

FACTICIDAD Y EXCENTRICIDAD DE LA RAZÓN

Luis Sáez Rueda

I. «FACTICIDAD» Y «EXCENTRICIDAD» DE LA RAZÓN EN LA FILOSOFÍA ACTUAL

A sabiendas de que con ello resultan limadas muchas aristas, se podría decir que, en torno a la actual «crisis de la razón», dos visiones distintas han entrado en conflicto: por un lado, la «reilustración alemana», acaudillada principalmente por J. Habermas y K.-O. Apel y empeñada en una revitalización de los potenciales de la modernidad que restituya la unicidad y universalidad de la razón; por otro, una amplia gama de corrientes, como la hermenéutica, el «pensamiento débil», el «neopragmatismo», etc., proclives a una ruptura con lo moderno, lo ilustrado o el pensamiento occidental en su conjunto.

Desde una cierta perspectiva, todas las versiones de la «crisis» convergen en la problematización del concepto moderno de razón a través de una revisión de la categoría de *reflexión*. Al *cogito* le atribuye la modernidad, la capacidad autorreflexiva de penetrar en sus condiciones inherentes y de ejercer, por tanto, un examen *puro*, autosuficiente. Lo que se cuestiona, en general, es la supuesta capacidad de esa reflexión para distanciarse radicalmente de cierto *compromiso práctico* que le es propio, tomando aquí a este término en un sentido lo suficientemente laxo como para acoger a instancias ciertamente heterogéneas (historicidad, pertenencia a una «forma de vida», voluntad de poder, etc.) a las que, por contraste, y con la misma laxitud, podríamos asignarle un carácter «pre-reflexivo». La reflexión, se afirma, no puede discurrir en el vacío, pues está *conformada* desde dentro por aquello mismo que tematiza o con respecto a lo cual pretende hacer una *epojé*. La reflexión está *centrada*, en cuanto ya no puede ser entendida como operación de un sujeto espectador e imparcial, capaz de situarse frente al todo de lo mundano; centrada en cuanto operación intramundana y, por consiguiente, parcial, comprometida, situada. La *razón*, como tema y medio de la reflexión, corre

FACTICIDAD Y EXCENTRICIDAD DE LA RAZÓN

la misma suerte que ésta: ya no puede ser identificada con un marco inmutable de normas o reglas, *excéntrico* respecto al mundo de la vida: es en todo caso expresión de condiciones fácticas.

Me propongo analizar, en este contexto, el proyecto frankfurtiano, confrontándolo, en lo posible, con sus deficiencias internas. Con respecto a este objetivo, la terminología que he empleado pretende, en primer lugar, subrayar la circunstancia de que este examen coincide con el de una oposición a uno de cuyos elementos Plessner confirió un nombre fascinante en el contexto de la antropología: el de «*posición excéntrica*», una posición ligada a la condición racional, de animal autoconsciente, del hombre, y responsable de la «*distancia*» reflexiva que éste puede interponer entre él y el mundo¹. Lo que se opone a esa *posibilidad* excéntrica de la reflexión son sus compromisos prácticos, su carácter histórico, corporal, sensible o pasional, ingredientes a los cuales es reductible, de acuerdo con versiones radicales de la filosofía, lo que llamamos «*racional*». Puesto que en este último caso hablamos de lo que *de facto* constituye a la reflexión y de lo que funda a lo racional en su *existencia*, me referiré a este otro polo de la oposición con el término de *facticidad*, en un sentido que, si bien evoca al heideggeriano, habrá que matizar en lo sucesivo. En segundo lugar, pretendo con ello justificar el hecho de que mi análisis tenga como hilo conductor la filosofía de K.-O. Apel, pues éste, quizás más intensamente que Habermas, ha tenido como horizonte la aludida oposición. «El pensamiento humano —dice Apel—, si pretende ser radical, debe hacer uso de esta posibilidad constitutiva para él [la de la «*posición excéntrica*»], y que consiste en el distanciamiento con respecto al mundo y en el autodistanciamiento» (1985, II, p. 374), aunque, simultáneamente, «una pura conciencia del objeto, tomada por sí sola, no puede extraer del mundo ningún sentido. Para lograr una constitución del sentido, la conciencia —esencialmente «*excéntrica*»— debe comprometerse *céntricamente*, corporalmente, aquí y ahora» (*Ibid.*, p. 93).

El desvarío de la concepción cartesiano-kantiana consiste, en términos de R. Rorty, en hacerse cómplice de una metáfora que domina la historia de occidente, aquella que comprende a la mente o la razón como un *espejo* que contiene el vocabulario exacto de la representación del mundo y como un *tribunal* distante que justifica la legitimidad de lo empírico, bien sea del conocimiento, bien de la cultura o de la sociedad (Rorty, 1983, pp. 13-21). El supuesto de esa metáfora es, por otro lado, nos advierte el pragmatista americano, metafísico por excéntrico: la fe en que nos es dado adoptar la perspectiva del ojo divino, y *sub specie aeterni*, ver

1. En realidad, en términos del filósofo alemán, el hombre, como ser al mismo tiempo orgánico y corporal, está simultáneamente «dentro» y «fuera» de su mundo. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin y Leipzig, 1928. Plessner atribuye un efecto de «compensación» a los esfuerzos humanos por sustraerse a esa «insoponible» condición excéntrica de su esencia, que amenaza con abandonarle en la desnudez y el desequilibrio; de ahí surgen los esfuerzos de reincorporación a una posición «*céntrica*», a través de la cultura. Cf. O. Marquard, 1986, pp. 26 ss.

al mundo como todavía pretendía el *Tractatus* wittgensteiniano (6.45): como un «todo limitado» por bordes inexorables, que son, al mismo tiempo, las condiciones de su representación (Rorty, 1991, pp. 70-75).

Las exigencias de Rorty, que invoca a Heidegger y Dewey, de hacer depender los patrones de justificación y de racionalidad de la contingencia histórica y de la versatilidad de la praxis social, ingresa en ese esfuerzo contemporáneo, ya aludido, por concebir una razón situada, y que se opone a la idea de una *posición transmundana* de la subjetividad trascendental, para someter las condiciones de la conciencia trascendental a la facticidad histórica y a la *existencia intramundana*².

Parte de estas reivindicaciones son satisfechas mediante la sujeción habermasiano-apeliana al «giro lingüístico». Ahora se pone de manifiesto que lo que la filosofía reflexiva desde Descartes hasta Husserl ha olvidado es que la conciencia no es un fenómeno originario, porque, en términos apelianos, «no se puede lograr una conciencia cognoscitiva sobre algo *en tanto que* algo» prescindiendo de la «preestructura hermenéutica» de la participación en el lenguaje (cf. Apel, 1985, I, pp. 55 s.). La lingüisticidad constituye a lo racional y no es un mero instrumento del sujeto: es una magnitud trascendental. A esto hay que añadir la adhesión de Apel y Habermas al «giro pragmático» en la convicción de que los procesos lingüísticos son primariamente procesos del habla y de la comunicación intersubjetiva. Pues bien, la sustitución del «yo» por el «nosotros» en este sentido significa, como pretende mostrar la teoría de la acción comunicativa de Habermas, que lo racional pertenece de un modo inmediato a las estructuras lingüístico-comunicativas del *mundo de la vida* y no a un *cogito* autosuficiente y distante. La filosofía, así, volviendo la mirada «hacia atrás, hacia la espesura del mundo de la vida, se libera del logocentrismo. Descubre una razón que opera ya en la práctica comunicativa misma» (Habermas, 1990, p. 61). Y este giro desmonta por metafísica la esperanza de formular el «espejo» del mundo, es decir, de describir la dotación categorial inexorable de la «conciencia en general». En términos apelianos, se hace necesario admitir una relativización del apriorismo kantiano de las condiciones «constitutivas» del conocimiento válido —las «formas de la sensibilidad» y los esquemas categoriales— y, aún, que las proposiciones sintéticas a priori, evidentes para Kant, lo son sólo en cuanto forman parte de convenciones tácitas en determinados juegos de lenguaje (cf. Apel, 1975, pp. 159 ss.; 1991, pp. 44 ss.).

Con ello, sin embargo, las posiciones «anti-ilustradas», ahora parcialmente satisfechas, son al mismo tiempo superadas —pretende Habermas— mediante una concepción *procedimental* de la racionalidad: la

2. Con ello, dice Habermas, «el sujeto pierde su conocida doble posición como uno frente a todo y uno entre muchos. Pues el sujeto de Kant, en tanto que conciencia trascendental, había estado frente al mundo como totalidad de los objetos susceptibles de experiencia; y a la vez, en tanto que conciencia empírica, aparecía en el mundo como una entidad entre muchas entidades» (Habermas, 1990, p. 52; cf. pp. 50-54).

