligados a asumir que, en general, el significado de las oraciones no puede fijarse independientemente del acuerdo respecto del resto de las pretensiones de validez. De hecho, hay algunos textos de Habermas que parecen apoyar este punto de vista:

«El intérprete no puede comprender el contenido significativo de un texto más que en la medida en que esté en situación de representarse las razones que el autor habría podido admitir en ciertas circunstancias. Pero, como la fortuna de las razones (sea por la afirmación de un estado de cosas, por la recomendación de normas y valores, o por la expresión de vivencias) no es idéntica con tener-por-buenas las razones, el intérprete **no puede representarse** las razones en absoluto, **sin juzgarlas**, sin tomar una postura al respecto, afirmativa o negativa»⁽⁶⁾.

En cualquier caso, la verdad y la corrección constituyen las pretensiones de validez más rele-

(5) Ciertamente, la idea de competencia comunicativa de Habermas, como la noción chomskiana de competencia lingüística, es el resultado de algunas idealizaciones. Por ejemplo, la pragmática ha de reconstruir la competencia, no de un hablante-oyente particular, sino de un oyente-hablante ideal: que nunca comete errores, nunca duda, etc... Por más problemática que tal idealización pueda resultar, parece inevitable si queremos distinguir entre habla y lenguaje, entre actuación y competencia.

(6) Habermas (1981), v. I, p. 191.

vantes para una teoría de la racionalidad. La cuestión ahora es definir el modo como se redimen las pretensiones de verdad y de corrección cuestionadas por el hablante; para ello Habermas distingue entre acción y discurso.

En Habermas (1973) encontramos una primera caracterización de esta distinción:

«Con el término "acción" introduzco el ámbito de la comunicación en el que tácitamente se presuponen y reconocen las pretensiones de validez implícitas en las emisiones (y también en las afirmaciones) con el fin de intercambiar información (es decir, experiencias relacionadas con la acción). Con el término "discurso" introduzco la forma de comunicación caracterizada por la argumentación, donde se tematizan y se tratan de fundamentar las pretensiones de validez problematizadas»⁽⁷⁾.

Así, el término «acción» definiría un ámbito en el que los hablantes intercambian información sin cuestionar las pretensiones de validez planteadas. En el discurso, en cambio, tematizaríamos las pretensiones de verdad o de corrección, que estando implícita o explícitamente planteadas en la interacción, han sido cuestionadas por algún interlocutor. Tal tematización estaría dirigida a la obtención de un consenso, al que los hablantes habrían de llegar reconociendo como única motivación legítima la fuerza del mejor argumento. Si a estos requisitos añadimos las exigencias de que todos los posibles hablantes han de tener las mismas oportunidades a la hora de realizar actos de habla, es decir, a la hora de participar en la actividad discursiva; entonces habremos definido la noción habermasiana de «situación ideal de habla». Sólo si asumimos que se dan las condiciones de una situación ideal del habla podemos pretender que el consenso alcanzado entre los hablantes constituye un criterio de la verdad de un enunciado o de la corrección de una norma⁽⁸⁾. Habermas califica al consenso logrado en tales condiciones de racional o fundado, por contraposición al mero consenso «de facto», que obviamente no puede ser criterio ni de verdad ni de corrección.

De todas formas, puede resultar un poco extraña la idea de que, a la hora de redimir las pretensiones discursivas de validez, debemos suponer que se dan las condiciones de una situación ideal del habla, dado que el propio Habermas acepta que ninguna situación histórica cumple los requisitos formales que aquella impone. No obstante, Habermas intenta salvar esta paradoja apelando a las nociones de anticipación y de revisión retrospectiva. Así, podemos decir que un consenso alcanzado en un momento dado es racional porque consideramos que se han anticipado suficientemente en nuestro discurso histórico las condiciones de la situación ideal de habla y que, en consecuencia, todo posible hablante estaría de acuerdo con nosotros acerca de la verdad o la corrección de los enunciados y normas implicados en un acto de habla

(7) Habermas (1973), p. 214.

(8) Habermas es particularmente ambiguo respecto a este punto. Esta claro que defiende la existencia de un fuerte vínculo entre el consenso racional y la verdad; en cambio, el modo como caracteriza este vínculo es bastante ambiguo. A veces parece identificar ambas nociones; sin embargo, tal identificación es demasiado implausible como para ser aceptada como una interpretación adecuada de los escritos de Habermas al respecto. Por otra parte, concebir el consenso racional como una condición necesaria de la verdad es claramente inaceptable y, además, demasiado débil para los propósitos de Habermas. Por ello, prefiero interpretar, siguiendo a Th. MacCarthy, la posición de Habermas en el sentido de que el consenso racional es una condición suficiente o criterio de la verdad:

«La formulación que él (Habermas) emplea con más frecuencia es la de que el consenso racional es el criterio último de verdad, es decir, que la resolución de las pretensión de verdad depende del razonamiento argumentativo (y no de experiencias de certeza o de la correspondencia con una realidad no mediada lingüísticamente). Se podría garantizar que las pretensiones de verdad se tienen que justificar discursivamente sin tener que garantizar que la justificación discursiva es lo que significa la afirmación de la verdad de un enunciado. Y esto parece ser suficiente para los propósitos de Habermas: las pretensiones de verdad apuntan inherentemente a la posibilidad del consenso racional». (MacCarthy, 1978, p. 304).

particular. Y, a la inversa, podemos criticar retrospectivamente cualquier consenso que se presente como racional mostrando que en su obtención no se han reproducido suficientemente las condiciones formales de una situación ideal del habla.

II

Una vez trazados los perfiles fundamentales de la pragmática universal de Habermas, podemos pasar a considerar algunas cuestiones referentes a su fuerza normativa.

En principio, podría parecer correcto que caracterizásemos a la pragmática universal como una disciplina trascendental, a pesar de las claras diferencias respecto al proyecto kantiano. La divergencia más evidente afectaría al objeto mismo de la investigación. Si Kant trató de especificar las condiciones de posibilidad de la objetividad, la pragmática universal pretende, en cambio, reconstruir las condiciones de posibilidad de la comprensión, de la comunicación. Pero, aun aceptando esta disimilitud, estaríamos en condiciones de defender la idea de una pragmática trascendental si pudiésemos mantener que sus resultados son universal y necesariamente válidos, es decir, «a priori»; pues ello nos permitiría conservar la distinción absoluta entre ciencias «a priori» y «a posteriori», que Kant defendía. En tal caso no sería difícil mostrar, por otra parte, el carácter normativo de la pragmática universal, con lo que esta disciplina estaría en condiciones de proporcionarnos una base normativa para la teoría crítica. Si entendemos, por el contrario, que toda teoría reconstructiva es «a posteriori», entonces parece que tendríamos que renunciar a la idea de elaborar un instancia crítica a partir de la pragmática universal, dado que su presunta fuerza normativa estaría dependiendo de circunstancias contingentes, con lo que no podríamos distinguir entre la mera vigencia social y la validez racional de las normas. No obstante, analicemos en detalle los argumentos de Habermas respecto a este punto.

En primer lugar, Habermas destaca en algunos textos la fuerza normativa de la pragmática universal, en tanto que reconstruye la estructura subyacente a toda situación posible de habla:

«Encuentro en Apel la siguiente propuesta de formulación para los presupuestos universales de las acciones de habla consensuales: con el fin de identificar tales presupuestos, comenta Apel, debemos abandonar la perspectiva de la observación de hechos de conducta y reflexionar sobre "lo que debemos suponer necesariamente, desde siempre, en nosotros mismos y en los otros como condicioness normativas de la posibilidad de la comprensión ('Verständigung') y, en este sentido, lo que debemos aceptar necesariamente desde siempre". Apel utiliza aquí el "a priori" perfecto ('desde siempre') y usa también el modo de necesidad para expresar la coacción trascendental a la que sucumbimos como hablantes desde el momento en que realizamos, comprendemos o respondemos a un acto de habla; podemos descubrir efectivamente en la realización o después de la realización de este acto que hemos hecho involuntariamente determinadas presuposiciones, que Apel denomina aquí "condiciones normativas de posibilidad de la comprensión". El calificativo "normativo" puede sugerir malinterpretaciones. Se puede decir ciertamente que las condiciones universales e inevitables, y en este sentido trascendentales, de la comprensión posible tienen un contenido normativo, cuando no se piensa solamente en el componente de validez de las normas de acción y de valoración, sino en las bases de validez del habla en toda su extensión».⁽⁹⁾

(9) Habermas (1976a), p. 175-6.

De manera semejante, cuando en Habermas (1976b) se discute la posibilidad de eliminar todo elemento decisionista de la ética y se rechaza la tesis de G. Radnitzky, F. Kambartel y P. Lorenzen referente a que la asunción del principio de racionalidad es en sí misma una decisión arbitraria; se alude a que el principio de racionalidad ha de ser necesariamente aceptado por todo hablante por el mero hecho de intervenir en una situación del habla⁽¹⁰⁾.

Podríamos mencionar, en cambio, numerosos textos en los que Habermas insiste en el carácter empírico e hipotético de las reconstrucciones pragmáticas. Entre ellos, podríamos citar el siguiente, en el que se recoge el núcleo del argumento de Habermas:

«Vaga, por el contrario, resulta la diferencia entre la utilización del saber "a priori" y "a posteriori". Por un lado, la conciencia de la regla por parte del hablante competente constituye para él mismo un saber "a priori", pero, por otro, la reconstrucción de este saber requiere elucidaciones que se efectúan con hablantes empíricos: el lingüista nos proporciona un saber "a posteriori". El saber implícito del hablante competente se diferencia tanto de la forma explícita de la descripción lingüística que el lingüista particular no puede confiar en la reflexión sobre sus propias intuiciones lingüísticas. El procedimiento utilizado para la construcción y prueba de hipótesis así como para la valoración de propuestas reconstructivas rivales y la elaboración y selección de los datos, se asemeja en muchos aspectos a los procedimientos practicados en las ciencias nomológicas. Las diferencias, que nos remiten a la estructura de datos (eventos observables 'versus' signos inteligibles) y a la diferencia entre estructura de leyes y reglas, no resultan suficientes para desterrar, por ejemplo, a la lingüística del círculo de las ciencias empíricas»⁽¹¹⁾.

Este análisis tiene consecuencias importantes para la presunta autonomía de la filosofía; pues, a tenor del texto citado, difícilmente podría reivindicarse la posibilidad de un método filosófico totalmente independiente del método desarrollado por las ciencias empíricas. En este contexto, debe entenderse la insistencia de Habermas en la necesidad de repensar la relación entre la filosofía y las ciencias empíricas⁽¹²⁾.

(10) Así, podemos leer en Habermas (1976b):

«Contra la *versión débil* mencionada para el reconocimiento del principio de regulación racional, consensual, de los conflictos de acción moralmente relevantes, deliendo una *versión fuerte*. Este argumento "tu quoque" orientado pragmático-transcendentalmente no se aplica ante todo, en mi opinión, a los que intervienen (al menos una vez) en una argumentación, sino a cualquier sujeto capaz de hablar y de actuar. Podemos incluso tratar, con éxito, de convencer del principio racional a aquellos que no han tomado nunca parte en una argumentación, apelando al saber intuitivo del que se dispone "desde siempre" en cuanto hablante competente. La idea ante todo en las estructuras universales del discurso y la fundamentación, sino en las estructuras básicas de la acción lingüística». (Habermas, p. 339).

(11) Habermas (1976a), p. 203-4.

(12) En Habermas (1983) encontramos un texto bastante expresivo respecto a este punto:

«Esta *división del trabajo*, desde el punto de vista de la coherencia, entre *ética filosófica* y *psicología del desarrollo*, referidas ambas a la reconstrucción racional del saber preteórico del sujeto competente que juzga, exige una nueva autocomprensión, tanto para la ciencia como para la filosofía. Este planteamiento no sólo es incompatible con la pretensión de exclusividad planteada antaño por el programa de una ciencia unificada bajo la forma standard de las ciencias empírico-nomológicas, sino también con el fundamentalismo de una filosofía trascendental a la búsqueda de una fundamentación última. Tan pronto como los argumentos trascendentales del juego de lenguaje se separan de la filosofía de la reflexión y se reformulan en un sentido strawsoniano, pierde su evidencia el recurso a los resultados de la síntesis de la autoconciencia, su sentido el objetivo de la prueba de la deducción trascendental, y pierde también su justificación la jerarquía que debía existir entre conocimiento "a priori" de los fundamentos y un conocimiento "a posteriori" de los fenómenos. La captación reflexiva de lo que Kant estableció como resultados constitutivos del sujeto o, como decimos ahora, la reconstrucción de los presupuestos universales y necesarios bajo los que los sujetos capaces de habla y de acción se entienden entre sí sobre algo en el mundo: Tal preocupación por el conocimiento por parte del filósofo no es menos talible que cualquier otra que se exponga al proceso depurador y exhaustivo de la discusión científica y —por ahora— lo resista». (pp. 129-30).

Revisemos, no obstante, el argumento. Hemos visto que Habermas acepta sin reparos el carácter «a priori» de la competencia del hablante, mientras que, por el contrario, defiende la naturaleza «a posteriori» de su reconstrucción por parte de la ciencia reconstructiva. En este sentido, la pragmática universal propondría hipótesis que habrían de verificarse empíricamente por referencia a las intuiciones de los hablantes. En mi opinión, sin embargo, los argumentos que Habermas presenta no nos fuerzan a reconocer el carácter empírico, «a posteriori», de la pragmática universal.

En primer lugar habría que destacar que, en el contexto de una pragmática universal, los términos «hipótesis» y «verificación» sólo pueden utilizarse en un sentido muy general, pero no con el contenido nomológico que adquieren en el seno de las ciencias empírico-analíticas, ya que, según hemos visto, el dominio objectual de las ciencias reconstructivas no puede identificarse desde una perspectiva meramente legaliforme, que implique la adopción de una actitud puramente observacional. Así, si decidimos utilizar algunos términos comunes para referirnos al modo como las ciencias empírico-analíticas y las ciencias reconstructivas elaboran y contrastan sus teorías, hemos de interpretar tales términos como haciendo referencia a la idea genérica de un pensamiento no-dogmático. De este modo, podríamos definir el término «hipótesis» como vinculado a la idea de propuestas teóricas tentativas a la espera de ser verificadas, y el término «verificación» como aludiendo a la idea de que las decisiones acerca de la validez de las propuestas teóricas han de tomarse siguiendo criterios intersubjetivos. Ciertamente, estas definiciones nos permiten defender el carácter hipotético de la pragmática universal, aunque esto no implica, a mi entender, el que deba ser considerada una disciplina empírica.