FACTICIDAD Y EXCENTRICIDAD DE LA RAZÓN

filosofía, como teoría de la acción comunicativa, podrá mostrar que en el suelo íntimo de la praxis comunicativa, en ese *logos* intramundano, es posible redescubrir condiciones formales y universales, ya no relativizables histórica o culturalmente, de la racionalidad del conocimiento, del entendimiento lingüístico y de la acción (cf. Habermas, 1981, pp. 262 ss.; 1987, I, pp. 15 ss.). En consecuencia, la oposición entre facticidad y excentricidad, que surge a propósito del concepto de razón (y de reflexión racional), no queda rescindida por completo con este «centramiento» frankfurtiano de la razón trascendental clásica. Más bien, como quisiera mostrar ahora, surge de las cenizas de aquella bajo un nueva apariencia. Resumiré, con este fin, algunas tesis nucleares de Apel y Habermas:

La reconstrucción habermasiana de ese *logos* intramundano del mundo de la vida está dirigida por el principio de la «base de validez del habla» y de su posible resolución en el discurso argumentativo, principio que Apel acepta. Muy sucintamente (cf. para lo que sigue Habermas, 1989, pp. 299-369 y Apel, 1987a): la unidad mínima del lenguaje está constituida por el acto de habla. Lo más característico de un acto de habla es su doble estructura: a la parte «*proposicional*» corresponde una oración declarativa («p»); a la «*performativa*», implícita, una «pretensión de validez», reconstruible de la forma «con esto que digo pretendo validez universal para el contenido de mi proposición 'p'». Una comprensión de los hablantes presupone una aceptación recíproca de sus pretensiones de validez, un *acuerdo* mínimo. Cuando estas pretensiones son cuestionadas, la continuación de la comunicación exige que el hablante aporte una justificación reparadora: se pasa entonces al discurso argumentativo, práctico en el caso de pretensiones de corrección moral, teórico en el de pretensiones de verdad. La *racionalidad comunicativa* está llamada, pues, por su propio sentido, a ser prolongada en un diálogo en el que de lo que se trata es de aportar razones, con lo cual el filósofo tiene ante sí la tarea de explicitar la lógica del discurso, la *racionalidad discursiva*. La filosofía trascendental kantiana es, así, transformada en una disciplina que reinterpreta las condiciones universales de la racionalidad como las condiciones formales del discurso, las reglas que rigen la producción e interrelación de actos de habla, o, de otro modo, los universales del diálogo. En el caso de Habermas se trata de una *pragmática universal*; en el de Apel, de una *pragmática trascendental*. Independientemente de las diferencias entre ellas, valen en los dos casos las tesis siguientes: a) los universales del diálogo han de hacer comprensible la posibilidad de la «resolución discursiva de pretensiones de validez»; este último concepto es idéntico al de «aceptación discursiva» de pretensiones por parte de los miembros de un diálogo, pues sólo mediante dicha aceptación se restablece el acuerdo comunicativo interrumpido; b) la resolución definitiva de pretensiones sólo es pensable como producto de un acuerdo establecido bajo condiciones ideales en las que podría estar garantizado el éxito de los «mejores argumentos»; tales condiciones son las de una distribución simétrica de las posibilidades de

argumentación para todos los posibles participantes. Se trata, en el caso habermasiano, de una «*situación ideal de habla*», y de una «*comunidad ideal de comunicación*», en el apeliano. En ambos, de una *anticipación contrafáctica* perteneciente al acto de argumentar.

Podemos desentrañar ahora una nueva polaridad entre facticidad y excentricidad en el quicio de la razón, y ciertamente, desde dos puntos de vista distintos:

1. *En un primer sentido*, concierne a la razón en cuanto objeto y sujeto de la teoría filosófica de la racionalidad. En el despliegue de esta teoría se oponen la autorreflexión filosófica, excéntrica, y la facticidad de las reglas de lo racional, pues de lo que se trata a través de ella es de un reconocer, de un esfuerzo *mayéutico* en el que, por así decirlo, la luz de la reflexión ilumina aquello que, oscuramente, hemos ya aceptado en el ejercicio efectivo de la racionalidad lingüística, como condición de su sentido y validez³.

2. *En un segundo sentido*, la oposición hace referencia, no ya al discurso filosófico de fundamentación, sino a la lógica del diálogo fáctico en el que los hombres hacen su vida. Pues lo que promueve ese diálogo a través del discurso argumentativo es, de acuerdo con la concepción habermasiano-apeliana, la revisión, consciente y reflexiva (*excéntrica*), de los contenidos de sentido (caracterizaciones tácitas de lo real, concepciones éticas, cosmovisiones, etc.) cuya validez era un *factum histórico*⁴.

II. FACTICIDAD Y EXCENTRICIDAD DE LA RAZÓN EN LA FILOSOFÍA DE K.-O. APEL

Dedico las páginas siguientes al examen de las dos polaridades aludidas en el ámbito específico de la filosofía de Apel; a la primera de estas polaridades, que atañe al *logos* filosófico, me referiré con los términos de

3. Es inevitable lanzar en este punto una mirada de sospecha y reencontrar aquí la metáfora rortyana del espejo a otro nivel, pues ¿no tematiza aquí el filósofo también los límites de la razón y de la racionalidad del mundo? Al fin y al cabo, Apel y Habermas conservan la convicción moderna de que no podemos optar por la razón, de que no podemos sustraernos a sus condiciones necesarias. Curiosamente, desde este punto de vista, Apel devuelve con cierta ironía los dardos de Rorty sobre él mismo: pues el intento de reducir todo lo racional a causas contingentes, incluso la propia pretensión de razón que se expresa en ese intento, «*adopta de nuevo una posición cuasi-divina desde la cual cree poder pensar al mundo en su contingencia como un "todo limitado", sin interrogarse acerca de las condiciones de posibilidad de ese pensamiento*» (Apel, 1991a, p. 46). No cabe duda: la polaridad facticidad-excentricidad, referida a los conceptos de razón y reflexión, involucra esa otra oposición que empieza a gestarse en la actualidad en los términos de «*modernidad - posmodernidad*».

4. La acción comunicativa, afirma Habermas, obliga «*a una práctica intramundana orientada por pretensiones de validez que somete los avances de sentido que la apertura lingüística del mundo comporta, a una continua prueba de acreditación [..]*», una prueba que utiliza los criterios normativos de la situación ideal de habla. «*Con el contenido normativo de tales presupuestos comunicativos (idealizadores y, sin embargo, inevitables) de una práctica fácticamente ejercitada, penetra en la esfera misma de los fenómenos la tensión entre lo inteligible y lo empírico. Presupuestos contrafácticos se tornan hechos sociales —éste es el agujón crítico que lleva clavado en su carne una realidad social que no tiene más remedio que reproducirse a través de la acción orientada al entendimiento—*» (Habermas, 1990, p. 56, primera cita, 58 la segunda).

FACTICIDAD Y EXCENTRICIDAD DE LA RAZÓN

«facticidad racional» y «excentricidad autorreflexiva»; a la segunda la llamaré «facticidad hermenéutica-idealidad», pues en ella se alude a la oposición entre la dependencia del diálogo fáctico con respecto a las condiciones finitas y contingentes de la existencia, por un lado, y la anticipación de un canon ideal, incondicional y normativo, por otro. El análisis tratará de mostrar, en este recorrido, que la comprensión apeliana de estas polaridades, mediante una *fundamentación última filosófica*, en el primer caso, y mediante una concepción en cierto sentido «dialéctica», en el segundo, defrauda la copertenencia entre reflexión y compromiso práctico que el mismo Apel toma como punto de partida, y a la que aludí más arriba. Mis observaciones críticas, por consiguiente, aspiran a una reflexión «con Apel contra Apel».

1. *Facticidad racional y excentricidad autorreflexiva*

De la fascinante interpretación heideggeriana de la historia del pensamiento occidental, como historia del *olvido del ser*, ha conservado Apel importantes ecos, como la crítica a la compulsión técnica y objetivante de nuestra época, origen del «cientificismo», es decir, del intento de extrapolar los patrones de objetividad de la ciencia natural y exacta a todos los ámbitos del saber. Pero se ha enfrentado a la exacerbación que convierte a esa crítica en una «crítica total a la razón», en la que acaba la radical intención heideggeriana de hacer depender los criterios de lo «racional» de los avatares de la «historia del ser». La circunstancia de que el mismo Heidegger reclame para sus propias afirmaciones un reconocimiento universal delata, a los ojos de Apel, que hay un distintivo intrascendible de la racionalidad del *homo faber* que se sustrae a la relativización histórica y cultural, a saber, la *pretensión de validez* universal inherente al discurso, a la que hace honor ejemplarmente el pensamiento filosófico. Y si es así, ese *logos* que constituye el suelo nutricio del «dar razón», es decir, del justificar con razones las pretensiones de validez, ya no puede ser comprendido como un resultado epocal o contingente de la historia del ser: cualquier sospecha en esa dirección suprime su propia aspiración a ser aceptada como una propuesta argumentativa válida incondicionalmente. La crítica total a la razón es autocontradictoria. El sentido del *logos* integral es pragmático y trascendental. Pragmático porque no refiere a una sustancia o a un ser objetivo y sobrehumano, sea Dios o la Historia, sino a una *disposición* racional. Es trascendental por *irrebasable* (*unhintergebar*), ya que está presupuesto en todo *ejercicio* serio de pensamiento. Pero, en todo caso, esa dimensionalidad pragmática e irrebasable se manifiesta como potencia *excéntrica*. En efecto, una capacidad reflexiva o una competencia racional opuesta a la facticidad es precisamente lo que hay que suponer en el discurso heideggeriano para que se haga comprensible la tematización de la facticidad misma, y, con ella, la de la «historicidad del *Da-sein*», la «preestructura del ser-en-el-mundo», etc. (cf. Apel, 1986, pp. 24 s.); interpretando a Apel: el

hombre no sólo está «arrojado» a la historia; también se encuentra en una *posición excéntrica* que le fuerza a indagar, reconstruir y expresar de forma universalmente válida este hecho mismo, y de forma más general, el sentido de su ser y de todo cuanto con él se relaciona.

Apel pretende que esa excentricidad permite una reapropiación reflexiva de los presupuestos del *logos*, que son las condiciones pragmático-trascendentales del discurso argumentativo. Tales presupuestos son, fundamentalmente, la anticipación de una «comunidad ideal», como instancia crítica última, la pertenencia a una «comunidad real» (lo que implica la certeza de la propia existencia, la de los demás y la del mundo externo), y obligaciones morales, como la de colaborar en la realización de la comunidad ideal en la real (Apel, 1975).

A lo largo de toda la obra de Apel se insiste en que la aprioridad de tales presupuestos radica en la circunstancia de que cuando argumentamos en serio hemos entrado *ya siempre* en el ámbito del discurso y, por tanto, hemos aceptado las normas de la razón argumentativa. Que un presupuesto sea un elemento apriórico significa, por tanto, que es objeto de un reconocimiento autorreflexivo y necesario. Como el mismo Apel admite, el sentido de esa «necesidad» evoca la forma en la que Heidegger entiende la facticidad existencial, a saber, como una entrega «ya siempre» (*immer schon*) efectuada, y «en cada caso ya» (*je schon*), a la responsabilidad de la existencia y a las posibilidades en la comprensión (cf. Apel, 1985, II, pp. 398 ss. y nota 94). Partiendo de esta analogía, propongo interpretar el sentido de la fundamentación filosófica apeliana, y su concepto de racionalidad, rescatando la categoría heideggeriana de *Geworfenheit* (estado de arrojamiento) a otro nivel: en cuanto al acto de ser racional pertenece una adhesión no susceptible de ser decidida, pues nos precede, con respecto a sus condiciones de sentido, puede decirse que estamos *arrojados* a la razón, a la comunicación, al discurso, punto de vista que el mismo Apel ilustra con su afirmación de que los presupuestos de la argumentación pertenecen a la «pre-estructura del ser-en-el-mundo» (cf. Apel, 1988, pp. 44-49). Tal es el sentido de la *facticidad del logos*.

Naturalmente, esta *facticidad racional* incorpora un nuevo elemento a la facticidad pensada por Heidegger, pues incluye tanto el reconocimiento de la contingencia histórica (mediante la presuposición de la comunidad real), como la entrega a patrones normativos necesarios» (mediante la presuposición de una comunidad ideal y sus reglas).

Ahora bien, Apel pretende reducir a cero la distancia entre *facticidad racional* y *excentricidad reflexiva* mediante la suposición de que es posible alcanzar una fundamentación definitiva, *última*, es decir, de que la autorreflexión se adueña inmediata e infaliblemente de lo ya siempre reconocido. Me gustaría mostrar que existen razones de peso para dudar del éxito de esta empresa⁵.

5. En este punto recupero los argumentos de mi trabajo «Fundamentación última y facticidad. Un intento de argumentar "con Apel contra Apel"»: *Pensamiento* (en prensa).

FACTICIDAD Y EXCENTRICIDAD DE LA RAZÓN

Apel ha explicitado el sentido de la reflexión pragmático-trascendental a través de su concepto de «reflexión estricta»⁶: ésta exige una *inflexión* del pensamiento objetivante, una nueva *actitud* autorreflexiva en la que la aparición de lo tematizado y la tematización misma se realizan al unísono, proporcionando así una comprensión *in actu* de su validez universal. Los presupuestos no son resultados de una teoría, sino que son «descubiertos» reflexivamente, en cuanto elementos que no pueden ser negados sin autocontradicción performativa, es decir, sin que entren en conflicto las dos partes, performativa y proposicional, que, como vimos, constituyen simultáneamente a todo acto de habla⁷.

A mi juicio, A. Berlich ha mostrado convincentemente que el criterio apeliano de fundamentación describe de modo adecuado el *sentido de la ultimidad y necesidad* de los presupuestos del *logos*, pero no ha resuelto *suficientemente* el problema de la *identificación* de éstos, que concierne a la pregunta de por qué un cierto elemento así caracterizado y no otro pertenece a lo que ya siempre hemos reconocido. Pues, en efecto, el criterio de la autoconsistencia pragmática supone una interpretación determinada de lo que coimplica performativamente el ejercicio argumentativo; sólo con posterioridad a esta operación, y con el carácter de una *confirmación*, tiene sentido concluir que su negación es autocontradictoria (Berlich, 1982). En esta línea, quisiera hacer valer aquí la siguiente consideración: parece difícilmente revocable que el ejercicio de la racionalidad presupone *ya siempre*, pretensiones de validez y, además, que en tal situación anticipamos condiciones idealizadoras bajo las cuales podrían ser satisfechas o «resueltas» tales pretensiones. Ahora bien, en un acto autorreflexivo no está contenido, al mismo tiempo, lo que significan los hechos «pretender validez» y «anticipación», es decir qué implica la vocación racional de universalidad y qué rasgos caracterizan al supuesto idealizador que anticipamos. Para desplegar el sentido de ese *factum* en términos más específicos, para conferirle un contenido más concreto, se hace necesario el uso de una teoría bien determinada y no creo que los complejos argumentos sobre los que estas teorías están fundadas en el caso de Apel pertenezcan, ellos mismos, a un saber cuya validez absoluta pueda ser reconocida en un acto de reflexión estricta. Pero lo que se pone de manifiesto con esto no es sólo que la recuperación de la facticidad racional es falible, sino, al mismo tiempo, que está impregnada ineludiblemente por puntos de vista que el filósofo ha heredado, en cierto modo, de su tradición cultural. Esto puede significar, como afirma

6. Cf. Apel, 1991b, pp. 129-137. Sobre el mismo tema W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung*, Karl Alber, München, 1985, § 2.4.

7. La autocontradicción pragmática correspondiente, por ejemplo, para el caso, especialmente importante, del presupuesto último «comunidad ideal de comunicación», vendría a ser la siguiente: «afirmo [es decir, *pretendo validez universal ante todo posible argumentante* (= *lo que digo resistiría la crítica de una comunidad ideal de comunicación*)] que no anticipo en mis argumentos una comunidad ideal de comunicación», donde la aclaración entre corchetes constituye la reconstrucción de la parte performativa.

Schnädelbach, que no puede haber una teoría definitiva de la racionalidad, y que la referencia inevitable al «todo» del *logos* posee, ella misma, la función de una anticipación que hace comprensible el proceso de nuestra reconstrucción hipotética de reglas (cf. Schnädelbach, 1987, pp. 163-167). Quizás sea el proyecto de fundamentación una tarea, si bien legítima, inacabable y, en cierto modo, difícilmente previsible.

Si las anteriores observaciones son correctas, estamos autorizados a admitir, «con Apel», la irrebasabilidad de esa oposición entre la facticidad racional y la excentricidad de la autorreflexión; pero, «contra Apel», tendríamos que renunciar a la esperanza de una reconciliación sin fisuras entre ellas, para redescubrirla como una *tensión* insoluble por principio. Y este resultado parece más coherente con el punto de partida apeliano, ya mencionado, según el cual a la posición excéntrica le es inherente la copertenencia entre reflexión y compromiso práctico.