En efecto, comparemos la tarea de un lingüista que investiga una lengua particular con la tarea que Habermas asigna a la pragmática universal. El lingüista, en la medida en que pretende identificar el sistema de reglas específico de una lengua particular, ha de llevar a cabo una investigación de carácter empírico que tenga en cuenta la conducta efectiva de hablantes competentes concretos.

La situación de la pragmática universal parece diferente en principio. En este caso, se trata de identificar el sistema de reglas que todo hablante ha de seguir, es decir, el sistema de reglas que es necesariamente compartido por todos los hablantes competentes de todos los lenguajes posibles, y no parece que en este punto sea necesaria ni posible una investigación empírica.

En efecto, si aceptamos, siguiendo nuestra interpretación del pensamiento de Habermas, que: (1) La competencia «a priori» del hablante incluye no sólo la capacidad de realizar actos de habla afortunados, sino también la habilidad para juzgar acerca de la fortuna de actos de habla particulares; (2) el propio investigador ha de ser un hablante competente; (3) existe un vínculo generativo entre las reglas reconstruidas por la pragmática universal y las situaciones de habla que se producen, de manera que las primeras nos dotan de criterios para juzgar acerca de la racionalidad de las segundas; y (4) la pragmática universal reconstruye las reglas necesariamente compartidas por todos los hablantes⁽¹³⁾; entonces no resulta difícil mostrar que la pragmática universal debería reconocerse como una ciencia «a priori» o, según nuestra propuesta, como una disciplina trascendental.

(13) Hemos argüido con anterioridad que la pragmática universal ha de comprometerse con el supuesto (1) si quiere garantizar que una teoría de las intuiciones de los hablantes coincida con una teoría de la competencia comunicativa. El supuesto (2) es trivial, mientras que los supuestos (3) y (4) son los que nos permitirían atribuirle una fuerza normativa a los resultados de la pragmática universal. En torno al último de los supuestos discutiremos con mayor detenimiento en la próxima sección.

Así, según el supuesto (1), la pragmática universal no está propiamente interesada en los rasgos que son compartidos de hecho por todos los hablantes, sino únicamente en los rasgos **necesariamente** compartidos por todos ellos. Sin embargo, para establecer esta necesidad no es necesario ni suficiente el llevar a cabo un ambicioso proyecto de investigación empírica, sino que bastaría con elucidar lo que está comprendido en la idea misma de realizar un acto de habla. Tal elucidación nos llevaría a la identificación de un sistema de reglas que habría de contrastarse apelando a las intuiciones de cualquier hablante respecto a la corrección o incorrección de las situaciones de habla que a partir de aquellas reglas se generen. Bastarían, en principio, las respuestas de **cualquier** hablante porque nos referimos al sistema de reglas cuya violación cualquier hablante de cualquier lenguaje estimará carente de sentido en cualquier lenguaje. Ahora bien, si aceptamos todo esto, no parece que se pueda rechazar la posibilidad de llevar a cabo un análisis «a priori» de las condiciones de posibilidad de la acción comunicativa, cuyo criterio de corrección sea la competencia «a priori» del investigador mismo, en la medida en que se trata de un hablante competente cualquiera.

Estos comentarios no pretenden con todo, negar la relevancia de los resultados de las ciencias reconstructivas empíricas para una pragmática universal. De hecho, el desarrollo de la pragmática universal está estrechamente vinculado a la elaboración de ejemplos sistemáticamente elaborados que han de ser propuestos al hablante nativo y, ciertamente, las ciencias reconstructivas empíricas pueden jugar un papel importante en este extremo. Se trataría siempre de un papel heurístico, pero no lógico; pues la relevancia pragmático-universal de cualquier consideración empírica tendría que ser contrastada con argumentos «a priori». No pretendo, por tanto, restar importancia al valor heurístico de los desarrollos en las ciencias reconstructivas empíricas, sino únicamente precisar el lugar que ocupan sus aportaciones en el contexto de la pragmática universal.

Hay razones para pensar, sin embargo, que los supuestos (3) y (4) son difícilmente sostenibles si se interpretan en un sentido fundamentalista. En este contexto, son de interés las reflexiones de L. Wittgenstein en torno a seguir una regla⁽¹⁴⁾, en la medida en que dan lugar a una concepción de la racionalidad que afecta, en mi opinión, a la intención normativa de la pragmática universal, así como a la posibilidad de una crítica de la ideología.

En «Sprachspiel, Intention und Bedeutung: Zu Motiven bei Sellars and Wittgenstein», Habermas compara explícitamente la pragmática universal con la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein. Empieza considerando la noción de «juego de lenguaje», para destacar el hecho de que este concepto establece una conexión directa entre lenguaje y acción; si bien acaba lamentándose de que Wittgenstein no desarrollase esta idea de manera sistemática. Según Habermas, si Wittgenstein hubiese elaborado una teoría general del lenguaje, ésta hubiese adoptado la forma de una pragmática universal:

«La "gramática" de un juego de lenguaje no se puede confundir, por tanto, con la gramática de la lengua. En aquella, se recogen las reglas en las que se establecen las situaciones posibles de comprensión: la estructura de un juego de lenguaje establece cómo puedo utilizar las oraciones en emisiones susceptibles de consenso. Si Wittgenstein hubiese de-

(14) Algunos intérpretes importantes han subrayado la importancia del análisis wittgenstiano de «seguir una regla» a la hora de fijar los límites de cualquier tratamiento fundamentalista del lenguaje: Cfr. Hacker (1972), Baker (1981), Baker & Hacker (1980), Baker & Hacker (1984), Winch (1958), Winch (1964), Kripke (1982).

En nuestro caso, el análisis de Wittgenstein nos permite rechazar la posibilidad de la pragmática universal en tanto que programa normativo, así como esbozar una versión debilitada de la concepción trascendentalista de la razón, que ayuda a eludir un compromiso con el relativismo radical.

sarrollado una **teoría de los juegos de lenguaje**, debería haberle dado la forma de una pragmática universal»⁽¹⁵⁾.

Habermas insiste, por otra parte, en que no existe ninguna razón para rechazar la posibilidad de llevar a cabo tal generalización:

«¿Por qué no hemos de poder encontrar y reconstruir sistemas universales de reglas a partir de las cuales generar contextos de interacción, esto es, la realidad simbólica de la sociedad?»⁽¹⁶⁾.

Estimo, sin embargo, que una parte importante de la actividad filosófica de Wittgenstein estuvo dedicada a mostrar por qué una teoría general del lenguaje no puede dar cuenta de la conducta lingüística, en el sentido fundamentalista que la pragmática universal requiere. A mi entender, la posición de Wittgenstein se perfila a partir de su reflexión en torno a la relación entre el «saber como» de los hablantes nativos, es decir, su competencia comunicativa, y el «saber que» que la pragmática nos proporciona.