2. «Facticidad hermenéutica-idealidad»

Esta última polaridad está implicada en el *concepto* «hermenéutico-trascendental» del lenguaje, que constituye uno de los lugares comunes más importantes del pensamiento de Apel (cf. Apel, 1985, II, pp. 315-341): de acuerdo con éste, la dimensión pragmático-hermenéutica de la comunicación es trascendental, en tanto que acuerdo sobre el sentido de las palabras y, a través de éste, sobre el «sentido del ser de las cosas». Ahora bien, el uso comunicativo del lenguaje remite, tanto a un acuerdo ya efectuado, como a un acuerdo ideal anticipado en las pretensiones de validez. En el lenguaje, por consiguiente, confluyen pertenencia a la facticidad y anticipación de un ideal. Y este punto de partida apeliano parece indicar que ninguno de ellos puede ser eliminado del escenario de lo racional, que ambos son condiciones antagónicas de posibilidad de un *logos* cuya especificidad reside en la praxis de su propia puesta en obra. Esto mismo obliga a Apel a situar su pensamiento en un espacio intermedio entre las exigencias del *platonismo* y las de la *ontología heideggeriana*. Lo legítimo del platonismo reside, por un lado, en la tesis de que la validez de las expresiones lingüísticas, que mediatizan el pensamiento, no puede hacerse relativa a la pluralidad de puntos de vista y aperturas de sentido a la que nos condiciona nuestra existencia fáctica, pues esa tesis incurre en autocontradicción pragmática. Pero, por otro lado, dicha validez no puede ser instalada en un «mundo de las ideas», fuera del flujo temporal y material de la vida histórica. Pues esa finitud existencial que Heidegger vincula al «pre-ser-se» del *Da-sein* es, afirma Apel, una condición de posibilidad de la comprensibilidad de los significados, lo que ilustra, incluso, invitándonos a reconocer que un imaginable inmortal no podría en absoluto comprender el mundo humano (cf. Apel, 1992, pp. 199-203 y 209 ss.).

Esta tensión básica refleja la interdependencia de dos elementos, igualmente irrebasables, de la razón lingüística, a los que Apel llama «constitución del sentido» y «justificación de la validez» (1985, I, pp. 33-

FACTICIDAD Y EXCENTRICIDAD DE LA RAZÓN

40 y 1989, pp. 160 s.). Por un lado se hace necesario admitir que los fenómenos se hacen comprensibles para nosotros sólo a la luz de una «apertura del sentido del mundo», que han sido *ya siempre* constituidos a través de lo que Heidegger llamó «despejamiento» (*Lichtung*), es decir, desde una precomprensión que antecede a nuestros juicios. Ahora bien, la verdad no puede ser identificada, como suponía el autor de *El ser y el tiempo*, con el acontecer inmanipulable de la historia del ser más que abandonando al «destino» ese compromiso irrebasable del «dar razón» al que el hombre está remitido por principio, en la praxis reflexiva, a través de sus *pretensiones de validez*. Tal disposición excéntrica debe actuar como una contrapotencia de la facticidad temporal, una contrapotencia puesta de manifiesto en un esfuerzo por *justificar* o comprobar los contenidos de sentido abiertos. Por consiguiente, piensa Apel, se hace preciso reinterpretar lo que Heidegger entendía por verdad («descubrimiento») como «constitución del sentido» y entender la verdad como «justificación de la validez». La constitución del sentido es una condición de la verdad, pero no la verdad misma; prejuzga el espacio de la posible verdad o no verdad de los enunciados, pero es en el discurso argumentativo en el que puede ser evaluada la justeza de éstos a través de la justificación de pretensiones de validez. Con ello queda libre el camino para una *profundización de la filosofía trascendental kantiana*. La pragmática trascendental ha de preguntar, tanto por condiciones de posibilidad de la constitución del sentido, como por las de la justificación de la validez.

A la especificación de condiciones de posibilidad de la constitución del sentido han contribuido diferentes investigaciones, arrojando una riqueza de resultados, entre los que Apel cuenta los siguientes: *a*) la pertenencia a la historia y la finitud de la existencia, ya aludidas (Heidegger-Gadamer); *b*) el *apriori* corporal (M. Merleau-Ponty), como *apriori* de «los puntos de vista de la posesión de un mundo»; *c*) los intereses del conocimiento; y *d*) las «formas de vida» asociadas con la comprensión lingüística ordinaria (Wittgenstein) (cf. Apel, 1989, pp. 132 s.).

La condición de posibilidad de la justificación de la validez reside, como hemos visto, en el presupuesto de la comunidad ideal. Sólo las propiedades formales de semejante presupuesto idealizador garantizarían el logro de un acuerdo último acerca de lo válido: las condiciones ideales de una simetría completa para todos los participantes posibles en cuanto a la distribución de posibilidades de producción de actos de habla. El concepto apeliano de una comunidad ideal de comunicación es el de una *comunidad ilimitada* en la que pudiesen participar todos los argumentantes posibles bajo tales condiciones de equilibrio —condiciones de una *reciprocidad generalizada* (cf. Apel, 1985, II, p. 405).

Entre «constitución del sentido» y «justificación de la validez» existe una *mutua imbricación*. Esto significa que en ese «círculo hermenéutico» aludido por Heidegger, según el cual a toda comprensión efectiva le precede una precomprensión, se abre también un espacio para que la crí-

tica argumentativa corrija la precomprensión antecedente, siendo, así, constitución y justificación dos instancias que interactúan de modo recíproco (cf. Apel, 1989, pp. 155 s.).

Ahora bien, Apel no ha tratado esa imbricación en términos, exclusivamente, de una oposición, sino en los de una *mediación dialéctica*. El acuerdo, que es simultáneamente el lugar de la constitución del sentido y el de la justificación de la validez, se revela a los ojos de Apel como un *apriori dialéctico*. La circunstancia de que la anticipación de la comunidad ideal tiene lugar en una reflexión actual significa que presuponemos «la comunidad ideal en la real, como posibilidad real de la sociedad real», lo que implica que hemos de adoptarla como un criterio de la crítica y de la aproximación progresiva posible a las condiciones ideales. Además, el esfuerzo por realizar la comunidad ideal en la real se muestra aquí como un postulado moral (cf. Apel, 1985, I, pp. 59 ss.; II, pp. 407-413). En una filosofía trascendental transformada, el consenso ideal, en el que quedaría superada esta contradicción dialéctica, ocuparía ahora el lugar del «punto supremo» de la teoría kantiana (la «síntesis trascendental de la apercepción»); constituiría la «síntesis trascendental de la interpretación mediada lingüísticamente», o la «unidad del *acuerdo sobre algo en una comunidad de comunicación*» (*Ibid.*, II, pp. 337 s.).

Naturalmente, el acuerdo último anticipado actúa sólo como *idea regulativa*, es decir, como un principio que rige la «[...] realización aproximativa de un ideal pero que simultáneamente contiene la intelección de que nada experimentable en el tiempo puede corresponder nunca *completamente* a dicho ideal» (Apel, 1988, p. 204). Esta circunstancia permite a Apel restringir las pretensiones sistemáticas del hegelianismo, pues ahora entre «real» y «racional» media una distancia equivalente a la que separa la comunidad fáctica de la comunidad ideal. Para hacer justicia a semejante situación, habla Apel de una «dialéctica más acá del materialismo y del idealismo»: la resolución de la contradicción entre comunidad ideal y real, entre constitución del sentido y justificación de la validez, no puede ser pensada, ni como un despliegue dirigido sistemáticamente por la conciencia reflexiva, ni como una «dialéctica objetiva» que precede a la conciencia. A esta conclusión fuerza la vinculación entre reflexión y compromiso práctico. La reflexión está limitada por la coacción de las circunstancias concretas, en las que se abre un mundo y en las que rigen determinados intereses. Pero, a la inversa, esta coacción no es tan potente como para impedir el efecto retroactivo de las tomas de posición reflexivas. Frente a ambos extremos, en una «dialéctica de la situación», pretende Apel «el mantenimiento de la *tensión* entre sus dos elementos básicos, la mutua referencia de reflexión y compromiso práctico-material con el mundo» (Apel, 1985, p. 26; cf. pp. 22-26; la cursiva es mía).

Llegados a esta encrucijada, en la que el término «tensión» ocupa el primer plano, se diría que la solución apeliana conserva la oposición entre *idealidad* y *facticidad*, alejándose tanto de los excesos del plato-

FACTICIDAD Y EXCENTRICIDAD DE LA RAZÓN

nismo como de los de la filosofía de la existencia, intención que, como indiqué más arriba, Apel atribuye a la pragmática trascendental. Quisiera ahora intentar menguar esa apariencia con algunas consideraciones críticas.

En este contexto destaca la intención explícita apeliana de hacer compatibles la anticipación de una comunidad ideal (y la suposición de un progreso posible hacia ella) y una tesis de procedencia heideggeriana: la de que toda apertura de sentido coimplica una ocultación simultánea (cf. Apel, 1987b, p. 8; y 1989, p. 169); por tanto, si bien la *aletheia* heideggeriana es reinterpretada como «constitución del sentido», dicha constitución no excluye la forma de aquella, la apertura descubridora-encubridora de un mundo de sentido. Esta tesis implica que la interpretación del sentido de los fenómenos, *medium* irrebasable del acuerdo según el concepto hermenéutico-trascendental apeliano del lenguaje, no permite la *transparencia*, que toda iluminación del sentido a través de la interpretación cierra simultáneamente otras posibilidades interpretativas; más cabalmente: que al progreso posible en la justificación del sentido, mediante clarificación hermenéutica, se opone una *opacidad* del sentido y que esta opacidad, lastre de la facticidad e historicidad de la razón, es ineliminable, porque constituye una condición del sentido del uso del lenguaje. Sin embargo, esta tesis se contradice con aquella otra según la cual el punto supremo del posible progreso es una síntesis última de la interpretación; si se trata de una *síntesis* última, se supone, en primer lugar, que el acuerdo coincide con el logro de una transparencia completa del sentido y la exclusión de toda opacidad; en segundo lugar, que la aproximación a las condiciones ideales de una comunidad ilimitada, aproximación que Apel considera no sólo posible, sino una empresa a la que estamos obligados moralmente, repercute en una progresiva eliminación de la opacidad del sentido⁸.

La percepción de esta contradicción se corresponde con algunas críticas realizadas a Apel desde posiciones que podríamos llamar «posmodernas». Así, por ejemplo, desde la posmodernidad italiana, parte Vattimo de que la facticidad introduce en la comunicación una escisión ineliminable entre perspectivas, una escisión que, *de facto*, no promueve el consenso, sino que, más bien, produce entropía; y, desde esa convicción, reprocha a Apel el vicio racionalista de sobreponer el ideal de transparencia en la forma de una progresiva «eliminación de la opacidad y de los motivos de conflicto» (cf. Vattimo, 1990, pp. 73-110). Utilizando la teoría wittgensteiniana según la cual la pluralidad de «juegos lingüísticos» y de «formas de vida» es insuperable, argumenta de forma parecida, desde la posmodernidad francesa, Lyotard, señalando que el disenso es un poder creativo y desestabilizador que incorpora un «factor de

8. Aunque el acuerdo real está impregnado por las precomprensiones fácticas, «*idealiter*, la precomprensión lingüística del mundo debería surgir del *acuerdo sobre el sentido* de una comunidad ilimitada de comunicación» (Apel, 1985, II, p. 322).

formación de opacidades» (cf. Lyotard, 1989, § 14). Desde la posmodernidad alemana, hay que mencionar, en primer lugar, la llamada de atención, por parte de A. Wellmer, sobre la circunstancia de que la eliminación de la opacidad que se supone en la comunidad ideal apeliana coloca a ésta al margen de todo lenguaje y toda forma de comunicación articulable, lo que la convierte en una suposición, ella misma, carente de sentido (cf. Wellmer, 1986, pp. 97-102). En segundo lugar, los análisis de B. Waldenfels (adalid alemán de una fenomenología arraigada en M. Merleau-Ponty) incide en el *a priori* corporal, incluido en toda constitución del sentido, para mostrar que la afección corporal de la conciencia a través del contacto prerreflexivo con el mundo, por medio de actitudes y complejos afectos, hace imposible una autoexpresión transparente, que, así, el nexo social no está compuesto sólo por el conjunto de lo comparable, de lo comunicable, sino que incluye una compleja red de relaciones en la que se advierten irremediables fisuras y opacidades, y que, por consiguiente, sin el juego entre acuerdo y polemicidad, solidaridad y conflicto, la racionalidad procedimental se habría convertido en un «tribunal sin clientes» (cf. Waldenfels, 1985, pp. 103-107).

Ahora bien, parecería que la crítica anterior olvida la advertencia apeliana de que la comunidad ideal tiene el carácter de una idea regulativa. Pues la virtud del concepto de idea regulativa consiste, en el presente contexto, en reconocer como inacabable el proceso de clarificación del sentido. Y este reconocimiento convierte a la hipótesis de una posible supresión completa de la opacidad, no sólo en una hipótesis falsa, sino en una total impostura si se la toma como aguijón crítico frente al pensamiento apeliano. Sin embargo, me gustaría repensar esa crítica para hacer valer, al menos, una parte de su sentido como una *crítica interna a la posición apeliana*:

Aun admitiendo que Apel no descalifica la intervención de la facticidad en el *logos* lingüístico, y tampoco, por tanto, el carácter ineliminable de la opacidad del sentido, la piedra de toque de esta problemática consiste, a mi juicio, en el significado que posee la opacidad en el contexto de su filosofía. Pues dicha opacidad puede ser pensada desde dos perspectivas bien distintas, a saber, o como una transparencia potencial o como una oscuridad impenetrable por principio; dicho de otro modo, o como un contexto de sentido implícito pero explicitable a la larga, o como un contexto de sentido inexplicable porque acompaña a toda interpretación iluminadora pensable, como su envés. Y esta diferencia es relevante por cuanto desde la segunda perspectiva la opacidad es pensada como una condición positiva de la interpretación, como una potencia productiva, mientras que desde la primera perspectiva es discernida como una magnitud carencial, como un obstáculo cuya supresión es deseable. (Precisamente en una diferencia similar de perspectivas a propósito de los *prejuicios* que acompañan a todo juicio coloca Gadamer, en el párrafo 9.1 de *Verdad y método*, la diferencia entre hermenéutica e Ilustración.) Pues bien, creo que Apel entiende la opacidad, y con ella,

FACTICIDAD Y EXCENTRICIDAD DE LA RAZÓN

todos los resortes en los que está anclado el ejercicio efectivo de la racionalidad, tales como el disenso y el conflicto, la afección corporal, los prejuicios, etc., en el sentido negativo y carencial aludido en primer lugar, es decir, como obstáculos que se oponen a la reflexión y a la dinámica progresiva del acuerdo; la composición de tales obstáculos es tal, desde el punto de vista apeliano, que, al menos bajo circunstancias óptimas, pueden ser penetrados o abolidos por la reflexión. Y en el contexto de lo que significa una idea regulativa, todos estos elementos de la facticidad son considerados insuperables, no porque se los considere necesarios para el ejercicio efectivo de la razón; más bien son insuperables porque su eliminación deseable está limitada por principio, que es un modo muy distinto de pensar su necesidad; por decirlo de otro modo, la finitud de la razón es aquí, como en Kant, sólo un límite de sus aspiraciones a la infinitud y no, simultáneamente, una condición que magnifica al *Da-sein* y le permite la entrega auténtica a sus posibilidades propias, como lo era para Heidegger.

Frente a este resultado puede ser puesto en juego ahora ese aspecto de la crítica post-ilustrada, aludida más arriba, que consiste en subrayar que factores de la facticidad, como opacidad, disenso y conflicto, prejuicio y afección corporal, son fuerzas creativas, elementos motivadores o potencias responsables de la posesión de un mundo y un horizonte de sentido, y no meros obstáculos. Ahora bien, precisamente al reconocimiento de esto tendría que haber forzado la consideración inicial apeliana de acuerdo con la cual el *logos* del lenguaje está sujeto, no sólo a condiciones de posibilidad de la validez o de la justificación, sino, simultáneamente, a condiciones de posibilidad de la constitución del sentido, pues hablar de condiciones de posibilidad también en este último caso significa hablar de elementos responsables de la génesis del sentido, y no de meras barreras de la comunicación ilimitada.

Por consiguiente, si tomamos como punto de partida esa tesis de fondo apeliana según la cual compromiso práctico y reflexión (y, por tanto, constitución del sentido y justificación de la validez, facticidad e idealidad) forman una polaridad indisoluble, habrá que concluir lo siguiente: aquella percepción de las tensiones inherentes a la racionalidad, que parecía colocar al *polemós* en el sustrato del *logos*, se ve defraudada por la tácita subordinación del sentido de uno de los polos en tensión al del otro. Las condiciones de la comunidad ideal se convierten en *punto de fuga* del progreso de la comunidad fáctica, y ese progreso *está pensado de tal forma* que implica un avance posible en la eliminación de las condiciones del compromiso práctico-material con el mundo. El polo de la *idealidad* corre el riesgo de convertirse, así, en el verdugo del polo de la *facticidad*. Me gustaría ilustrar esta propensión del pensamiento apeliano aludiendo, muy sucintamente, a tres de sus proyectos filosóficos.