Habermas habla en este caso de la existencia de un vínculo generativo, pues entiende, según hemos visto, que el sistema de reglas que la pragmática reconstruye ha de permitirnos producir («hervorbringen») o generar («generieren») los actos de habla correctos, así como excluir los incorrectos. Es decir, nuestro «conocimiento que» que debería capacitarnos para producir los actos de habla que los hablantes nativos considerarán intuitivamente correctos, así como, a la inversa, para determinar cuando un hablante particular ha realizado un acto de habla desafortunado. Sólo si interpretamos la noción de generación en este sentido fuerte o fundamentalista puede sernos de utilidad para una teoría de la racionalidad, entendida como una teoría que nos dota de un sistema de reglas con el que juzgar la racionalidad de cualquier acción comunicativa particular. Habermas considera que ha encontrado este patrón de racionalidad en las condiciones para redimir las pretensiones de validez necesariamente planteadas en cada acto de habla particular.

Mas, ¿puede una regla determinar si una conducta dada representa una aplicación correcta o incorrecta de la misma? El concepto habermasiano de generación parece comprometernos con una respuesta positiva a esta cuestión, pues, de otro modo, la pragmática universal, no sería útil para una teoría de la racionalidad; sin embargo, Wittgenstein estima que cualquier intento de articular una respuesta positiva a esta pregunta descansa en una concepción distorsionada del vínculo existente entre una regla y su aplicación.

A la hora de discutir esta tesis, podemos empezar analizando la caracterización que Wittgenstein propone de lo que podríamos denominar la concepción calculista del lenguaje, que, en mi opinión, Habermas ha de asumir en sus términos esenciales:

«F.P. Ramsey subrayó una vez, en conversación conmigo, que la lógica era una "ciencia normativa". No sé exactamente qué idea tenía en la cabeza, pero sin duda algo estrechamente ligado con lo que sólo después se me ocurrió, a saber: que en filosofía **comparamos** a menudo el uso de las palabras con juegos y cálculos según reglas fijas, pero no podemos decir que quien usa el lenguaje **debe** jugar un juego de este tipo. Mas si se dice que nuestras expresiones lingüísticas sólo se **aproximan** a tales cálculos, nos estamos colocando al borde de un malentendido; pues puede parecer como si hablásemos según la lógica de un lenguaje **ideal**. Como si nuestra lógica fuese, por así decirlo, una lógica en el vacío. Pero la lógica no trata del lenguaje —o del pensamiento— en el sentido en que las ciencias naturales tratan de los fenómenos naturales y lo más que se puede decir es que **construimos** lenguajes ideales. Pero aquí la palabra "ideal" resulta confundente, pues

(15) Habermas (1975), p. 327.

(16) Habermas (1975), p. 337.

suenan como si estos lenguajes fuesen mejores, más completos, que nuestro lenguaje cotidiano, y como si se necesitase al lógico para mostrar a la gente cómo es una oración correcta.

Todo esto, sin embargo, sólo puede aparecer a su luz correcta cuando se haya alcanzado mayor claridad sobre los conceptos de comprensión, significado y pensamiento. Después se verá más claro lo que puede conducirnos (y me ha conducido) a pensar que cuando alguien emite **significativamente** una oración o la **comprende**, está operando con un cálculo según reglas definidas»⁽¹⁷⁾.

Ciertamente, la pragmática universal no pretende reformar el lenguaje natural, sino dar cuenta de su funcionamiento efectivo. Ello no implica reconocer la existencia de conducta lingüística que no responda a reglas definidas: pues, según Habermas, el desorden del lenguaje natural es sólo aparente, dado que sólo afecta a su estructura superficial, y siempre es posible dar cuenta del mismo a partir de sistemas profundos de reglas perfectamente definidos. Es decir, aunque Habermas acepta que hablar con sentido no implica seguir reglas explícitamente establecidas, ello no excluye que siempre sea posible identificar un conjunto de reglas definidas que dé cuenta de esa conducta lingüística, pues tal sería la tarea encomendada a la pragmática.

De ello se sigue que, para Habermas, una condición necesaria de la conducta lingüística es la posibilidad de ser generada por un sistema de reglas definidas y, en este sentido, la pragmática universal estaría comprometida con la tesis central de la concepción calculista del lenguaje; por lo que el núcleo de las críticas de Wittgenstein contra esta concepción del lenguaje podrían aplicarse al propio programa habermasiano.

Desde un planteamiento calculista, la inequívocidad de las reglas establecidas garantiza la obtención del acuerdo respecto a la corrección de la conducta lingüística de cualquier hablante. En cambio, Wittgenstein tiene sus dudas acerca de la legitimidad de un uso absoluto de nociones como inequívocidad o exactitud. Así, es fácil ver que la regla más elemental puede ser malinterpretada sin que la regla misma pueda ayudarnos a resolver la confusión. Podemos pensar, por ejemplo, en las famosas tablas de Wittgenstein estableciendo correlaciones entre elementos distribuidos en dos columnas: incluso en este caso es posible concebir diferentes correlaciones posibles, todas ellas de acuerdo con la regla según alguna interpretación. Ello nos lleva a preguntarnos:

«¿Podemos imaginar algunas reglas adicionales para explicar **esta**? Y, por otro lado, ¿estaba incompleta la tabla sin esquema de flechas? ¿Y están incompletas las otras tablas sin su esquema?»⁽¹⁸⁾.

Parece, pues, que queda excluida la posibilidad de establecer reglas completamente inequívocas, dado que cualquier interpretación ulterior que podamos proponer para esclarecer una duda abriría la puerta a nuevas ambigüedades;

«Pero, ¿cómo puede enseñarme una regla lo que he de hacer en **este** punto? Cualquier cosa que haga está, bajo alguna interpretación, de acuerdo con la regla». No es esto lo que deberíamos decir, sino más bien: cualquier interpretación está suspendida en el aire

(17) Wittgenstein (1953), 81. Respecto a la importancia de este párrafo, G. Baker comenta:

«El modo de obtener la mayor unidad posible en la maraña de argumentos de Wittgenstein es tratando los párrafos 143-242 (Wittgenstein, 1953) como una crítica de la idea de que quien emite una oración **significado** o **entendiendo** algo, está operando con un cálculo según reglas definidas (81) (Wittgenstein, 1953)». (Baker, 1981, p. 42).

(18) Wittgenstein (1953), 86.

junto con lo que interpreta y no le puede servir de apoyo. Las interpretaciones por sí mismas no determinan el significado»⁽¹⁹⁾.

Convendría señalar, finalmente, que el posible recurso a una definición ostensiva no nos es de gran ayuda en este caso, puesto que tales definiciones no son menos problemáticas que las tablas de correlación. En ambos casos la posibilidad de definir o de correlacionar parte del interlocutor. Una definición ostensiva no es más que una regla y, como toda regla, puede seguirse de maneras diferentes todas ellas de acuerdo con la regla según alguna interpretación.

Esta línea argumentativa parece conducir a la imposibilidad de alcanzar un análisis final o completo del significado de los términos; pues toda posible reconstrucción del significado estará necesitada, según el standard propuesto de inequívocidad absoluta, de nuevas aclaraciones; lo que nos introduce en un paradójico y estéril regreso «ad infinitum». Tal regresión solamente puede evitarse si renunciamos a la idea de una reconstrucción completa de la competencia comunicativa, a pesar de las consecuencias que esta renuncia tiene respecto a la fuerza normativa de cualquier teoría general del lenguaje:

«Como si una explicación estuviese suspendida en el aire a menos que se apoyase en otra. Aunque una explicación puede descansar de hecho en otra que se haya dado, no hay ninguna explicación que necesite de otra, a no ser que **nosotros** tengamos necesidad de evitar un malentendido. Se podría decir: una explicación sirve para resolver o prevenir un malentendido, es decir, el que aparecería si no se diese la explicación, pero no cualquiera que yo pueda imaginar»⁽²⁰⁾.