1. Reparemos, en primer lugar, en los fundamentos de su teoría de la verdad, que elabora en base a una versión ampliada de la semiótica de Ch. S. Peirce. De acuerdo con ella, en el proceso del conocimiento se abre

una dinámica en la que cada apertura de sentido es justificada discursivamente y cada justificación redundante en una nueva apertura; en esa dialéctica, que coincide con una progresiva *explicación del sentido*, el criterio corrector es una progresiva confirmación experimental *in the long run*, coincidiendo en la opinión última la síntesis hermenéutica de la interpretación y una síntesis de la validación de las interpretaciones (cf. Apel, 1991b, pp. 77-80). Se deduce de ello que los procesos de justificación minimalizan progresivamente el espacio de las precomprensiones. Así, afirma Apel, esta progresiva explicación del sentido «eleva tendencialmente a la conciencia el "trasfondo" —presupuesto ya siempre en el uso y en la comprensión lingüísticos normales, pero no disponible— de nuestra precomprensión del mundo» (*Ibid.*, p.66).

2. Hemos de mencionar, en segundo lugar, la corrección apeliana de la hermenéutica de Gadamer mediante su recurso a la *crítica de las ideologías*: esta disciplina estaría encargada de desenmascarar las *barreras* que impiden una plena comprensión entre los hombres y una auto-comprensión individual nítida, puesto que en las acciones humanas los actores están expuestos a autoengaños provocados por su naturaleza interna y a distorsiones en la comunicación provocadas por las relaciones de poder de la sociedad. Esa empresa se realizaría mediante explicaciones externas de motivos ocultos, explicaciones que redundarían, progresivamente, en una comprensión más profunda. El punto de fuga de este proceso es, de nuevo, la comunidad ideal, en la que las intenciones de sentido de los hombres habrían sido puestas a la luz, siendo alcanzada así una comprensión de la historia y una autocomprensión transparentes (Cf. Apel, 1985, II, pp. 91-121).

3. Las tesis anteriores, que colocan a la comunidad ideal en la posición de un punto de fuga del progreso fáctico y de la paulatina supresión de los resortes de la facticidad hermenéutica, pueden ser complementadas, finalmente, con la tesis habermasiano-apeliana de que es posible suponer ya en la historia misma un *proceso de racionalización del mundo de la vida*, según el cual las estructuras comunicativas fácticas avanzan progresivamente en la instauración de las condiciones formales de la racionalidad dialógica. Ese proceso implica, entre otras cosas, una desustancialización de las imágenes del mundo, es decir, un progresivo aumento de la actitud reflexiva para someter la dirección de la praxis, no a cosmovisiones de la tradición, sino a los resultados del acuerdo intersubjetivo (cf. Apel, 1990, pp. 44-58). Una reconstrucción de los pasos sistemáticos históricos en el progreso hacia las condiciones ideales ha sido desarrollado por Apel en el ámbito de la ética, mediante una ampliación al plano de la filogénesis de la lógica de la evolución moral de Kohlberg (Apel, 1988, pp. 308-370). Ciertamente, no se adhiere Apel con ello a un determinismo, o a la suposición de una teleología metafísica, pues lo reconstruido es la *lógica* del posible progreso o retroceso, lógica que necesita de un reforzamiento volitivo para que pueda ser efectuada de hecho en la *dinámica* de la historia. Sin embargo, sí reconoce que existe ya en el

FACTICIDAD Y EXCENTRICIDAD DE LA RAZÓN

mundo de la vida una *motivación racional* para que el desarrollo se produzca en esa precisa dirección del progreso (cf. *Ibid.*, pp. 356 s.), de forma que la anticipación misma de la comunidad ideal «tiene que ser supuesta también como motivo realmente efectivo en el sentido de la dinámica del proceso de racionalización o de aprendizaje a largo plazo» (Apel, 1990, p. 23).

III. OPOSICIÓN TRÁGICA ENTRE FACTICIDAD Y EXCENTRICIDAD DE LA RAZÓN

Hasta ahora he intentado justificar la sospecha de que la comprensión apeliana de la tensión entre facticidad y excentricidad de la razón es demasiado estrecha, y que, por lo demás, dicha concepción defrauda los propósitos originales de su autor, amenazando con disolver el lazo entre reflexión (poder excéntrico de la razón) y compromiso práctico-material con el mundo (facticidad de la razón). Llegados a este punto quisiera sugerir una corrección que, en parte está fundada en aportaciones de autores alemanes que actualmente intervienen en la polémica, como Wellmer, Schnädelbach, Marquard y Waldenfels, y en parte intentan articular mis propias intuiciones al respecto. La propuesta, que posee aún un carácter tentativo, es el resultado al que apuntan las siguientes consideraciones:

a) La tesis «dialéctica» apeliana, que convierte a la anticipación contrafáctica de un ideal en *punto de fuga* del progreso histórico posible, supone que el acuerdo último no funciona sólo como una anticipación inevitable, sino que puede ser pensado también como el resultado al que aspiran los esfuerzos reales del conocimiento y de la interpretación del sentido. El que, por otro lado, desde ese punto de vista, no haya otro camino en la promoción de nuestros esfuerzos que el cumplimiento progresivo de las condiciones ideales, hace suponer que cada avance en el conocimiento y en la interpretación justa presupone, como condición, un avance en la realización de las condiciones ideales, por lo que subrepticamente, se está suponiendo a éstas como condiciones, no sólo ideales y «regulativas», sino también actuales y «constitutivas», del pensamiento válido. En este sentido se hace significativa la tesis de Wellmer de que la pragmática trascendental atribuye a la comunidad ideal, no sólo el carácter de una suposición inevitable, sino también el de un *telos* y el de un *devenir*. Por supuesto, no es un *telos* pensado determinista o metafísicamente, como he advertido anteriormente; es preferible, por tanto, decir que una anticipación inevitable se ha convertido en un *ideal de la realidad* (cf. Wellmer, 1986, pp. 85-102): el sentido de la historia es para Apel (y Habermas) la optimización de su racionalidad (discursiva) potencial.

Ahora bien, poner la fe en semejante ideal, además de amenazar con disolver el sentido de la polaridad que el mismo Apel pretendía mantener, implica un *riesgo* que O. Marquard califica como una tendencia del pensamiento reilustrado y a la que llama «tribunalización de la realidad del mundo de la vida» (cf. Marquard, 1986, pp. 11-13 y 48-52).

Por ello entiende una compulsión que constriñe, ya en el diálogo entre los hombres, a someterlo todo a crítica y a pasar por el tamiz de la justificación todo lo que nos atañe como sentido, precisamente porque la realidad vital, comparada con el ideal de perfección, es percibida como «*ens defectissimum*», como una «nada»⁹.

A este riesgo está sometida la concepción apeliana, no porque Apel crea que las aperturas de sentido pueden ser contrastadas y repensadas argumentativamente, lo cual por sí solo no es motivo de sospecha, sino porque al pensar al ideal de una justificación completa del sentido como un ideal de la realidad convierte en principio de razón no sólo la posibilidad de justificación, sino su necesidad permanente, máxime por cuanto, para Apel, es un principio moral y una obligación aquél que dictamina que debemos intentar realizar la comunidad *ideal* en la *real*¹⁰.

b) Para concebir las condiciones ideales del discurso como punto de fuga de los esfuerzos reales en el progreso y como ideal de la realidad, habría que otorgarles el carácter de condiciones *necesarias y suficientes*. En caso contrario no podrían ser tomadas como índices del progreso. Ahora bien, de que un acuerdo actual se muestre más tarde como falso, no se desprende que la falsedad del acuerdo revocado estuviese provocada por un insuficiente cumplimiento de las condiciones formales de racionalidad. Y a la inversa, que se cumplan condiciones de equilibrio argumentativo no implica, de modo inmediato, el logro de un acuerdo suficientemente fundado. Por tanto, la racionalidad formal de los consensos no es una condición suficiente de su verdad. En caso contrario, para distinguir entre dos consensos igualitarios pero divergentes en cuanto a sus resultados, tendríamos que remitir, como criterio, a otro consenso, lo cual convierte en circular y vacía a la teoría (cf. Ilting, 1976). A esto ha replicado Apel advirtiendo que sólo las condiciones ideales de una comunidad ideal de comunicación pueden coincidir con la verdad, no cualquier consenso fáctico¹¹. Pero tampoco está justificado que en una situación ideal de habla las condiciones formales, completamente cum-

9. Justamente, consideraba, por otro lado, M. Merleau-Ponty, la opacidad de la existencia como una «nada», porque escapa a la representación, pero no como un «*nihil negativum*», sino como una nada activa, que es fuente de creación y de sentido; con este telón de fondo, y en una disposición compatible con la de Marquard, exige Waldenfels el reconocimiento de una actividad no reglable responsable de la constitución espontánea del sentido en el campo de juego de la vida prediscursiva; por ello, ve en la tendencia a sobreestimar la actividad de justificación reglada del discurso una compulsión a la «domesticación de lo no-reglable»: cf. Waldenfels, 1985, pp. 90-94. Importantes argumentos desde M. Merleau-Ponty aporta también Domingo Blanco. Ver sus trabajos, *infra*, última nota.