Hemos de concluir, por tanto, que las nociones de inequívocidad y exactitud han de ser evaluadas por referencia a situaciones particulares, de manera que lo que cuenta como una explicación exacta en un contexto dado pueda ser considerado inexacto en otras circunstancias. De acuerdo con ello, la exactitud y el rigor de las explicaciones lingüísticas habrá de valorarse no en términos absolutos, sino teniendo en cuenta en qué medida pueden ayudar a restablecer la comunicación distorsionada, o bien a prevenir los malentendidos que sean pragmáticamente plausibles.

Por último, habría que decir que los argumentos anteriores no sólo excluyen la posibilidad de elaborar una teoría general del lenguaje —y, por tanto, una pragmática universal— que nos proporcione criterios para resolver y prevenir todos los malentendidos posibles. Tales argumentos eliminan también la posibilidad de resolver o prevenir, en el sentido fuerte requerido por la pragmática universal, cualquier malentendido particular apelando a standards elaborados por una teoría lingüística, pues los standards mismos pueden en principio ser malentendidos.

III

Si la comunicación lingüística no encuentra su origen en un conjunto subyacente de reglas definidas, que los hablantes comparten, ¿cómo es posible la comunicación? Elaboraré, en primer lugar, una posible respuesta de corte wittgensteniano a nuestra cuestión y trataré, posteriormente, de extraer algunas consecuencias tanto respecto al carácter «a priori» de la filosofía, como acerca de la posibilidad de una crítica de la ideología.

Permítaseme adoptar como punto de partida tres tesis, que ya fueron consideradas con ante-

(19) Wittgenstein (1953), 198.

(20) Wittgenstein (1953), 87.

rioridad: (a) la realización de actos de habla es la unidad básica de la comprensión; (b) la comprensión es una conducta reglada; y (c) la noción de regla presupone la idea de corrección. Siguiendo (a)-(c), podemos precisar la cuestión que nos ocupa diciendo que se trata de elucidar el modo como se determina la corrección de los actos de habla particulares.

Hemos visto recientemente que tal corrección no puede venir determinada por las reglas mismas. Entiendo, por otra parte, que la corrección no puede ser decidida privadamente, pues de otro modo no podríamos distinguir entre la corrección y la apariencia de corrección, entre lo que es correcto y lo que simplemente me parece correcto⁽²¹⁾. Parece, en consecuencia, que la corrección requiere el concurso del acuerdo porque sólo el acuerdo entre los hablantes puede dar cuenta de la distinción entre la corrección objetiva y la subjetiva.

La importancia del acuerdo intersubjetivo para la comunicación lingüística puede haber llevado a Habermas a subrayar el papel del consenso en su pragmática universal. La idea de consenso desarrollada por Habermas presupone, no obstante, la posibilidad de tematizar el acuerdo que subyace a la comunicación mediante el discurso; pues la posibilidad misma de la pragmática universal como programa normativo descansa en el supuesto de que el acuerdo que subyace a la comunicación es un acuerdo sobre reglas completamente tematizables, y no un mero acuerdo tácito acerca de la corrección de unos actos de habla concretos. Los argumentos considerados en la sección anterior nos fuerzan, con todo, a rechazar esta noción habermasiana de consenso como concepto adecuado para dar cuenta del acuerdo que subyace a toda comunicación lingüística, pues este último no puede ser un acuerdo en las reglas, en las definiciones; sino más bien un acuerdo en los actos de habla, en los juicios:

«A la comprensión mediante el lenguaje le corresponde no sólo un acuerdo en las definiciones, sino (por extraño que parezca) un acuerdo en los juicios. Esto parece abolir la lógica, pero no es así. Una cosa es describir los métodos de medición, y otra obtener y establecer los resultados de la medición. Pero lo que denominamos "medir" está determinado parcialmente por una cierta constancia en los resultados de la medición»⁽²²⁾.

Queda, ciertamente, excluida la posibilidad de ofrecer un tratamiento explícito del acuerdo en los juicios que está a la base del lenguaje, dado que cualquier esfuerzo en este sentido tendrá que descansar sobre un acuerdo tácito acerca de otros juicios. Podemos decir, pues, que la comunicación lingüística descansa sobre acuerdos que no pueden decirse en su totalidad, aunque se muestran en la práctica lingüística misma; es decir, el acuerdo que hace posible la conducta lingüística no es sino un acuerdo en la forma de vida:

«Así, ¿dices que el acuerdo de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso? Correcto y falso es lo que los hombres **dicen**, y los hombres están de acuerdo en el **lenguaje**. No es este un acuerdo en las opiniones sino en la forma de vida»⁽²³⁾.

Estrechamente relacionados con la noción de vida, aparecen las dos cuestiones adicionales que pretendíamos tratar; pues la posibilidad de interpretar la idea de forma de vida en términos trascendentales afectaría tanto al problema del carácter «a priori» de la filosofía como a la posibilidad de la crítica de la ideología.

(21) Me permito citar uno de los textos clásicos de Wittgenstein respecto a este punto:

«Pero "lo imprimo en mí" sólo puede querer decir: Este proceso provocará en el futuro que me acuerde de la conexión **correcta**. Pero en nuestro caso no tenemos ningún criterio de corrección. Se podría decir aquí: **correcta** es cualquier cosa que me parezca correcta. Pero esto simplemente quiere decir que aquí no se puede hablar de "correcto".

...¿Son las reglas de un lenguaje privado **impresiones** de reglas? La balanza en la que se pesan las impresiones no es la **impresión** de una balanza». (Wittgenstein, 1953, pp. 258-9).

(22) Wittgenstein (1953), p. 242.

(23) Wittgenstein (1953), p. 241.

En cuanto a la primera de las cuestiones, habría que decir que una reducción naturalista de la idea de forma de vida daría al traste con la autonomía de la filosofía, pues las ciencias naturales podrían dar cuenta de la formación y estructura de nuestros conceptos. A lo largo de los años se han seguido diferentes estrategias reduccionistas. El reduccionismo conductista tradicional⁽²⁴⁾ considera, p.ej., que podemos definir el acuerdo en la forma de vida en términos de uniformidades de la conducta y, con el tiempo, en términos de estructuras legaliformes. Hoy día este planteamiento resulta bastante implausible; ya que se piensa que la identificación de acuerdos implica la idea de conducta reglada, que, a su vez, necesita del concurso de nociones que parecen incompatibles con las que aparecen en un esquema puramente nomológico. Se niega, en definitiva, la posibilidad de establecer una relación de identidad entre el seguimiento de reglas y la existencia de ciertas regularidades legaliformes.

Una versión más refinada del reduccionismo aceptaría que utilizamos diferentes tipos de criterios a la hora de identificar regularidades nomológicas, por un lado, y conducta reglada, por otro; pero insistiría en la posibilidad de establecer correlaciones sistemáticas entre tipos de eventos identificados según esas dos clases de criterios. El punto central parece consistir en determinar si tales correlaciones sistemáticas son o no legaliformes⁽²⁵⁾, dado que pocos pretenderían excluir la posibilidad de proponer generalizaciones aproximadas.

Aunque, por mor del argumento⁽²⁶⁾ sólo aceptemos la posibilidad de establecer generalizaciones aproximadas entre las regularidades de la naturaleza y la conducta lingüística, parece que las investigaciones científico-naturales podrían ser aún relevantes para un discurso filosófico centrado en la elucidación (con un cierto nivel de generalización) de las condiciones de posibilidad de la comprensión; pues las ciencias naturales estarían capacitadas para describir de manera aproximada las condiciones empíricas de la formación de nuestro esquema conceptual. Veamos, no obstante, en qué condiciones se podría llevar a cabo tal descripción.

Wittgenstein destaca, en «Über Gewissheit», que se ha de distinguir entre proposiciones empíricas, cuya verdad ha de verificarse atendiendo a lo que acontece en el mundo, y proposiciones que teniendo la forma de proposiciones empíricas no pueden verificarse empíricamente pues su asunción como verdaderas es lo que hace posible cualquier proceso de verificación. Podemos caracterizar estas últimas proposiciones como el suelo rocoso, el núcleo trascendental, de nuestra manera de ver el mundo, en la medida en que definen las condiciones de posibilidad de toda creencia empírica:

«401. Quiero decir: Del fundamento de todas las operaciones del pensamiento (y del lenguaje) forman parte no sólo las proposiciones de la lógica, sino también algunas proposiciones que tienen la forma de las proposiciones empíricas...

402. En esta observación la expresión "proposiciones que tienen la forma de proposiciones empíricas" es del todo equívoca; se trata de enunciados sobre objetos. Y estos no sirven como fundamento al modo de las hipótesis, que, cuando se demuestra que son falsas, son sustituidas por otras»⁽²⁷⁾.

Es importante subrayar, no obstante, que no se trata de un núcleo trascendental fijo y esta-

(24) En mi opinión, podemos encontrar este tipo de reduccionismo en Quine (1960):

«El lenguaje es un arte social. A la hora de adquirirlo, dependemos enteramente de claves intersubjetivamente accesibles acerca de lo que se ha de decir y cuándo. No hay justificación alguna para traer a colación significados lingüísticos, a no ser que sea en términos de las disposiciones de los hombres a responder abiertamente a estimulaciones socialmente observables». (p. IX).

(25) Cf. Searle (1983) y Davidson, (1980).

(26) Pretendo probar esta tesis en Corbí (1988).

(27) Wittgenstein (1969), pp. 401-402.

ble: lo que en un momento dado se acepta como una proposición trascendental puede usarse posteriormente como un mero enunciado empírico:

«Pero si alguien dijese: "Así, pues, también la lógica es una ciencia empírica" se equivocaría. Sin embargo, es correcto que la misma proposición sea tratada una vez como una proposición que ha de ser verificada por la experiencia y, otra vez, como una regla de verificación»⁽²⁸⁾.

Ciertamente, algunos de estos cambios históricos en nuestros supuestos trascendentales pueden ser el resultado de investigaciones empíricas llevadas a cabo por alguna ciencia, ya sea esta nomológica o reconstructiva.

Todo esto tiene algunas consecuencias de interés respecto a la relación entre las ciencias empíricas y la filosofía. En primer lugar, se vería afectado el modo como las ciencias naturales pueden dar cuenta de las condiciones empíricamente necesarias del lenguaje. En efecto, tal empresa únicamente se podría llevar a cabo si asumimos al mismo tiempo el entramado trascendental sobre el que descansa el lenguaje mismo, que la ciencia sólo podrá cuestionar parcialmente en cada momento, pues de otro modo no dispondríamos de ningún punto de apoyo desde el que poner en entredicho tales supuestos trascendentales. Este compromiso con el entramado trascendental de nuestro lenguaje es particularmente relevante en el caso de las ciencias reconstructivas empíricas porque el objeto de tales ciencias es ya un objeto reglado.

Ahora bien, la posibilidad de revisar parcialmente nuestros supuestos trascendentales atañe también a la filosofía en la medida en que el discurso filosófico ha de adoptar como punto de partida algunos de tales supuestos; por lo que no parece que pueda ya reivindicarse, como hizo Kant, la autonomía absoluta de la filosofía, dado que las investigaciones filosóficas estarían condicionadas por la variabilidad histórica de nuestros supuestos trascendentales⁽²⁹⁾.

(28) Wittgenstein (1969), p. 98. Me gustaría introducir aquí la distinción de H. Putnam (1962), entre revisión epistemológica y revisión conductual de los enunciados. En el primer caso la revisión se debe a argumentos y consideraciones racionales, mientras que en el segundo tal revisión es el efecto de cadenas causales. En este artículo estamos interesados principalmente en la revisión epistemológica de nuestros supuestos trascendentales; sin embargo, la noción wittgensteniana de conversión tiende a subrayar la importancia de las revisiones que no tienen un fundamento racional:

«Sin embargo, alguien podría preguntar: "¿Puede tener alguien una razón concluyente para creer que la Tierra existe desde hace poco, desde el día mismo de su nacimiento?" —Suponiendo que siempre se le haya dicho eso—, ¿Tendría alguna buena razón para dudar de ello? Los hombres han creído que pueden hacer llover; ¿por qué no podría darse el caso de un rey que hubiese sido educado en la creencia de que el mundo había empezado con él? Y si Moore y ese rey se encontrasen y discutiesen, ¿podría Moore demostrarle realmente que su creencia era la correcta? No digo que Moore no pudiese convertir al rey a su punto de vista; pero se trataría de una conversión muy peculiar: el rey sería conducido a considerar el mundo de otro modo». (Wittgenstein, 1969, p. 92).

Esta cita parece sugerir que hay una clase especial de supuestos trascendentales, que si bien pueden dejar de considerarse verdaderos en un momento dado, tal cambio no será nunca el resultado de un proceso racional, y, en este sentido, parece que podríamos defender la existencia, para cada forma de vida, de algunas proposiciones trascendentales estrictamente «a priori», es decir, no revisables racionalmente.

Por mi parte, no me siento inclinado a aceptar esta idea; sobre todo si se supone que hemos de poder especificar cuáles son tales proposiciones privilegiadas en cada forma de vida. Más bien defendería que, a pesar de que hemos de mantener la distinción entre dos modos básicos de revisar nuestras creencias, esta distinción no implica la existencia de dos conjuntos estables de creencias.

(29) H. Putnam mantiene, en mi opinión, una posición semejante:

«Lo que hemos estado haciendo es considerar las **precondiciones del pensar acerca de, representar, referirse a, etc...** Hemos investigado estas precondiciones no mediante la investigación del significado de estas palabras y expresiones (como un lingüista podría hacerlo, por ejemplo), sino gracias a un **razonamiento "a priori"**, aunque no en el sentido "absoluto" tradicional (pues no pretendemos que las teorías mágicas de la referencia estén "a priori" equivocadas), sino en el sentido de investigar acerca de lo que es **razonablemente posible a partir de la asunción de ciertas premisas generales, o de ciertas asunciones teóricas muy generales**. Tal procedimiento no es ni "empírico" ni "a priori" si bien contiene elementos de ambos modos de investigar. A pesar de la falibilidad de mi procedimiento, y de su depen-

Podría, no obstante, defenderse el carácter «a priori» de la filosofía indicando que la analiticidad del discurso filosófico no queda afectada por el hecho de que los supuestos que constituyen su punto de partida pueden ser históricamente rechazados.