10. Pues implica, como ha señalado agudamente Wellmer, no sólo, en un sentido negativo, que no podemos negarnos a argumentar cuando nuestras pretensiones son cuestionadas, sino, en un sentido positivo, que estamos obligados a perseguir el consenso y, por tanto, a colaborar activamente en la *expansión de los discursos de justificación*. Cf. Wellmer, 1986, pp. 105-111.

11. Así, el consenso fáctico no es, él mismo, un criterio inmediato de la verdad. Su función criteriológica reside en que es el único *medium* para que los diferentes criterios posibles acerca de lo verdadero (coherencia, confirmación empírica, etc.) puedan articularse en la dirección adecuada. Cf. Apel, 1991b, pp. 73 ss.

FACTICIDAD Y EXCENTRICIDAD DE LA RAZÓN

plidas, garantizasen un acuerdo verdadero. Coherentemente con la crítica realizada más arriba al proyecto apeliano de fundamentación, hay que señalar ahora que en esa tesis hay implícita una hipótesis falible y no una evidencia: la coincidencia entre «cumplimiento de las reglas formales de reciprocidad de una situación ideal» y «logro de la verdad y de una autocompresión transparente» no se deriva, de modo estricto, de la anticipación de una situación ideal. La justificación de esa coincidencia introduce premisas adicionales e hipotéticas cuya simple mención bastará al lector para que descarte la evidencia inmediata: la estructura de la semiosis es precisamente la estructura triádica descrita por Peirce y no otra, el concepto de verdad no es más que un caso del concepto de validez intersubjetiva, el significado perlocucionario de un acto de habla no es reductible a intenciones prelingüísticas, etc. (cf. Apel, 1987a). En el caso de la hermenéutica filosófica, Apel ha introducido premisas inconcesadas que contrastan con las de Ricoeur, Gadamer o M. Merleau-Ponty, tales como: las intenciones de sentido de los hombres son susceptibles de hacerse transparentes mediante cognición y discusión, los motivos inconscientes pueden ser explicados por completo a la larga, el carácter simbólico del lenguaje es finalmente unívoco, etc.

Podemos aceptar que las condiciones formales del discurso son condiciones necesarias de la investigación de la verdad y de la interpretación hermenéutica, pues ni una ni otra podrían ser desarrolladas dignamente si se impusiese la opinión del poderoso, del dogmático o del estratega. Pero la observación precedente demuestra, a mi juicio, que no son, simultáneamente, condiciones suficientes. Que se cumplan reglas formales del discurso no es una explicación de la suposición, más amplia, de que nos entendamos aquí y ahora. Y como la pretensión apeliana supone una hipótesis, ¿por qué razón no escoger la contraria, de Merleau-Ponty o Ricoeur, según la cual la conciencia conserva una opacidad por principio?

Por lo demás, las condiciones de la verdad no pueden hacerse dependientes, exclusivamente, de las condiciones *internas* y formales del discurso mas que retrocediendo a una versión hegelianizante de las reglas de la razón, en el cumplimiento de las cuales la verdad y la interpretación hermenéutica se despliegan a través de renovadas superaciones, como si se desplegase un absoluto. Esas condiciones internas del discurso no pueden agotar todo lo que «verdad» o «comprensión» implican¹². Pero ¿no nos aproximamos con esto excesivamente a una metafísica que

12. Tiene que haber una donación, una *síntesis pasiva* previa, como dice Lyotard basándose en Merleau-Ponty, previa a la «síntesis activa» del discurso (cf. Lyotard, 1986, pp. 20-23). Naturalmente, Apel también reconoce esto, mediante su referencia a las condiciones de constitución del sentido y su inclusión de la «evidencia fenomenológica», la «donación de los fenómenos», como un momento del conocimiento y de la lógica de la investigación (cf. Apel, 1991b, pp. 47 ss.); pero se puede estar de acuerdo con Lyotard, después de mis anteriores análisis, en que el tratamiento apeliano de este problema es tal que considera lo dado sólo en la medida en que entra en la argumentación, que es el único vehículo de la validez, con lo cual las condiciones de la verdad se disuelven, de nuevo, en las condiciones del consenso (cf. Lyotard, 1986, pp. 5-10).

habla sobre condiciones externas al discurso? Me parece en este contexto muy interesante la siguiente sugerencia de Schnädelbach: como no podemos sobrepasar los márgenes del discurso, no podemos ejercer, en una teoría de la verdad, una «metafísica positiva», que cree poder determinar directamente y desde fuera las condiciones objetivas de la verdad, de la vida buena o de la comprensión; pero sí debemos intentar una «metafísica negativa». Esta constituiría un esfuerzo por hablar sobre lo otro posibilitante del discurso desde el discurso poniendo de manifiesto sus límites: un pensamiento no más allá, sino *al borde*, del discurso (cf. Schnädelbach, 1987, pp. 168-175).

c) La circunstancia de que las reglas ideales no sean, al mismo tiempo, condiciones necesarias y suficientes, se agrava si nos convencemos de que no puede haber por principio una explicitación completa de tales reglas.

A mi juicio, Schnädelbach ha aportado un argumento difícilmente revocable frente al programa apeliano de reconstrucción de la razón. La transformación apeliana de la filosofía trascendental clásica no puede limitar sus objetivos a la reinterpretación de lo que Kant llamó *entendimiento*, como capacidad de reglas. Si el *logos* es ahora pensado como las condiciones del ejercicio de la competencia racional, dicha transformación debe incluir la reapropiación de lo que Kant llamó *capacidad de juicio*, la facultad para pensar lo específico como contenido bajo lo general, es decir, para *aplicar* lo universal a lo particular. Kant asociaba esa facultad con un talento natural, pues para la aplicación de reglas no puede haber, manifiestamente, reglas aprióricas. Esa actividad no reglada de la razón no puede ser pensada al margen de lo racional, sino como una dimensión interna de la razón en cuanto *logos* pragmático. Ahora bien, como se trata de una razón lingüística, el uso de reglas está imbricado en la facticidad, arraigado en potencias pertenecientes al mundo de la vida, a la condición corporal e histórica del hombre. El lenguaje es una «razón impura» y por tanto, no puede haber una «doctrina del juicio», capaz de proporcionar las reglas aprióricas de la aplicación de las reglas mismas. Resulta de todo ello que la racionalidad es un sistema que está *limitado* por reglas determinables, pero que no es expresado por medio de ellas (cf. Schnädelbach, 1982, pp. 354-360). Hay una dimensión no reglable que escapa a la formalización, y si esta dimensión, que tiene que ver con el uso racional de reglas racionales, fuese segregada de nuestra concepción de la racionalidad y atribuida a una instancia psicológica o externa que no repercute en el cuerpo estable de las reglas del *logos*, incurriríamos, como advierte Waldenfels, en un nuevo modo del dualismo cartesiano; las reglas, en todo caso, *permiten* un campo de juego, pero no prescriben su uso racional. En la elegancia, genialidad o espontaneidad de este uso se esconde el *être sauvage* o *être brut* indomesticable sin el cual ni siquiera podría haber campo de juego (cf. Waldenfels, 1985, pp. 86-94).

d) Si las condiciones ideales no son condiciones necesarias y suficientes de la verdad y de la comprensión en el sentido analizado, no bas-

FACTICIDAD Y EXCENTRICIDAD DE LA RAZÓN

tan como descripción del punto de fuga de nuestro crecimiento en racionalidad. Pero la circunstancia de que al *logos* pertenezcan componentes no formalizables implica también que ni siquiera podamos imaginar el presunto punto de fuga de nuestros esfuerzos. Como ha mostrado Wellmer con un ejemplo, el proceso de curación de un enfermo neurótico no coincide con la progresiva satisfacción de ciertas reglas formales. El sano y el enfermo pueden incluso estar en el mismo grado de desarrollo discursivo, en el que rigen unas determinadas reglas formales de la identidad social e individual, pero quizás el sano puede utilizar mejor dichas reglas formales que el enfermo. Su proceso de curación tiene que ver, más bien, con una capacidad no reglable para acceder a sí mismo. El *optimum* de la salud no puede ser representado en reglas. Y del mismo modo, las condiciones ideales son tal vez condiciones necesarias del progreso social, pero no expresan el *optimum* de la autocomprensión de los hombres. El interés emancipatorio de la crítica de las ideologías es legítimo, pero no podemos anticipar *a priori* el grado máximo de perfectibilidad al que aspira, igual que el neurótico no posee *a priori* la regla de su salud¹³.