En este contexto, la analiticidad de un discurso suele hacerse depender del seguimiento de ciertas reglas, entre las cuales las reglas de la lógica ocupan un papel particularmente destacado⁽³⁰⁾. Sin embargo, desde el punto de vista de la interpretación, las reglas lógicas no son diferentes del resto de las reglas: no pueden determinar por sí mismas su aplicación correcta. Por ello, puede resultar confundente el caracterizar a la lógica como un sistema «a priori» de reglas definidas, pues deberíamos insistir más bien en el hecho de que la lógica es una práctica reglada que, como cualquier otra, descansa en el acuerdo de los hablantes respecto a la corrección de juicios particulares.

Esta conclusión puede sugerir que la lógica —y, por tanto, la filosofía— no es una ciencia «a priori», sino una disciplina empírica porque descansa en acuerdos empíricos entre los hablantes. Pienso, no obstante, que tal afirmación resulta engañosa porque, en mi opinión, el hecho de que en un determinado momento algunos de nuestros supuestos trascendentales puedan cuestionarse y ser tratados como empíricos no excluye la necesidad de mantener la distinción entre proposiciones trascendentales y proposiciones empíricas. En realidad, deberíamos recordar que el acuerdo entre los hablantes que subyace a toda práctica lingüística apenas puede caracterizarse como un hecho empírico, pues, como hemos visto constituye la condición de posibilidad de todo hecho empírico; de manera que, las proposiciones que tratan de describir estos acuerdos trascendentales no pueden decirse que sean propiamente empíricas. En consecuencia, parece que puede mantenerse la distinción entre proposiciones empíricas y trascendentales si por ello entendemos la existencia de dos tipos de proposiciones, pero no la de dos conjuntos estables de proposiciones.

En estas condiciones la distinción tradicional entre «a priori» y «a posteriori» queda un poco desdibujada porque ninguna proposición trascendental puede definirse como estrictamente «a priori», dado que siempre puede ser reinterpretada como una proposición empírica, y, por ello,

la filosofía no puede presentarse como una empresa puramente «a priori», pero, en la medida en que se puede sostener la distinción entre proposiciones trascendentales y empíricas, podemos todavía contraponer la filosofía trascendental a la ciencia empírica. En este sentido, si bien podemos aceptar que la filosofía descansa sobre nuestros supuestos históricamente trascendentales en un doble sentido, a saber: (a) porque tales supuestos constituyen su punto de partida y (b) porque tales supuestos están implicados en la determinación de la fuerza lógica de los argumentos filosóficos; no hay ningún sentido estricto en el que podamos decir que el discurso filosófico puede o debe verificarse empíricamente; del mismo modo que no hay ningún sentido estricto en el que un supuesto trascendental pueda o deba verificarse empíricamente.

dencia de asunciones que pueden ser descritas como "empíricas" (p.ej., la asunción de que la mente no tiene un acceso a las cosas o propiedades externas independiente del que nos proporcionan los sentidos), mi procedimiento mantiene una estrecha relación con lo que Kant denominó investigación "trascendental"; pues se trata, repito, de una investigación de las precondiciones de la referencia y, por tanto, del pensamiento, precondiciones identificadas en la naturaleza de nuestras propias mentes, aunque no (en contra de lo que Kant esperaba) de manera totalmente independiente de asunciones empíricas». (Putnam, 1981. p. 16).

(30) Quine (1951), por ejemplo, caracteriza la analiticidad a partir de la idea de verdad lógica:

«No hay que buscar mucho para dar con enunciados que sean analíticos por aclamación filosófica general. Tales enunciados son de dos clases. Los de la primera clase, que pueden llamarse lógicamente verdaderos... Pero hay además una segunda clase de enunciados analíticos... La característica de tal enunciado es que puede convertirse en una verdad lógica sustituyendo sinónimos por sinónimos» (pp. 30-1).

El carácter trascendental que atribuimos a la filosofía no debe malentenderse como un compromiso con una concepción fundamentalista de la racionalidad, pues hemos visto que la filosofía no puede dotarnos de standards normativos de racionalidad para determinar la irracionalidad de las diferentes prácticas sociales. Mas, ¿implica esto una posición relativista respecto a la racionalidad? ¿Queda excluida la posibilidad de una crítica de la ideología? Alcanzamos así la última de las cuestiones planteadas.

Podríamos empezar diciendo que, según algunas interpretaciones de la expresión «forma de vida», cada comunidad humana poseería una forma de vida diferente, de manera que no habría ningún standard externo que nos permitiese juzgar acerca de la racionalidad de otra forma de vida, de otro sistema de creencias; dado que cada forma de vida tendría sus propios criterios de racionalidad, sólo parcialmente tematizables. Este hecho ha llevado a Habermas, entre otros, a afirmar que una concepción wittgensteniana de la racionalidad desemboca, como en el caso de P. Winch⁽³¹⁾ en un relativismo radical, en una especie de monadología de las formas de vida:

«Si dirigimos el análisis del lenguaje con intenciones descriptivas y suprimimos las limitaciones terapéuticas, debe reflejarse el monadismo constituido en el pluralismo de los juegos de lenguaje»⁽³²⁾.

He tratado de mostrar en otros trabajos⁽³³⁾ que esta interpretación no hace justicia ni a Wittgenstein ni a Winch. Defiendo, en este sentido, que ambos pensadores se comprometen, a pesar de algunas expresiones exageradas de anti-etnocentrismo, con una posición intermedia entre el universalismo fundamentalista y el relativismo radical, que no excluye propiamente la posibilidad de una crítica de la ideología.

Así, considero que, desde un punto de vista wittgensteniano, la mera identificación de otro sistema de creencias implica el reconocimiento de la existencia de algunos elementos en común con nuestro propio sistema de creencias. Podemos recordar, en este sentido, que la atribución de creencias a individuos presupone la identificación de su conducta como una conducta regida por reglas. Mas, dado que una conducta reglada sólo puede identificarse en el seno de un sistema, parece que nos introducimos en un círculo hermenéutico a la hora de describir el sistema de creencias de otro sujeto: sólo podemos atribuir una creencia a un individuo si previamente hemos identificado la totalidad de su sistema de creencias, y a la inversa. Por ello, al inicio del proceso de interpretación, el sistema de creencias de nuestro interlocutor sólo puede anticiparse como totalidad si suponemos que coincide básicamente con el sistema de creencias del propio intérprete; si bien en estadios posteriores del proceso de interpretación estaremos en condiciones de determinar las particularidades del sistema de creencias del otro. En consecuencia, dado el carácter holístico de la atribución de creencias y, en general, de la conducta gobernada por reglas; el reconocimiento de otra cultura requiere suponer la existencia de creencias compartidas, de acuerdos, entre el otro y el intérprete. Estos elementos compartidos permiten entablar un diálogo racional con cualquier otra forma de vida,

(31) Cfr. Winch (1958) y Winch (1964).

(32) Habermas (1970), p. 244. Desde una perspectiva semejante, K.O. Apel comenta de un modo más explícito:

«Partiendo del presupuesto de Wittgenstein de acuerdo con el cual los juegos del lenguaje determinan las fronteras de la comprensión del mundo y una pregunta sólo puede plantearse con sentido en el interior de un determinado juego de lenguaje, Winch llega a una especie de monadología de los diferentes sistemas de cultura como formas de comprensión (y al relativismo radical correspondiente de la filosofía transmitida en la ciencia social)». (Apel, 1976, p. 91).

Se puede encontrar abundante información sobre este debate en Wilson (1970) y Hollis (1982).

(33) Cfr. Corbí (1987).

aunque, como hemos indicado, nunca estaremos en condiciones de hacer completamente explícitos los supuestos de tal situación de diálogo.

Son estos elementos compartidos los que nos permiten vadear una posición radicalmente relativista, pues el acuerdo en los juicios que necesariamente se ha de suponer en la identificación de la conducta lingüística puede utilizarse para introducir una perspectiva crítica tanto respecto a la sociedad del intérprete como respecto a la de su interlocutor. El diálogo entre diferentes culturas iniciado por el proceso de interpretación puede llevar a revisar los supuestos de cada una de las formas de cultura que participan. Esta revisión, en la medida en que sea el resultado de un diálogo en el que ambas partes invocan razones y argumentos contruidos sobre un acuerdo elemental en los juicios, puede constituir la base para una crítica de la ideología, es decir, para una crítica de las concepciones sistemáticamente distorsionadas de la realidad social.

No obstante, este proceso dialógico nunca nos dotará, de standards universales de racionalidad claramente definidos y que puedan utilizarse para ofrecer una justificación racional última de cualquier discurso crítico. En este sentido, los standards críticos que pudiésemos reconstruir a partir de tal acuerdo en los juicios sólo podrían disfrutar del limitado nivel de generalidad de las explicaciones lingüísticas, pues ambas disciplinas han de entenderse como una reflexión sobre conducta regida por reglas. Por ello, una crítica de la ideología sólo tiene sentido como instrumento para evitar malentendidos o distorsiones de la comunicación pragmáticamente plausibles; pero no como una teoría general que encuentre su fundamento normativo en standards universales previamente identificados.

Por último, podemos acabar mencionando las tesis que he intentado defender en este trabajo: (a) La pragmática universal de Habermas no puede dotarnos de una base normativa para la teoría crítica; si tal base ha de concebirse en términos fundamentalistas. Pues ningún sistema reconstruido de reglas puede determinar por sí mismo la racionalidad o irracionalidad de situaciones particulares de habla. (b) Esta prioridad del juicio respecto de las reglas no excluye la posibilidad de desarrollar una filosofía trascendental, en la medida en que se puede conservar la distinción entre proposiciones empíricas y trascendentales, ni tampoco conlleva el rechazo de la idea de una reflexión crítica acerca de las prácticas sociales, dado que la mera identificación de otra forma de vida nos proporciona los elementos necesarios para desarrollar una crítica racional históricamente contextualizada, aunque no radicalmente relativista.

BIBLIOGRAFIA

- APEL, K.O., (1976): «Die Entfaltung der "sprachanalytischen" Philosophie und das Problem der "Geisteswissenschaften"» en: **Transformation der Philosophie**, Frankfurt, Suhrkamp, v.2, pp. 28-95.
- AUSTIN, J.L., (1962): **How to Do Things with Words**, Oxford, Oxford University Press.
- BAKER, G.P., (1981): «Following Wittgenstein: Some Signposts for **Philosophical Investigations**, pp 143-242» en: Hotzman and Leich (1981), pp. 31-71.
- BAKER, G.P. & HACKER, P.M.S.: (1980), **Wittgenstein. Understanding and Meaning**, Oxford, Basil Blackwell, v. I.
- (1984), **Scepticism, Rules & Language**, Oxford, Basil Blackwell.
- CORBI, J.: (1987), «Comprender otras culturas», en: **Anales Valentinus**, n.º 25, pp. 138-188.
- (1988), «Understanding, Truth and Explanation» en: **International Studies in the Philosophy of Science**, n.º 3, 1, pp. 19-34.

- CHOMSKY, N., (1965): **Aspects of the Theory of Syntax**, Massachusetts, The Massachusetts Institute of Technology.
- DAVIDSON, D., (1980): **Essays on Actions & Events**, Oxford, Clarendon Press.
- HABERMAS, J.: (1970), **Zur Logik der Sozialwissenschaften**, Frankfurt, Suhrkamp.
 (1971), «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», en: J. Habermas & N. Luhmann, **Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung**.
 (1973), «Wahrheitstheorien» en: Varios, **Wirklichkeit und Reflexion**. Pfullingen, Neske, pp. 211-265.
 (1975), «Sprachspiel, Intention und Bedeutung: Zu Motiven bei Sellars und Wittgenstein» en: Wiggerhaus, R. (ed.), **Sprachanalyse und Soziologie**, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 319-340.
 (1976a), «Was heisst Universalpragmatik» en: Apel, K.O. (ed.), **Sprachpragmatik und Philosophie**, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 174-272.
 (1976b), **Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus**, Frankfurt, Suhrkamp.
 (1981), **Theorie des kommunikativen Handelns**, Frankfurt, Suhrkamp, 2 v.
 (1983), **Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln**, Frankfurt, Suhrkamp.
- HAKER, P.M.S., (1972): **Insight and Illusion**, Oxford, Clarendon Press.
- HOLLIS, M. & LUKES, ST. (eds.), (1982): **Rationality and Relativism**, Oxford, Basil Blackwell.
- KOHLBERG, L., (1981): **Essays on Moral Development. Vol. I: The Philosophy of Moral Development**, San Francisco, Harper & Row.
- KRIPKE, S.A., (1982): **Wittgenstein on Rules and Private Language**, Oxford, Basil Blackwell.
- McCARTHY, Th., (1978): **The Critical Theory of Jürgen Habermas**, Cambridge etc., The MIT Press.
- PIAGET, J., (1970): **Psychologie et épistémologie**, Paris, Gauthier.
- PUTNAM, H.: (1962), «The Analytic and the Synthetic» en: Putnam, H., **Philosophical Papers, v. 2: Mind, Language and Reality**, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, pp. 33-69.
 (1981), **Reason, Truth and History**, Cambridge University Press.
- QUINE, W.V.O.: (1951), «Two Dogmas of Empiricism» en: HARRIS, J. & SEVERENS, R.H. (eds.), **Analyticity**, Chicago, Quadrangle Books, 1970.
 (1960), **Word and Object**, Cambridge Massachusetts, The MIT Press.
- SEARLE, J.: (1969), **Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language**, Cambridge, Cambridge University Press.
 (1983), **Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind**, Cambridge, Cambridge University Press.
- WILSON, B.R. (ed.), (1970): **Rationality**, Oxford, Basil Blackwell.
- WINCH, P.: (1958), **The Idea of a Social Science**, London, Routledge and Kegan Paul, Ltd.
 (1964), «Understanding a Primitive Society», en: Wilson (1970), pp. 78-111.
- WITTGENSTEIN, L.: (1953), **Philosophische Untersuchungen**, Oxford, Basil Blackwell.
 (1969), **Über Gewissheit**, Oxford, Basil Blackwell.