e) Pero si las reglas de la razón no pueden ser pensadas como punto de fuga de un proceso histórico, ¿debemos concluir que la excentricidad de la razón no posee ningún efecto, que es una ilusión? A mi juicio no, si reparamos una vez más en el carácter limitativo de las reglas necesarias de la racionalidad mencionado más arriba. Entonces podemos pensar el proceso histórico de crítica y de fundamentación de reglas, no como un proceso de aproximación creciente a un ideal (en la forma en que, por ejemplo, se pueden acercar los dibujos fácticos de un círculo a la idea regulativa del círculo perfecto), sino como un *proceso negativo*: mediante nuestro esfuerzo filosófico por reconstruir reglas determinamos, en la medida de lo posible, límites que indican lo que no es racional, pero dejan abierto lo que puede serlo. La historicidad de la razón procede, así, como piensa Wellmer, en la dirección, no de un «aumento progresivo de sentido», regulado por un punto de fuga, sino en la «eliminación del sinsentido» (cf. Wellmer, 1986, pp. 220 ss.). No tenemos de antemano los patrones ideales y perfectos de la crítica y de la autocomprensión, pero en el camino podemos experimentar bloqueos y coacciones e intentar eliminarlos; en el ámbito del conocimiento, *cerciorándonos tentativamente* de reglas metódicas que *hagan frente* a la confusión entre opiniones fundadas y juegos de retórica; en el ámbito de la hermenéutica, *haciéndonos receptivos* a la percepción de aperturas de mundos de sentido que deseamos no experimentar nunca más, como el de la experiencia

13. Cf. Wellmer, 1986, pp. 206 ss. Yo añadiría: no hay un *optimum* formalizable, necesario y suficiente, de racionalidad, porque en la racionalidad misma, como ejercicio, interviene aquella fuerza no reglable de la imaginación que es perceptible en la creación filosófica o artística: allí se pone en juego, no sólo lo que Kant llamaba juicio determinante, que parte ya de una regla conocida, sino lo que llamaba *juicio reflexionante*, un juicio que busca la regla en su propio movimiento.

nazi; en el ámbito de la autocomprensión individual, intentando *desafiar* autoengaños que, para expresarlo con Nietzsche y salvando las distancias, *entorpecen* tácitamente nuestra fortaleza de espíritu. Pero de los resultados posibles de este proceso negativo no se sigue que hayamos superado una etapa en la aproximación a un ideal de completitud (un supuesto ideal que atrae *eróticamente* hacia sí, desde una lejanía anticipada, la marcha racional de la historia) ni que, parejamente, hayamos reducido el espacio de nuestra oscuridad, pues si bien vamos percatándonos de lo que no queremos y no podemos permitir, no sabemos *a priori* cuál es el *optimum* de nuestra perfectibilidad al que desearíamos dirigirnos. Hacerse cargo de esta incertidumbre no coincide, sin embargo, con una renuncia resignada a *toda* idea de progreso, sino con una cautela con respecto a *una* forma de concebir el progreso, a saber, como aproximación asintótica a una meta conocida, por lo que resta como reto pensar el progreso de otro modo¹⁴.

Y esta coyuntura no anula la oposición entre facticidad y excentricidad de la razón. Más bien la preserva de la disolución. En el ámbito de la fundamentación filosófica se pone aquí en juego nuestro esfuerzo excéntrico por determinar reglas limitativas no arbitrarias, es decir, coherentes con nuestra finitud racional, que es un *factum*, pero no podemos alcanzar el presunto fondo de ese *factum*; la polaridad entre la «facticidad hermenéutica», a la que está vinculada todo contenido de sentido, y las pretensiones excéntricas de validez, que impelen a una revisión y una justificación de lo dado en la tradición o en la inmediatez vital, también se preserva en la forma de una oposición insoluble por principio, pues estas pretensiones excéntricas carecen de un canon ideal desde el cual someter a la facticidad.

Puesto que, por un lado, las aspiraciones excéntricas de la reflexión me parecen, aun en este nuevo punto de vista, ineliminables, y porque, por otro lado, la voluntad que anima a esa disposición excéntrica no puede ser satisfecha, me gustaría calificar a esta oposición insoluble de *trágica*, pero no en un sentido peyorativo, como si determinase una desgraciada condición para el hombre, sino en uno altamente positivo, pues ambos polos son condiciones que nos dignifican, el estar arrojados a un mundo y el pretender comprender su enigma, y porque mantener viva esa tensión es condición, a mi juicio, de un sano ejercicio de la racionalidad.

14. Como sugiere Domingo Blanco, la oscuridad y ambigüedad del futuro no excluye esa experiencia racional de la repulsa de lo inaceptable, la experiencia de lo que no debe ser. Sus interesantes trabajos incluyen, en esta línea, la indagación de un tipo de perfectibilidad distinto a la aproximación asintótica a un ideal nítido, una perfectibilidad compatible con las tensiones y opacidades ineliminables de lo real. Ver D. Blanco Fernández, «¿Un delirio de la virtud?», en J. Muguera y R. Rodríguez Aramayo, *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 87-117, y «Autonomía moral y autarquía», en J. M. González y C. Thiebaut (eds.), *Convicciones políticas y responsabilidades éticas*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 41-69. También me parece lúcido en este contexto el programa de Schnädelbach, que pretende hacer pensable la simultaneidad entre «racionalidad de la historia» e «historicidad de la razón», temática que excede ya los límites de este trabajo. Cf. Schnädelbach, 1987, pp. 23-96.

FACTICIDAD Y EXCENRICIDAD DE LA RAZÓN

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Apel, K.-O. (1975): «El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje»: *Dianoia* XXXI, pp. 140-173.
- Apel, K.-O. (1985): *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus.
- Apel, K.-O. (1986): *Estudios Éticos*, Barcelona, Alfa.
- Apel, K.-O. (1987a): «Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik»: *Archivio di Filosofia* LV, pp. 51-88.
- Apel, K.-O. (1987b): «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen»: *Concordia* II, pp. 2-23.
- Apel, K.-O. (1988): *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Apel, K.-O. (1989): «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Apel, K.-O. (1990): «Normative Begründung der "Kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken», en A. Honneth et al. (eds.), *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Apel, K.-O. (1991a): «Nichtmetaphysische Letztbegründung?», en Karl-Rahner-Akademie Köln (ed.), *Nachmetaphysische Philosophie*, Köln, pp. 27-49.
- Apel, K.-O. (1991b): «Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última», en K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona.
- Apel, K.-O. (1992): «¿Es la muerte una condición de posibilidad del significado? (¿Existencialismo, platonismo o pragmática trascendental?)»: *Estudios Filosóficos* 41, pp. 199-213.
- Berlich, A. (1982): «Elenktik des Diskurses. Karl-Otto Apels Ansatz einer transzendentalpragmatischen Letztbegründung», en Kuhlmann y Böhler (eds.), *Kommunikation und Reflexion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Habermas, J. (1981): «La filosofía como guarda e intérprete»: *Teorema* XI/4, pp. 247-264.
- Habermas, J. (1987): *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid.
- Habermas, J. (1989): *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid.
- Habermas, J. (1990): *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid.
- Iltting, K.-H. (1976): «Geltung als Konsens?»: *Neue Hefte für Philosophie*, 10, pp. 20-50.
- Liotard, J.-F. (1986): «Grundlagenkrise»: *Neue Hefte für Philosophie*, 26, pp. 1-33.
- Liotard, J.-F. (1989): *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid.
- Marquard, O. (1986): *Apologie des Zufälligen*, Reclam, Frankfurt a. M.
- Rorty, R. (1983): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
- Rorty, R. (1991): «Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache», en B. McGuinness et al., *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Schnädelbach, H. (1982): «Bemerkungen über Rationalität und Sprache», en W. Kuhlmann y D. Böhler (eds.), *Kommunikation und Reflexion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

DISCURSO E HISTORIA

- Schnädelbach, H. (1987): *Vernunft und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
Vattimo, G. (1990): *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona.
Waldenfels, B. (1985): *In den Netzen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
Wellmer, A. (1986): *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.